Göttinger
Handkommentar zum Alten Testament
herausgegeben von W. Nowack

JESUIT-KRAUSS-MCCORMICK LIBRARY
3 9967 00001 5045

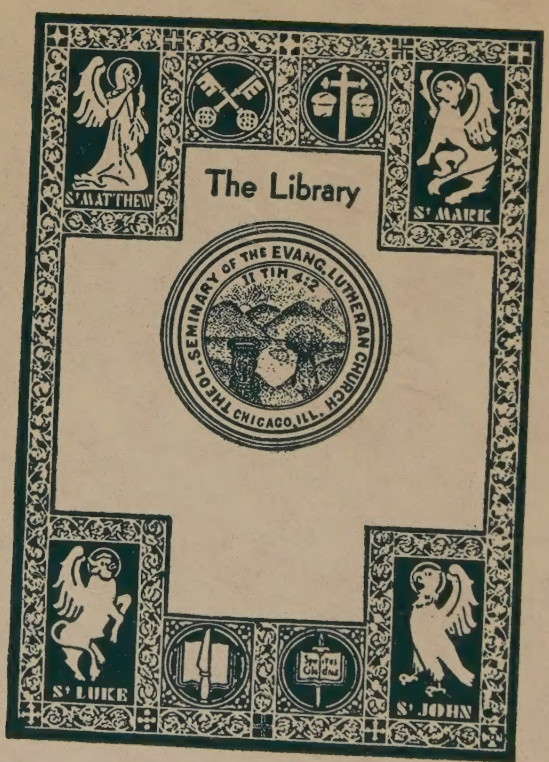
Das Buch Jesaja

übersetzt und erklärt

von Bernhard Duhm

Göttingen
Vandenhoeck
&
Ruprecht

SPEYER & PETERS
Buchhandlung / Antiquariat
BERLIN NW. 7
Unter den Linden 39



Library of
Geo. E. Scheider

Göttinger Handkommentar zum Alten Testament

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten
herausgegeben von W. Nowack

III. Abteilung
Die prophetischen Bücher
1. Band

Das Buch Jesaia

übersetzt und erklärt
von Bernhard Duhm

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage

38701

Göttingen ▫ Vandenhoeck & Ruprecht ▫ 1914

Das Recht der Übersetzung wird vorbehalten.

Gedruckt bei Hubert & Co., G. m. b. H. in Göttingen.

BS1154
.H17
vol.3
pt.1

Vorwort.

Nachdem ich kaum die letzte Zeile am Buch geschrieben habe, kann ich eigentlich kein Vorwort schreiben; was ich zu sagen hatte, habe ich im Buch gesagt, und was ich dort aus dem einen oder anderen Grunde nicht sagen konnte, das geht erst recht nicht in ein Vorwort hinein. Dreierlei war in's Auge zu fassen: erstens die Herstellung wo nicht des ursprünglichen, so doch eines möglichen Textes. Ich bin dabei von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Autoren, bevor nicht das Gegenteil bewiesen ist, als gute Schriftsteller angesehen werden sollen, die nicht radebrechen und stümpern, sondern richtig und vernünftig reden: eine an sich selbstverständliche Voraussetzung, die aber doch nicht von allen Erklärern geteilt wird. Wenn ferner die Autoren sich bestimmter metrischer Maße bedienen, so scheint es mir Pflicht der Exegeten zu sein, dem nachzugehen und die Arbeit am Text nicht eher für beendigt zu halten, als bis jene festgestellt sind. Auf diesem Gebiet führen jetzt Schlendrian und Willkür die Herrschaft und treten die abenteuerlichsten Torheiten zu Tage. Wenn erst die allgemeine Aufmerksamkeit auf diesen Punkt gerichtet sein wird, wird sich zeigen, daß die Metrik ein ebenso wichtiges textkritisches Hülfsmittel ist wie die Vergleichung der alten Übersetzungen.

Die zweite und wichtigste Aufgabe ist, herauszubringen, was die Autoren eigentlich sagen und sagen wollen. Diese Aufgabe wird niemals vollkommen erfüllt werden. Auch wenn nicht unser zeitlicher und kulturhistorischer Abstand von den alten Schriftstellern uns beständig Schwierigkeiten machte, so würde schon der stets vorhandene Unterschied zwischen dem objektiven Ausdruck und der Meinung eines Autors das völlige Erfassen der letzteren höchst erschweren. Das beste, was man tun kann, ist versuchen, in die Persönlichkeit des Schriftstellers selber so tief wie möglich einzudringen. Das ist überhaupt auf dem Gebiet der Religion die wichtigste und dankbarste Aufgabe, denn nirgends mehr als hier steht die lebendige Persönlichkeit hoch über dem bloßen Wort. Zu diesem Zweck vor allem treibt man Kritik: diese ist noch mehr eine Pflicht gegen die alten Autoren, als die Vorbedingung für unsere richtige Einsicht in die historische Entwicklung.

Diese letztere aber wird nicht gefördert durch gelegentliche Reflexionen und Betrachtungen, die vom Zufall oder vom „Standpunkt" des Auslegers eingegeben sind, sondern nur durch bewußte kultur- und religionsgeschichtliche Kritik. In einem Kommentar kann diese Aufgabe allerdings nur in sehr unvollkommener Weise erfüllt werden. Dennoch muß ein Kommentar wenigstens die Rohstoffe für jene Kritik entdecken und für eine zusammenhängende Verwertung vorläufig herrichten. Es ist besser, darin einen Mißgriff zu machen und selbst einem Autor ein Unrecht zuzufügen, als diese Arbeit zu unterlassen. Denn wenn sie erst einmal zu etwas sicheren Ergebnissen gelangt sein wird, so werden diese die beste Schutzmauer für die alten Schriftsteller gegen die Razzien der Dogmatiker aller Farben sein.

Der Umfang des Kommentars ist mäßig, weil ich solche Betrachtungen möglichst vermieden habe, die jeder selbst macht und darum nicht zu lesen wünscht, und weil ich solche Stellen nicht zitiert habe, die kein Mensch nachschlägt. Die Übersetzung ist weniger schön als wörtlich. Die benutzten Hülfsmittel habe ich nicht immer zitiert, der Gelehrte kennt sie, der Lernende will sie nicht kennen. Vielleicht ist mir ab und an ein brauchbares Altes oder Neues entschlüpft, das Aufnahme verdient hätte; das Kommentarschreiben hat eben viel vom pig puzzle. Die Polemik gegen de Lagarde würde natürlich weniger scharf ausgefallen sein, wenn ich hätte ahnen können, daß das Buch ihm nicht zu Gesicht kommen werde.

Ich hoffe, Leser zu finden, denen an der Wahrheit und an der Religion gelegen ist und die, wenn sie irgendwo etwas Richtigeres finden, es mir nicht vorenthalten. Auf einem Gebiet, auf dem man nicht so viele „vielleicht" schreiben kann, als man möchte und müßte, ist man für Belehrung sehr empfänglich. Wenn man nicht glauben dürfte, daß auch Irrtümer, ehrliche Arbeit vorausgesetzt, gute Folgen haben können, so dürfte man überhaupt über Bibel und Religion nicht schreiben.

Basel, den 1. Juni 1892.

Bernh. Duhm.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Über das Buch Jesaia ist im letzten Jahrzehnt so viel geschrieben worden, daß der Umfang dieses Kommentars trotz des viel sparsameren Drucks der Übersetzung nicht wesentlich eingeschränkt werden konnte. Er wäre im Gegenteil noch mehr angewachsen, wenn ich alles Neue auch nur hätte erwähnen wollen. Ich habe sogar manche textkritische oder literaturgeschichtliche Vermutung unerwähnt gelassen, die ich für ebenso gut halte, wie die von mir akzeptierte. Denn ein Handkommentar kann keine Anthologie aller schönen Gedanken sein, und wir treiben das Studium der Propheten ja wohl nicht zu dem Zweck, uns selbst wichtig zu machen. Es pflegen sich schon so die Namen und Ansichten der Ausleger wie eine Nebelwolke vor die Texte zu drängen und den Umstand ganz in Vergessenheit zu bringen, daß die Kommentatoren nur ein notwendiges Übel sind. Ich darf mir gleichwohl verstatten, unter den vielen, die mich direkt oder indirekt gefördert haben, die Namen Cheyne und Marti an dieser Stelle zu nennen.

Daß diese zweite Auflage verhältnismäßig druckfehlerfrei ist, verdanke ich teils mehreren mir von auswärts zugestellten Fehlerlisten, teils der Mithülfe meiner Söhne.

Basel, den 18. Nov. 1901.

Bernh. Duhm.

Vorwort zur dritten Auflage.

Wer sich die Mühe geben will, die früheren Auflagen mit der jetzigen zu vergleichen, wird sehen, daß keine Seite und oft kein Satz unverändert geblieben ist; hoffentlich sind die Änderungen, die hin und wieder ziemlich weit gehen, auch Verbesserungen. Im Interesse des Anfängers sind im ersten Drittel des Buches sämtliche hebräischen Wörter punktiert, später dagegen, um den Satz nicht übermäßig zu verlangsamen und zu verteuern, nur diejenigen Wörter, deren richtige Aussprache man nicht aus dem Text ersehen kann.

Die Ersetzung der lateinischen durch die deutsche Schrift hat mich persönlich deshalb gefreut, weil die deutsche für mich deutlicher und wärmer ist; sie wäre trotzdem nicht gewagt worden, wenn nicht Ausländer oft genug bezeugt hätten, daß sie das Deutsche in deutscher Schrift leichter lesen als in antiqua[1]). Auch wir verstehen, wie G. Ruprecht hervorgehoben hat, griechische Wörter und Sätze bequemer in griechischen Lettern als in lateinischen oder deutschen.

Basel, den 4. Febr. 1914.

Bernh. Duhm.

---

[1]) s. G. Ruprecht, Die deutsche Schrift und das Ausland, S. 3. 11 ff.

Einleitung.

I. Analyse des jetzigen Buches Jesaia.

a) Das Buch Jesaia und seine Hauptteile.

1. Das Buch Jesaia steht im gegenwärtigen hebräischen Kanon an der Spitze der sog. nebiim acharonim oder prophetae posteriores, zu denen außer ihm noch das B. Jeremia, Hesekiel und Dodekapropheton oder Kleine Propheten gehören und denen die nebiim rischonim oder proph. priores (Josua, Richter, I. II. Sam., I. II. Könige) vorhergehen. Schon beim Siraciden (JSir 48. 49) steht es an erster Stelle, ebenso z. B. bei Hieronymus im Prologus galeatus. Dagegen hat die LXX die Reihenfolge Zwölf Propheten, Jes., Jer., Hesekiel; nach der Tradition der Mischna (Baba Bathra 14b 15a) war die Reihenfolge: Jer., Hesek., Jes., Duodecim. Daß die Anordnung der vier Volumina so sehr und so lange schwankte, wurde dadurch möglich, daß die Juden in älterer Zeit niemals sämtliche Prophetenschriften auf Eine Rolle schrieben (s. Buhl, Canon des A.T.s § 10); auch Lk. 4_{17} hat das B. Jes. eine Rolle für sich.

Die Paarung von Dodekapropheton und Jesaia in LXX und Mischna beruht zwar durchaus nicht auf literaturgeschichtlicher Tradition oder Einsicht, hat aber doch manches für sich. Jene beiden Bücher sind mit einander viel enger verwandt als mit dem anderen Paar, Jeremia und Hesekiel. Diese beiden sind einheitlicher Art, wollen es wenigstens sein, jene beiden sind Sammelschriften. Unter sich sind sie darin verschieden, daß in das Zwölfprophetenbuch lauter Schriften aufgenommen sind, deren Verfasser man kannte, in das B. Jesaia dagegen, natürlich den Namen Jesaia ausgenommen, nur anonyme Schriften. Die Folge ist gewesen, daß man sich gewöhnte, die anonymen Schriften dem Jesaia selber zuzuschreiben, ähnlich wie man den Pentateuch von Mose, die große Mehrzahl der Psalmen von David, die Weisheitsschriften von Salomo ableitete. Die späteren Juden hatten kein literarisches Interesse; da doch alle Weisagung von Gott eingegeben wird und nur ihm angehört, so kam auf die menschliche Person, dem er sie eingab, nicht viel an. Ohnehin ist ihnen der Begriff des Schriftstellers, seiner Ehren, Rechte und Pflichten, eigentlich niemals aufgegangen, auch die Namen ihrer Historiker und Dichter waren ihnen vollkommen gleichgültig. Es ist ein kulturgeschichtlicher Mißgriff, unsere literarischen Anschauungen auf die israelitisch-jüdische Literatur zu übertragen: das tun aber diejenigen, die sich darauf verbeißen, Jesaia für den Autor des Buches Jes. oder Mose für den des Pentateuchs deshalb zu halten, weil die späteren Juden sie dafür hielten; diese Juden würden über den Eifer, mit dem die „Echtheitsfragen" in den letzten beiden Jahrhunderten ausgefochten sind, erstaunt gewesen sein und den Sinn und Nutzen solcher Kämpfe gar nicht begriffen haben.

Zu dem Schrifttum, das im Buch Jes. (und im Zwölfprophetenbuch) zusammengestellt ist, haben mehr als sechs Jahrhunderte beigesteuert; das Älteste stammt aus der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts, das letzte Wort mag im Anfang des ersten Jahrhunderts vor Chr. geschrieben sein. Die Sammlung des Buches darf man sich nicht als einmaligen Akt denken; man muß sich die Vorstellung abgewöhnen, daß einmal Jesaia selber oder irgend ein alter oder junger Schriftsteller den Gedanken bekommen und ausgeführt habe, die bis dahin zerstreuten Schriften zu dem jetzigen Buch Jes. zusammenzustellen, selbst wenn man die Möglichkeit offen läßt, daß dann später noch Einiges hinzugekommen sei. Vielmehr ist das Buch ganz langsam gewachsen, und es ist nicht alles auf Einem Stamm gewachsen; die meisten der jetzt in der Sammlung vertretenen Autoren, ja sogar mehrere Sammler haben es sich nicht träumen lassen, daß sie für ein einstiges Buch Jes. tätig waren. Den ersten Kern dieses Buches hat wohl Jesaia selber geschaffen, indem er ab und an prophetische Reden und Gedichte in kleinen Büchlein vereinigte; ferner scheint er zu der Bewegung, die schließlich zur Entstehung unseres Jesaiabuches führte, dadurch einen Anstoß gegeben zu haben, daß er nach c. 8_{16} seine Jünger zu Hütern seiner „Bezeugung und Weisung" einsetzte und sie damit wenigstens indirekt anregte, für die Sammlung und Erhaltung der noch aufzutreibenden Schriftstücke des großen Meisters Sorge zu tragen. Wann zum ersten Mal etwas wie ein Buch Jesaia ins Leben trat und wie es aussah, darüber wissen wir nichts; nur das ist wahrscheinlich, daß es nicht alles enthielt, was der Prophet geschrieben hat, weil sein Nachlaß zersplittert und zum Teil auch verloren gegangen war. Manches ist auch ohne Zweifel schon früh in fremde Zusammenhänge aufgenommen, und je später neue Sammlungen veranstaltet wurden, desto gewisser wurden auch, bewußt und unbewußt, jesaianische und nichtjesaianische Erzeugnisse miteinander verbunden. Zum Stillstand ist wohl diese Bewegung erst in der Zeit der Königin Salome (78–69 v. Chr.), der goldenen Zeit der Pharisäer und Schriftgelehrten, gekommen, wo auch andere alttestamentl. Bücher ihren Abschluß gefunden zu haben scheinen. Im ersten christl. Jahrhundert haben dann die jüdischen Gelehrten den jetzigen Text, das sog. Ktib, hergestellt. Leider hat dieser offizielle Text den Untergang aller übrigen Handschriften herbeigeführt und uns damit des besten Hülfsmittels beraubt, dem wirklichen Urtext durch Vergleichung alter Varianten näher zu kommen. Einen unzureichenden, aber trotzdem äußerst wichtigen Ersatz für das Verlorene bietet die LXX, die älter ist als unser hebräischer Text, aber freilich auch Fehler genug hat. Selbst der Anfänger sollte niemals das A. T. ohne die LXX lesen.

Zur Feststellung der einzelnen kleineren und größeren Sammlungen, aus denen schließlich unser Buch Jesaia erwuchs, sind wir fast allein auf die Ergebnisse der inneren Kritik angewiesen, denn die wenigen zufälligen Notizen in anderen Schriften liefern nur geringe Ausbeute. Aus dem Prolog zum Siraciden ergibt sich, daß um 132 v. Chr. das Gesetz und die Propheten vorhanden waren, aber daraus folgt nichts über die damalige Gestalt der προφητεῖαι und speziell des Buches Jes. Die etwa um die Zeit von Christi Geburt geschriebene Stelle II. Makk. 2_{13} f., die dem Judas Makkabäus Verdienste um die „heilige Bibliothek" zuschreibt, mag beweisen, daß man um das späte Zustandekommen der Sammlungen wußte, zeigt aber auch, daß damals der Kanon noch anders aussah als jetzt. Wichtiger sind ein paar andere Notizen, die im Folgenden verwertet werden sollen.

2. Im 3. Jahrh. vor Chr. zitiert der Chroniker (II. Chr. 36_{22} f. = Esra

1_{1-3}) die deuterojesaianische Verheißung, daß Cyrus den Tempel bauen lassen werde (Jes. 44_{28}), als ein Wort des Jeremia, hält also c. 40–66 oder einen Teil davon für jeremianisch. Daraus folgt, daß um diese Zeit Jes. 40–66 noch nicht zum Buch Jes. gehörte, sondern der ausgebreiteten jeremianischen Literatur zugerechnet wurde. Übrigens haben nicht einmal die späteren Sammler, die jenen Komplex mit dem B. Jes. vereinigten, eine Bemerkung über Jesaias Anteil an ihm hinzugefügt und ihn dadurch indirekt als nur äußerlich angeheftet gekennzeichnet. Das eigentliche Jesaiabuch geht also nur bis c. 39.

Aber auch Jes. 1–39 war damals noch nicht in der jetzigen Verfassung. Der Chroniker kennt zwar die Kap. 36–39, sieht sie auch als jesaianisch an, zitiert sie aber II. Chr. 32_{32} nicht aus einem Jesaiabuch, sondern aus dem „Buch der Könige von Juda und Israel". Unfehlbar würde er ein Jesaiabuch als Quelle genannt haben, wenn er gekonnt hätte, denn er empfindet seine Abhängigkeit von den Bb. Samuelis und Könige offenbar als lästig, statt deren er, so oft er kann, sekundäre Quellenschriften zitiert. Standen aber zu seiner Zeit Jes. 36–39 noch nicht in einem Buch Jesaia, so haben auch c. 1–35 damals noch nicht ihre jetzige Form und Vollständigkeit gehabt, denn aller Wahrscheinlichkeit nach sind c. 36–39 von demselben Manne ins B. Jes. herübergenommen, der auch c. 1–35 aus älteren Sammlungen zusammenstellte. Dieser Hauptredaktor des Jesaiabuchs c. 1–39 hat darum noch immer nicht die letzte Hand an das Buch gelegt, hat doch seine eigene Arbeit an c. 36–39 noch wieder Zusätze erhalten (s. zu $38_{10-20.\ 21}$ f.). So wissen wir auch nicht, ob er, der nach dem Chroniker gelebt haben muß, schon die sämtlichen ersten 39 Kap. besaß.

3. In JSir 48_{23-25} heißt es, daß Jesaia die Jes. 38 berichtete wunderbare Heilung des Hiskia bewirkt und daß er die Trauernden Zions getröstet und die letzten Dinge vorhergesagt habe. Diese Stelle bezeichnet Jes. 40–66 als jesaianisch und scheint auch die Verbindung dieser Kap. mit c. 36–39 vorauszusetzen, zeigt also, daß in dem Jahrh. zwischen dem Chroniker und dem Siraciden das werdende Jesaiabuch bedeutende Fortschritte gemacht hat, angenommen, daß der hymnus patrum JSir 44 ff. wirklich vom Siraciden verfaßt ist und daß seine Meinung in den ersten Dezennien des 2. Jahrh. v. Chr. die allgemein herrschende war. Aber wie viel von c. 36–66 und was sonst noch in diesem Jesaiabuch enthalten war, darüber sagt die Stelle nichts; es steht nichts der Annahme im Wege, daß manches Stück im jetzigen B. Jes. damals noch gar nicht geschrieben war.

4. Wegen der Stellung des Chronikers zur Sache lassen wir c. 40–66 und c. 36–39 vorläufig bei Seite und analysieren c. 1–35 für sich allein. Diese Kapitel zerfallen von selbst in drei Gruppen infolge der Erscheinung, daß c. 13–23 nicht blos zu Anfang eine eigene Überschrift mit dem Namen und Vatersnamen des Propheten besitzen, sondern auch die einzelnen Stücke mit dem Worte מַשָּׂא überschreiben, was sich sonst (mit Ausnahme von 30_6) nirgends im B. Jes. findet. Diese Kapitel müssen also für sich gesammelt sein und haben sehr wahrscheinlich eine Zeit lang als selbständiges Buch existiert, zu dem vermutlich auch 30_6 f. gehörte. Ebenso haben c. 1–12 eine besondere, nur für sie bestimmte Überschrift in 1_1 und einen Epilog in c. 12, sind daher gleichfalls einmal ein besonderes Jesaiabuch gewesen, haben aber jedenfalls als Sammlung ihre eigene Entstehungsgeschichte. Nur die dritte Gruppe, c. 24–35, hat ohne Überschrift und Schluß einen weniger abgeschlossenen Charakter; die kleineren Schriften, die sie umfaßt, scheinen zunächst

ein Sonderdasein geführt zu haben und erst in dem Augenblick zusammengestellt zu sein, als die ganze Sammlung c. 1–35 oder 1–39 oder 1–66 geschaffen wurde.

5. Der Reihenfolge dieser drei Teile liegt schwerlich ein tieferer Gedanke zu Grunde, doch ist sie auch nicht zufällig. K. 1–12 enthält das „Gesicht Jesaias über Juda und Jerusalem", das nach der Meinung des Sammlers und nach dem Eindruck, den z. B. c. 6–9 tatsächlich auf ihn machen mußte, sich mehr an zeitgeschichtliche Anlässe anschließt als c. 24–35 und sich hauptsächlich mit Juda beschäftigt. Die zweite Sammlung c. 13–23 betrifft die fremden Völker. Die Gruppe c. 24–35 ist wesentlich eschatologischen Charakters. Das ist nun dieselbe Anordnung, die wir auch in dem griechischen B. Jeremia, besonders deutlich aber im B. Hesekiel antreffen. Der Urheber dieser Dreiteilung ist Hesekiel, ihm hat der Mann nachgeahmt, dem wir die jetzige Gestalt von c. 1–35 verdanken.

6. Bis jetzt hätten wir folgende Akte in der Entstehungsgeschichte des B. Jesaia zu verzeichnen: 1. die Sammlung von a) c. 1–12, b) c. 13–23; 2. die Verbindung der drei Gruppen c. 1–12, 13–23 und 24–35 und ihre Abschließung durch die geschichtlichen Nachträge c. 36–39; 3. die Anfügung von c. 40–66. Selbstverständlich können mehrere Akte auf ein und denselben Urheber zurückgehen, aber auch das Umgekehrte ist möglich, daß nämlich jeder einzelne Akt eine weitläufige Geschichte für sich hat. Es ist sogar wahrscheinlich, daß die Entstehungsgeschichte des Buches viel komplizierter war, als sich bis jetzt zeigte, denn auch die bisher erwähnten Sammlungen haben jede ihre eigene Vorgeschichte.

b) Das Jesaiabuch c. 1–12.

7. Der Sammler von c. 1–12 hat keine freie Verfügung mehr über die einzelnen kleinen Stücke seines Buches gehabt, sodaß er sie nach eigenem Gutdünken, etwa nach chronologischen oder sachlichen Gesichtspunkten oder nach Stichworten hätte anordnen können, vielmehr fand er schon ältere kleine Sammlungen vor, deren selbständige Dispositionen er respektierte und die er auch in unbedeutenden Einzelheiten unangetastet ließ. Denn sonst hätte er z. B. c. $5_{25}-30$ mit c. 9_7-10_4, ferner c. 5_{15}f. mit c. 2_5ff. verbunden, er hätte die Überschrift c. 2_1 weggelassen und c. 6 an den Anfang seiner Sammlung gestellt. Die älteren Büchlein, die er vorfand, hatten, wie es scheint, bereits eine solche Geschlossenheit und wohl auch in einem größeren Publikum eine solche Verbreitung und Autorität, daß er sie nicht in ihre Bestandteile auflösen und daraus ein neues Ganzes mit neuer Disposition aufbauen mochte, sondern es vorzog, sie einfach an einander zu reihen. Wie er zu der gegenwärtigen Reihenfolge kam, das wird erst erkennbar, wenn man den Inhalt der einzelnen Büchlein näher betrachtet.

8. Am deutlichsten gibt sich c. 2–4, von dem vorläufig c. 2_2-4 bei Seite zu lassen ist, als ein älteres selbständiges Jesaiabüchlein zu erkennen. Es hat eine eigene Überschrift, die besonders dadurch, daß dem Prophetennamen der Vatersname beigesetzt ist, das Vorhergehen anderer Stücke ausschließt, und eine Disposition, deren Absichtlichkeit schon daraus erhellt, daß der Sammler dieses Büchleins, um einen Abschluß zu gewinnen, den Schluß c. 4_2-6 selbst verfaßt hat. Dieser Schluß enthält die tröstliche Weissagung über die herrliche Zukunft Judas und Jerusalems, wie man sich diese in den letzten Jahrhh. v. Chr. vorstellt; ihm gegenüber steht der Anfang des Büchleins mit der Drohung vom Tage Jahves; die Mitte nimmt die Motivierung der Drohung und die, allerdings mehr indirekte, Vermittlung der Verheißung

ein. Schon die schlechte Erhaltung des Textes und seine Vermehrung mit zahlreichen Glossen und größeren Zusätzen könnte für das relative Alter dieses Büchleins zu sprechen scheinen, entschiedener spricht dafür ein anderer Umstand. Die kleine Dichtung c. 2_{2-4} gehört nämlich diesem Büchlein ursprünglich nicht an, weil sie an verkehrter Stelle steht, am Anfang statt am Schluß, und daher mit ihrer Fortsetzung so hart zusammenstößt, daß sich beide gar nicht in einem Atem lesen lassen; sie muß also erst später am jetzigen Ort eingesetzt sein. Das ist aber in einer Zeit geschehen, wo das Büchlein Mich. 4. 5, das jene Dichtung in c. 4_{1-4} ebenfalls enthält und zwar ebenfalls als nachträglichen Einsatz, noch nicht gesammelt oder wenigstens nicht allgemein verbreitet war, wo die sammelnden Schriftgelehrten noch keine rechte Übersicht über das gesamte Material besaßen und noch mehr isoliert und auf eigene Hand arbeiteten. Ist also c. 2_{2-4} verhältnismäßig früh beigeschrieben, so muß natürlich c. 2–4 noch älter sein. Daraus folgt freilich nicht einmal, daß das Büchlein vor dem 2. Jahrh. entstanden ist; immerhin findet sich keine Anspielung auf die syrische Religionsnot darin.

9. Dieselbe Disposition wie c. 2–4 befolgt die Sammlung c. **6,1–9,6**: zuerst die Drohung, zuletzt die Verheißung, in der Mitte die Motivierung der ersteren und die Vorbereitung der letzteren. Die Überschrift wird ersetzt durch die mit Datum versehene Einleitung des Propheten selber, und die Verheißung läuft c. 9_6 in einen passenden, feierlichen Abschluß des Ganzen aus. Ein einheitliches Gepräge wird dieser Sammlung durch das Vorwalten der erzählenden Form gegeben. Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt ihr ein älteres von Jesaia selbst redigiertes Buch zu Grunde (s. unten § 26 ff.), das jetzt jedoch teils verstümmelt, teils vermehrt ist. Über die Lebzeit des Sammlers, der sich in c. 7_{21}ff. als schlechten Stilisten zeigt, ist nichts Genaueres zu sagen, doch kann er nicht alt sein, da er c. 7_1 aus II. Reg. entlehnt; s. weiter zu c. 8_{19}f. $_{23}$b.

10. Endlich enthält auch die Sammlung c. **9,7–11,16** zuerst die motivierte Drohung, dann die ausführlich vorbereitete Verheißung; c. 9_7 bildet mit dem „Senden des Wortes" einen passenden Eingang, und für den Abschluß hat der Sammler in eigenen Zusätzen c. 11_{9-16} gesorgt. Wegen der unzweideutigen Hinweisungen auf Syrien und der Hoffnung auf Unterjochung der Philister und Moabiter darf man den Sammler gewiß nicht vor die makkabäischen Erfolge setzen.

11. Die kürzeren Sammlungen c. **1** und c. **5** sind weniger vollständig, da ihnen die Verheißung fehlt; und obwohl sie, wie das B. Obadja zeigt, trotz ihrer Kürze als selbständige Schriftchen existiert haben könnten, hat man doch weniger Mut dies anzunehmen, weil sie auch keine Überschrift haben. Der Ordner von c. 5 hat c. 2–4 und c. $9_7–11_{16}$ entweder nicht besessen oder als unantastbare Bücher besessen, weil ihm nicht entgehen konnte, daß c. 5_{15}f. nach c. 2 und v. 25 ff. nach c. 9_7ff. gehört. Die Frage, wie sich etwa im 2. Jahrh. noch zerstreute Jesaiareden finden und vereinigen ließen, beantworten wir dahin, daß wir noch heute mit geringer Mühe aus c. 36–39 ein Kapitel Jesaiareden zusammenstellen könnten; außerdem legt c. 5_{25-30} die Vermutung nahe, daß sich einzelne Stücke einfach infolge materieller Beschädigungen zermürbter Papyrusrollen von größeren Zusammenhängen abgelöst haben und später mit fremden Zusammenhängen verbunden worden sind. So ist dem Anschein nach vor c. 7 ein Blatt oder mehrere verloren gegangen.

12. Die Reihenfolge, in der der Redaktor von c. 1–12 die Sammlungen mit einander verband, ist wahrscheinlich als chronologische gemeint, wenn auch nicht ge-

rade in unserem Sinne. Jesaia, den er sich ähnlich einem Daniel oder Henoch vorgestellt haben dürfte, weissagt τὰ ἔσχατα JSir. 48$_{25}$ff.; das „Gesicht Jesaias" (c. 1$_1$) enthüllt zuerst die nähere, dann die entferntere Zukunft. Daher gehört c. 11 ans Ende und mit ihm das Büchlein, zu dem es gehört (9$_7$–11$_{16}$). K. 7$_{10}$ff. 9$_1$ff. muß vorhergehen, weil hier erst (nach der Auffassung des Sammlers) die Geburt des Messias geweissagt wird, dessen Regiment c. 11 schildert. K. 2–4 muß noch weiter nach vorn, weil dort vom Messias noch nicht oder, wenn der Redaktor ihn unter dem צֶמַח יהוה verstanden haben sollte, erst in verhüllter Weise geredet wird, auch der „Tag Jahves" c. 2$_{12}$ff. auftritt, dessen Nennung und Beschreibung in einer Visionenreihe selbstverständlich den Anfang bilden mußte. Da außerdem der Redaktor weiß, daß Jesaia von Usia bis Hiskia geweissagt hat, so war die Begegnung mit Ahas (c. 7) in die Mitte, dagegen c. 10$_5$ff., wo der Kampf zwischen Hiskia und Sanherib deutlich genug den Hintergrund der Rede bildet, ans Ende zu setzen; was vor c. 6 steht, wird der Sammler in die Zeit des Usia (und Jotham) verlegt haben (c. 1$_1$). K. 5 mag ihm a potiori als passender Anhang zu c. 2. 3 erschienen sein; c. 1$_2$ff. eignete sich wegen seines Anfangs vortrefflich zum Kopf des ganzen Buches. Wegen der Umsicht, mit der der Redaktor verfährt, und wegen der Zurückhaltung, mit der er z. B. c. 2$_1$ stehen läßt und die eigene Überschrift c. 1$_1$ nicht etwa, wie Hes. 1$_2$f. vgl. Hos. 1$_1$ geschehen, mit jesaianischen Worten verkettet, muß man ihn möglichst spät ansetzen; dasselbe ergibt sich daraus, daß sein Epilog c. 12 ein Mosaik aus jungen Dichtungen ist und zugleich an solche in c. 24–27 eingesetzte Dichtungen erinnert, die mindestens bis hart an die Grenze des 1. Jahrh.s herabgehen.

c) Das Jesaiabuch c. 13–23.

13. Von anderer Hand ist das Buch c. 13–23 zusammengestellt. Die Selbständigkeit dieses Buches geht hervor aus den Überschriften mit dem Worte מַשָּׂא, ferner aus dem Umstand, daß dem Namen Jesaia im Anfange der Vatersname beigefügt ist, endlich daraus, daß die beiden namenlosen, also erst nachträglich eingesetzten Stücke c. 14$_{24}$–$_{27}$ und c. 17$_{12}$–18$_7$ an ihre jetzige Stelle, überhaupt in c. 13–23 gar nicht hätten geraten können, wenn ihr Einsetzer ein anderes Buch als c. 13 ff. zur Verfügung gehabt hätte. So wenig wie c. 1–12 ist auch c. 13ff. freihändig geordnet, vielmehr liegen auch hier ältere Sammlungen zu Grunde. Das Buch enthält nämlich elf oder, da wahrscheinlich c. 30$_{6.7}$ ursprünglich neben c. 21 f. gestanden hat, zwölf überschriebene Orakel, von denen die mittleren zehn zwei ältere Sammlungen vertreten.

14. Die voranstehende Fünfzahl c. **14, 28–20, 6** (excl. c. 17$_{12}$–18$_7$) betrifft nach den Überschriften die Völker Philistäa, Moab, Aram, Ägypten und Kusch. Die Orakel haben sachliche Überschriften oder Einleitungen, das erste und das letzte sind genau datiert und so gewissermaßen die Klammern für das Ganze. Doch scheint ihre Reihenfolge nach dem geographischen Gesichtspunkt der Nachbarschaft angeordnet zu sein, der nächste Nachbar kommt zuerst daran, der entfernteste zuletzt; ähnlich sind in Jdc. 3–12 die Erzählungen ursprünglich nach der geographischen Reihenfolge der Stämme geordnet. Der Sammler hat vermutlich die Sammlung der jeremianischen Heidenorakel noch nicht gekannt, weil er sonst wohl das Orakel über Moab nicht aufgenommen hätte, das er wahrscheinlich selber in die gegenwärtige Form gebracht hat. Wegen dieses Orakels, besonders aber wegen der zweiten Hälfte

von c. 19 kann der Sammler erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh.s vor Chr. gelebt haben.

15. Eine zweite, sehr verschiedene Fünfzahl erhalten wir in c. **21. 22. 30, 6. 7.** Die Überschriften dieser meist kurzen Orakel charakterisieren sich durch die eigentümliche Verwendung von rätselhaft klingenden Stichworten. Da der wahrscheinlich sehr junge Zusatz c. 21_{16}f., weil offenbar von derselben Hand verfaßt wie c. 16_{13}f., dem Sammler dieses Büchleins schwerlich angehört, im übrigen aber die fünf Orakel mit Ausnahme des Schlusses von c. 22 sämtlich jesaianisch oder exilisch sind, so könnte diese Sammlung verhältnismäßig alt sein. Dann mag ihr Sammler mit dem Gebrauch des Wortes מַשָּׂא vorangegangen sein. In Jer. 23_{33}ff., einer allerdings jungen Stelle, wird der Gebrauch dieses Wortes untersagt: je später wir den Sammler von Jes. 21 f. ansetzen, desto schwieriger ist seine Nichtachtung dieser Stelle auf Unkenntnis zurückzuführen.

16. Der Redaktor, der die kleinen Sammlungen c. 14_{28} – 20_{6} und c. 21 f. mit einander verband, setzte außerdem noch zwei längere überschriebene Stücke hinzu. An den Anfang stellte er das Orakel über Babel c. 13_{1} – 14_{23}, das neben c. 21_{1} – $_{10}$, an den Schluß das Orakel über Tyrus c. 23, das neben c. 17_{1} – $_{11}$ zu stellen gewesen wäre, wenn sie den älteren Sammlungen angehört hätten. Beide Orakel sind selbst wieder zusammengesetzt und zwar durch sehr junge Hände.

17. Endlich sind, aber nicht von der Hand des Redaktors, die unbenannten Stücke c. 14_{24} – $_{27}$ und c. 17_{12} – 18_{7} diesem Jesaiabuch einverleibt, in das sie wegen ihres Inhalts nicht hineingehören. Warum sie an ihren jetzigen Ort gestellt sind, ist schwer zu sagen; vielleicht fand ihr Einsetzer hier zufällig einen freien Platz. Auch die Vermehrungen von c. 22 mögen erst einer letzten Hand zu verdanken sein.

18. Schon wegen der späten Entstehung der Sammlung c. 14_{28} – 20_{6} muß der Redaktor von c. 13 – 23 sehr spät gelebt haben. Hat er, wie es wahrscheinlich ist, die Zusätze c. 16_{13}f. und c. 21_{16}f. verfaßt, so werden wir damit in die Zeit des Alexander Jannäus (104 – 78 v. Chr.) hinabgeführt. Aber auch wenn man diese Zusätze nicht in Anrechnung bringt, so werden wir doch durch c. 19_{16}ff. in die zweite Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. gewiesen. Ohnehin wird die Redaktion von c. 13 – 23 eher später denn früher als die von c. 1 – 12 sein. Freilich braucht, wenn die eine Arbeit die andere anregte, der Zeitabstand nur nach Monaten zu zählen. Daß diejenige Arbeit, die den gegenwärtigen Zustand unseres Kanons hervorgebracht hat, erst in der ersten Hälfte des letzten Jahrh.s vor Chr. geschehen ist, wird auch durch diese Ergebnisse bestätigt. Nicht weniger durch die Betrachtung der Gruppe c. 24 – 35.

d) Die Gruppe c. 24 – 35.

19. Diese dritte Gruppe bietet keine Anzeichen, daß sie als Ganzes einmal ein selbständiges Buch war, wohl aber scheinen ihre Teile c. 24 – 27, c. 28 – 33 und c. 34. 35 einmal als selbständige Schriften existiert zu haben. In ihre jetzige Verbindung und an den gegenwärtigen Ort sind sie vielleicht erst durch den Schriftgelehrten gebracht, der unter Hinzufügung von c. 36 – 39 das ganze Buch c. 1 – 39 abschloß, dessen eschatologischen Teil sie bilden (§ 5).

20. Das Büchlein c. **24 – 27** ist eine durchaus selbständige Schrift, die weder sich selbst für jesaianisch ausgibt, noch von denen, die sie durch Zusätze vermehrt haben, dafür angesehen worden ist. Eingesetzt sind, abgesehen von kleineren Zu-

sätzen, die vier Psalmen c. 25₁–₅; c. 25₉–₁₁; c. 26₁–₁₉ (mit c. 25₁₂), c. 27₂–₅, die ebenso eingeführt werden wie die beiden Dichtungen in c. 12, zum Teil sich auch mit ihnen berühren, sodaß ein Zusammenhang zwischen ihnen und c. 12 wenigstens möglich ist. Hat wirklich der Redaktor von c. 1–12 dies Büchlein gekannt, so mag er es seiner Sammlung nicht einverleibt haben, weil er um seinen nichtjesaianischen Ursprung wußte. Denn das Büchlein ist wahrscheinlich um 128 v. Chr. entstanden, als Antiochus Sidetes Jerusalem verwüstet hatte und selber von den Parthern getötet war, ist auch in seiner ganzen Haltung und Theologie dem B. Henoch und der neutestamentlichen Apokalypse näher verwandt als den meisten alttestamentlichen Prophetien. Die eingesetzten Psalmen aber sind noch jünger und, soweit man ihre Abfassungszeit erkennen kann, erst nahe vor dem Ende des 2. Jahrh.s entstanden.

21. Das Buch c. **28–33** wird zusammengehalten durch sechs הוי (c. 28₁. 29₁. 29₁₅. 30₁. 31₁. 33₁), mit denen das הן c. 32₁ auf gleicher Linie stehen mag. Die Grundlage zu diesem Buch scheint Jesaia selber geliefert zu haben (s. § 26 ff.), doch hat der Redaktor außer dem jungen c. 33 mit großer Freiheit von seinem Eigenen hinzugetan und dadurch gezeigt, daß er mit seiner Arbeit weniger den Zweck, die Entstehung eines „Kanons" zu befördern, als jenes praktische Ziel verfolgte, um des willen so viele Apokalypsen in und seit dem 2. Jahrh. v. Chr. geschrieben wurden: die Juden durch den Hinweis auf die nahe Wendung aller Dinge zum Ausharren zu ermutigen. Besonders der erste dieser Einsätze (c. 28₅f.) zeigt eine nähere Verwandtschaft mit der Redaktorenarbeit c. 4₂–₆, die freilich auf Nachahmung beruhen kann. Wegen dieser Einsätze und wegen der Dichtung c. 33, die etwa um 162 v. Chr. verfaßt ist, kann dies Büchlein nicht vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrh.s entstanden sein.

22. Die Dichtung c. **34. 35** muß, weil sie Edom bedroht, noch vor der Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus geschrieben sein, aber wohl nicht sehr viel früher. Sie setzt die Eschatologie der spätesten Zeit als bekannt voraus und verrät sich besonders in c. 34₁₆ als ein Produkt der Schriftgelehrsamkeit, das im Zusammenhang mit dem heiligen prophetischen Schrifttum gelesen sein will, aus dem es durch eine wunderliche Exegese in ähnlicher Weise hervorgegangen ist, wie der historische Midrasch (Übersetzung von ἱστορία) aus den Geschichtsbüchern. So stellt sich also auch die Gruppe c. 24–35 als sehr jung heraus.

e) Kap. 36–39.

23. Die geschichtlichen Zusätze c. **36–39**, verschiedenen Quellen entnommen (s. § 34), sind wahrscheinlich vom Redaktor der Königsbücher zusammengestellt, also nicht zu dem Zweck, dem B. Jesaia einverleibt zu werden. Letzteres ist möglicher Weise schon zur Zeit des Siraciden (s. jedoch § 3), aber erst nach der Zeit des Chronikers geschehen (s. § 2) und hat zu einem vorläufigen, aber nicht zum endgültigen Abschluß des Jesaiabuchs geführt. Denn wenn sogar in c. 36–39 nachträglich noch mindestens c. 38₂₁f. eingesetzt worden ist, so wird erst recht das, was c. 36 vorherging, umfangreiche Vermehrungen erfahren haben. Es ist möglich, daß das durch c. 36–39 abzuschließende Jesaiabuch außer diesen Kapiteln nicht viel mehr als solche Stücke enthalten hat, die mehr historischen Charakter oder doch historische Einleitungen haben wie etwa c. 6₁–9₆ (excl. die jüngeren Zusätze), c. 20, ferner c. 3₁₆–4₁. 14₂₈–₃₂. 29₁₈f. Denn es scheint, daß in älterer Zeit mehr

biographisch gehaltene Prophetenbücher und Sammlungen des reinen Wortes neben einander hergingen und erst später mit einander vereinigt wurden, wie das besonders deutlich ist bei dem von Jeremia und Baruch zusammengestellten Buch der jeremianischen Prophetien und Baruchs Jeremiabiographie und vielleicht auch beim B. Amos angenommen werden muß. Das große Publikum war wohl überhaupt mehr empfänglich für die Prophetenlegende als für das reine Wort. Jedenfalls aber hat derjenige, der den cc. 36–39 ihre jetzige Stelle anwies, nicht darauf gerechnet, daß nachher noch c. 40–66 hinzukommen sollten.

f) Kap. 40–66.

24. Ob diese c. **40–66** zur Zeit des Chronikers schon ein Ganzes bildeten, das läßt sich aus seinem Zitat (s. § 2) nicht ersehen; dagegen wird JSir. 48$_{24}$f. auf Stellen des Deuterojesaia und des Tritojesaia angespielt und damit wohl die Vereinigung beider Schriftsteller wahrscheinlich gemacht. Das Ganze war vermutlich in drei Volumina eingeteilt, nämlich in c. 40–48, c. 49–57, c. 58–66; denn c. 48$_{22}$, aus c. 57$_{21}$ entlehnt, scheint von dem Vereiniger beigesetzt zu sein, um dem ersten Drittel einen ähnlichen Abschluß zu geben wie dem zweiten und dritten und dadurch die Zusammengehörigkeit der drei Teile zu markieren. Der Redaktor von c. 40–66, der hin und wieder eigene oder fremde Zusätze (die größeren sind c. 42$_{5}$–$_{7}$. 44$_{9}$–$_{20}$. 46$_{6}$–$_{8}$, manches in c. 48, ferner c. 49$_{22}$–50$_{3}$. 50$_{10}$f., 52$_{3}$–$_{6}$. 58$_{13}$f. 59$_{5}$–$_{8}$. 66$_{23}$f.) aufgenommen hat, gehört eben wegen dieser Zusätze den letzten Jahrhunderten an, wenn auch einzelnes erst nach ihm eingesetzt sein mag. Von ihm abgesehen, haben wir in c. 40–66 drei Schriftsteller zu unterscheiden.

25. Der älteste von ihnen ist der sog. Deuterojesaia, der Vf. von c. **40–55** excl. die späteren Einsätze. Er schreibt um rund 540 v. Chr., wahrscheinlich in einem am Libanon, etwa in Phönizien gelegenen Ort. Jünger und jedenfalls nachexilisch sind die Ebed-Jahve-Lieder c. **42, 1–4. 49, 1–6. 50, 4–9. 52, 13–53, 12,** die ohne Zweifel von Einem Dichter abstammen und wohl nur einen Teil seiner Gedichte bilden, mögen die nicht aufgenommenen früh verloren gegangen sein oder sich wegen zu persönlicher Haltung nicht zur Aufnahme in die Prophetenschrift geeignet haben. Wahrscheinlich sind diese Lieder älter als die dritte Schrift c. **56–66,** die sich nach Form und Inhalt als Erzeugnis eines einzigen Schriftstellers ausweist, den wir der Kürze halber Tritojesaia nennen. Die beiden Hälften dieser Schrift, c. 56–60 und c. 61–66, sind vielleicht durch den Redaktor von c. 40–66 umgestellt. Geschrieben ist sie kurz vor der Wirksamkeit des Nehemia und zwar in Jerusalem.

Ist JSir. 48$_{23}$ff. wirklich von dem Siraciden, also um rund 200 v. Chr. verfaßt, so mögen damals Deutero- und Tritojesaia mit einander und vielleicht auch mit dem § 23 besprochenen älteren, noch wenig umfangreichen Jesaiabuch verbunden gewesen sein. Ein kanonisches Jesaiabuch war damit noch nicht geschaffen; neben ihm gingen her oder wurden erst später veranstaltet zahlreiche kleinere Sammlungen; ja manches, z. B. c. 19$_{16}$ff., c. 33–35, c. 24–27 und die Ergänzungen der Sammler, war damals noch nicht einmal geschrieben.

II. Chronologische Übersicht über die Schriftsteller und Schriftstücke des Jesaiabuches.

a) Jesaia ben Amoz.

26. Nach dieser vorläufigen Zerlegung des Jesaiabuches, die hauptsächlich den Spuren nachging, die die Tätigkeit der Sammler hinterlassen hat, versuchen wir eine Übersicht über die Schriftsteller und Schriftstücke zu geben, die in diesem Sammelbuch der Anonymi mit Jesaia vereinigt sind. Auf Kritik im Einzelnen, die mit der Exegese verbunden bleiben muß, können wir uns dabei nicht einlassen, ebenso wenig auf ein Kapitel über das Prophetentum und seine Geschichte, das in die ATl. Theologie gehört. Unsere Aufgabe hat wesentlich literaturgeschichtlichen Charakter. Der älteste Schriftsteller ist

Jesaia (vollständig ישעיהו, abgekürzt ישעיה, „Heil Jahves") selber, dessen prophetische Wirksamkeit wir hier durch vierzig Jahr verfolgen. Er war Sohn eines uns unbekannten Amoz (אמוץ), den nur spätere Unwissenheit mit dem Propheten Amos (עמוס) verwechseln konnte, Jerusalemit, von vornehmem Stande (s. zu c. 7_3. 8_2) und aristokratischer Erziehung (s. zu c. 3_5ff.), Mann Eines Weibes (c. 8_3) und Vater mehrerer Söhne, denen er prophetische Namen, Wahrzeichen der Zukunft, gab (c. 7_3. $8_{3.18}$). Im Todesjahr des Usia, um 740, am Königstempel zum Prophetenamt berufen (c. 6), zu dem ihn schon frühere Erfahrungen mochten vorbereitet haben (s. zu c. 2_{17}), wirkte er unter Jotham, Ahas und Hiskia und erlebte den Einfall der Syrer und Israeliten in Juda (um 734) und Ahas' Unterwerfung unter Assur, den Untergang Samarias (722), die Züchtigung der Philister durch den Feldherrn Sargons (711 s. c. 20), endlich die Invasion Sanheribs (701) mit deren politischer Vorgeschichte. Er ist ein religiöser Politiker, mächtig schon von Anfang an, mit den Königen, in denen er die Nachkommen Davids ehrt, und ihren Großen (c. 22_{15}ff.) auf gleichem Fuß verkehrend. Sein Verlangen, daß man aller weltlichen Politik entsagen und sich den Beschlüssen Jahves über die Zukunft „glaubend" unterwerfen solle, stößt beim Königshause auf furchtsames Ablehnen und Ausweichen (7_{18}. 30_1ff.), bei den Volksführern auf Spott (28_7ff.), niemals freilich, wie bei Jeremia, auf Versuche, den lästigen Mahner gewaltsam unschädlich zu machen; zuletzt hat dennoch nach c. 37 sein Glaubensmut den in seiner Politik gänzlich gescheiterten König Hiskia retten müssen. Auch die Menge ist nicht geneigt, seinen Reden stand zu halten (s. zu c. 5_1-_7. 22_1ff. 30_8ff.), denn er kündigt von Anfang an den gänzlichen Untergang nicht blos Nordisraels, sondern auch Judas an und verspricht nur einem kleinen Rest die Rettung und die Teilnahme an der herrlich von ihm geschilderten messianischen Zeit. Er fühlt sich wie am Vorabend des jüngsten Tages, dem er mit tiefer Trauer über das Geschick seines Volkes entgegengeht, aber auch mit vorahnender Freude über die darauf folgende Wiederaufrichtung, mit ihm eine Zahl „Jünger", die seine Weisagung und seine Predigt des Glaubens in sich bewahren ($8_{16}-_{18}$). Diese haben ihn für den Propheten gehalten, der er sein will, denn er führt nicht blos seine Weisagungen, sondern überhaupt seine Grundgedanken ausdrücklich und unzweideutig auf ganz bestimmte objektive Offenbarungen zurück (c. 6. 8_{11}. 22_{14}) und ist keineswegs ein Mann der Idee und der scharfsinnigen Kombination. Mit seinen großen Zeitgenossen Amos, Hosea und Micha hat er ver-

sucht, die Kultreligion seines Volkes auf die Stufe der Charakterreligion zu erheben, und die indirekten Nachwirkungen seines Daseins spüren wir noch heute. Aber über seine menschliche, prophetische und schriftstellerische Größe zu sprechen, ist am allerwenigsten hier der Ort, wo seine Schriften für ihn das Wort führen.

27. Die Reden und Gedichte Jesaias – alle seine Reden haben übrigens zugleich auch dichterische Form – lassen sich zwar größtenteils, aber nicht alle genau datieren, teils weil wir doch die Zeitumstände des Propheten nicht bis ins Einzelnste kennen, teils weil uns manche seiner Erzeugnisse nur als Bruchstück oder mit allerlei Alterationen erhalten sind, auch nicht immer ihre „Echtheit" über jeden Zweifel erhoben werden kann. Die nachfolgende Übersicht muß sich also allen Irrtum vorbehalten.

In die früheste Zeit des Propheten, vor den Einfall der Syrer und Ephraimiten, also etwa in die Jahre zwischen 740 und 734, setzen wir die nur fragmentarisch erhaltenen stürmischen Reden c. 2_{11-17} ($5_{15.16}$) und c. $2_{6-10.18}$ ($_{19-21}$), die Gedichte 1_{21-26} und 32_{9-14}; die Rede c. $3_{1-9.12}$ und ihr Seitenstück c. $3_{16.17.24}$. 4_1, ferner c. 5_{1-7}; 3_{13-15}, die Bruchstücke c. $7_{18b.19.20}$; c. $8_{21.22}$, sowie c. 1_{29-31} und manches in den Weherufen c. 5_{8-24}, endlich c. $9_7 - 10_4$ mit c. 5_{25-29}, sowie c. 17_{1-11}, vielleicht auch c. 28_{1-4}.

In der Zeit der syrisch-ephraimitischen Invasion ist wohl der Inhalt von c. 8_{1-18} nicht blos geschehen resp. gesprochen, sondern zum Teil (c. $8_{5-8.11-15}$) auch niedergeschrieben worden.

In das Jahr 711 fällt wenigstens die Handlung, wenn auch vielleicht nicht die Aufzeichnung von c. $20_{1.3-6}$. Ferner müssen der Zeit Sargons angehören die Tempelreden c. $28_{7-13.14-22}$. 29_{1-4a} mit dem Maschal c. 28_{23-29}, vielleicht auch c. 22_{15-18} und c. 1_{18-30} und manches in den Weherufen c. 5_{8-24}.

Dagegen scheinen wir mit c. $29_{9f.13f.15}$. $30_{1-5.6.7a.8-17}$ in die ersten Jahre Sanheribs (705 ff.) vor seinem Einfall zu kommen; ebendahin gehört wohl auch c. 31_{1-3}, ferner c. 22_{1-7}. Auch ist vielleicht in dieser Zeit die Aufzeichnung resp. die Redaktion von c. 6. $7_{2-8a.9-14.16}$, c. 8_{1-18} erfolgt.

Während Sanheribs Anwesenheit in Palästina (701 v. Chr.) ist dem Anschein nach geschrieben c. $22_{8.9a.11b-14}$, ferner c. 17_{12-18_6} und c. 14_{24-27}, sodann c. $10_{5-9.13.14}$, c. 1_{2-17}, endlich c. 30_{27-33}. $31_{4a.5.8a.9b}$, sowie c. 9_{1-6}.

Übrig bleiben noch die unter sich nahe verwandten messianischen Dichtungen c. 2_{2-4}, c. 11_{1-8}, c. $32_{1-5.15-18.20}$, die, wenn sie von Jesaia herrühren, wahrscheinlich in das Greisenalter des Propheten, in die Zeit nach Sanheribs Einfall, zu setzen sind.

28. Soviel Jesaia geschrieben hat, ist er doch kein Schriftsteller von Beruf; er schreibt teils aus dem allgemeinen Beweggrund, dem mündlich gesprochenen Wort eine größere Verbreitung und nachhaltigere Wirkung zu geben, teils zu dem besonderen Zweck, gegenüber dem Unglauben der Mehrheit seines Volkes Beweisstücke für die richtige Vorhersagung der Ereignisse zu schaffen, wofür er auch andere Mittel anwendet (c. 7_{10}ff. 8_{1-4}); er schreibt also für die Politik des Tages und für ein Publikum, das bald bis auf einen kleinen Rest zu Grunde gehen wird. Daher hat er für die Erhaltung seiner Flugschriften nur ausnahmsweise (c. 30_8) Sorge getragen, wo es sich nämlich um jene Beweisstücke, „Zeugnisse für den späteren Tag", handelte, und es ist wahrscheinlich, daß wie paulinische Briefe so auch jesaianische Reden verloren gegangen sind; hingegen haben wir nicht den geringsten Grund zu der Annahme, daß er alle seine Reden, Gedichte und Berichte selber gesammelt und als

Ganzes herausgegeben habe. Das schließt jedoch nicht aus, daß er ein paar Mal einiges Zusammengehörige in Buchform zusammenfaßte. Das c. 30_8 erwähnte Buch scheint eine von diesen Ausnahmen zu sein; diese auf göttlichen Befehl geschriebene Schrift muß Jesaias Warnungen vor dem Bündnis mit Ägypten, überhaupt vor weltlicher Politik, enthalten haben, kann also mit dem, was wir in c. 30 und seiner Umgebung zu lesen bekommen, identisch sein, und das um so mehr, als besonders die vorhergehenden Stücke von c. 28 an einen geradezu auffallend großen sachlichen Zusammenhang darstellen und allem Anschein nach in streng zeitlicher Reihenfolge angeordnet sind, was man am natürlichsten dem Vf. selber zuschreibt. In der Erklärung ist angenommen, daß dies Buch etwa c. $28_1 - 30_{17}$ umfaßt hat, selbstverständlich die jüngeren Einschaltungen ausgenommen und unter dem Vorbehalt, daß vielleicht noch etwas aus c. 30 und 31 dazu gehörte und umgekehrt einiges später nachgetragen sein kann. Nicht ganz so sicher ist es, ob c. 8_{16} von einem eigentlichen Buch die Rede ist; darf man dies, unbeschadet der Bildlichkeit der Ausdrucksweise, annehmen, so dürfte dies Buch c. 6. $7_2 - 16$. $8_1 - 18$ umfaßt haben und vielleicht noch einiges, was jetzt verloren gegangen ist (s. zu c. 7_3). Diese beiden Bücher enthalten das politisch-religiöse Vermächtnis des Propheten „für einen folgenden Tag, ein Zeugnis für alle Zeit" (c. 30_8), die „Bezeugung" dessen, was Jahve über seinen Zukunftsplan geoffenbart hat, und die „Weisung" zur Gerechtigkeit und zum Glauben, die für Jes. der Inbegriff der Religion sind (c. 8_{16}).

29. Die Stelle c. 8_{16} darf vielleicht als der erste Anstoß zu der Bewegung angesehen werden, die schließlich zur Entstehung des A.T.s geführt hat. Die „Jünger", denen Jesaia geistig und wohl auch materiell in Gestalt eines Buches seine „Bezeugung und Weisung" anvertraut hat, sind die erste Generation jener Gottesgelehrten, die später das Deuteronomium unter dem Eindruck der jesaianischen Bezeugung vom kommenden Gericht und mit den Mitteln seiner und überhaupt der altprophetischen Thora geschaffen und die zugleich für die Sammlung und Aufbewahrung der uns erhaltenen prophetischen (und geschichtlichen) Schriften gesorgt haben. Nur darf man bei diesen Sopherim nicht die kritische Sorgfalt und Treue gegenüber dem Buchstaben der alten Schriften erwarten, die wir heute für unsere Pflicht halten, und noch weniger konnte ihnen der Gedanke kommen, daß sie für einen künftigen Kanon zu arbeiten hätten; sie hatten praktische Interessen, keine literarischen. Wenn man also wahrnimmt, daß c. $2_6 - 4_1$ nur Schriftstücke Jesaias aus seiner frühesten Zeit enthält, so ist daran die literarische Sorgfalt oder der kritische Scharfsinn der Diaskeuasten gewiß unschuldig und viel eher in dieser Erscheinung ein Erbe aus der alten Zeit zu erblicken, wie wir ja schon c. $6_1 - 8_{18}$ und c. $28 - 30$ als solche geretteten Einheiten sogar von Jesaias Hand selber beurteilt haben. Solcher Einheiten mag es noch mehr gegeben und z. B. c. $2_2 - 4$. $11_1 - 8$. $32_1 - 5.15$ff. eine solche gebildet haben, nur daß sie jetzt zersplittert sind (ähnlich wie die Ebed-Jahve-Lieder in c. $40 - 55$). Diese Zersplitterung erklärt sich nicht etwa daraus, daß Jesaias Schriften zeitweilig arg vernachlässigt worden wären, sondern umgekehrt aus ihrer fleißigen Benutzung und besonders aus dem Umstande, daß die Kleinheit und Selbständigkeit der einzelnen Reden, Gedichte, Sprüche ihre separate Aneignung von Seiten eifriger Leser, sowie ihre Verflechtung in andere Zusammenhänge erleichterte. Wie viele Liedersammlungen unserer eigenen Dichter könnten wir nicht, wenn sie als solche verloren gegangen wären, aus Liederbüchern, Anthologien, Zitierungen wenigstens annähernd wiederherstellen!

b) Nachjesaianische Schriftsteller bis auf Esra.

30. Von Jesaia bis in die erste Zeit des Exils ist Dank dem Umstande, daß die damals entstandenen Schriften Autornamen führen (Zephanja, Jeremia, Nahum, Hesekiel), außer einzelnen Glossen (c. 7_{8b}) nichts zu unserem heutigen Jesaiabuch hinzugekommen. Auch die Anonymi aus der Endzeit des Exils, deren Schriften jetzt in diesem Buch zu finden sind, haben weder selber daran gedacht, für Jesaia gelten zu wollen, noch sind sie die ersten Jahrhunderte von anderen mit ihm identifiziert. Warum sie ihre Namen nicht genannt haben, dafür haben wir keine sichere Erklärung. Vielleicht lag auch dem gar keine besondere Absicht zu Grunde, denn ursprünglich sind wohl die meisten Prophetenschriften unbenannt erschienen. Eben darum konnten, wie es Jer. 23_{30} heißt, viele Propheten ihre Orakel anderen „abstehlen".

Den Reigen unserer Anonymi eröffnet der sog. Deuterojesaia mit der um 540 geschriebenen Schrift c. **40–55**, von der allerdings nach Abzug der Ebed-Jahve-Lieder und der sonstigen Zusätze (§ 24) nur etwa drei Viertel für ihn übrig bleiben. Die auch so noch ziemlich große Schrift bildet eine Kette von prophetischen, rhetorisch-lyrischen Dichtungen, von denen die größere Hälfte in dreihebigen Vier- oder Achtzeilern, die kleinere in Strophen von drei bis sieben Distichen zu abwechselnd drei und zwei Hebungen abgefaßt ist, während andere Versmaße selten sind. Als seine Aufgabe bezeichnet der Vf., der bald den Propheten, bald den Poeten hervorkehrt, die Ankündigung, daß Jahve in nächster Zeit auf wunderbarem Wege quer durch die Wüste sein Volk von Babel nach Jerusalem zurückführen werde, sowie die Predigt von dem „Worte Jahves", das, seit der Schöpfung bis auf Cyrus in schon erfüllten oder noch zu erfüllenden Weissagungen ergehend, inmitten aller Umwälzungen dieser vergänglichen Welt seine sieghafte, befruchtende, aufbauende Kraft und die alleinige Gottheit Jahves bewährt. Damit verbindet sich die Tröstung Israels, des Lieblings Jahves, dem seine Sünden vergeben sind und die glänzendste Zukunft bevorsteht, die Beschwichtigung des Befremdens über das von Jahve erwählte Werkzeug seiner Pläne, Cyrus, die Bekämpfung des Heidentums und die Aufforderung an die der bevorstehenden Katastrophe entrinnenden Heiden, sich in die wahre Religion retten zu lassen. Die Schrift faßt in großartigster Weise den idealen Gehalt der bisherigen prophetischen Religionsentwicklung zusammen; ihr Wert besteht nicht sowohl in eigenen neuen Gedanken, als in der eigentümlichen idealistischen Spiegelung, Verallgemeinerung, Verklärung der konkreten Gedanken der Älteren in einem Geiste, in dem sich naivste Subjektivität, pathetische Weltbetrachtung, große Gefühlswärme und bewegliche Phantasie mit einem höchst sanguinischen, lebhaften und geräuschvollen Temperament verbinden. Den „Deuterojesaia" für Eine Person mit dem großen Realisten des 8. Jahrh.s zu halten, bedurfte es der ganzen Kritik- und Verständnislosigkeit der letzten Jahrhunderte vor Chr. Gelebt hat er gewiß nicht in Babylonien, wahrscheinlich auch nicht in Palästina, vielleicht im nördlichen Phönizien (s. zu c. 49_{12}).

31. Ungefähr gleichzeitig mit Deuterojesaia schreiben die weder ihn noch sich einander kennenden Verfasser von c. **13,2–22. 14,4b–21** und von c. **21,1–15**, jener mehr ein von wildem Haß gegen Babel beseelter Dichter von bedeutender Kraft als ein Prophet, dieser ein echter Visionär von merkwürdig objektiver Haltung. Während man von dem ersteren nur sagen kann, daß er wahrscheinlich nicht

im eigentlichen Babylonien gelebt hat (s. zu c. 14₂₃), dürfte der Vf. von c. 21₁–₁₀ ein Bewohner des südlichen Juda gewesen sein, angesehen auch bei den benachbarten Edomitern.

32. In die nachexilische Zeit kommen wir mit dem Dichter der Ebed-Jahve-Lieder c. 42,1–4. 49,1–6. 50,4–9. 52,13–53,12. Er lehnt sich an Jeremia, Deuterojesaia und das Buch Hiob an und scheint seinerseits von Tritojesaia und dem Vf. des B. Maleachi gelesen zu sein, schreibt also wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 5. Jahrh.s und zwar inmitten der jüdischen Gemeinde; besonders in c. 53 schwingt er sich zur Prophetie auf. Sein Held, ein Thoralehrer und Seelsorger, ein unkommender Gerechter, wie Tritojes. 57₁ sagt, scheint eine historische Persönlichkeit gewesen zu sein: wie er so ist der Dichter von sanftem, tiefem Geist, bedächtiger und nüchterner als Deuterojesaia, voll ernster Gedanken über die Verschuldung des Volkes, aber auch gewisser Hoffnung für die Zukunft der zur Weltreligion bestimmten Jahvereligion; er selber und sein Held sind Lichtgestalten in dem ersten dunklen Jahrh. der nachexilischen Gemeinde. Die vier Lieder sind erst von später Hand in die Schrift Deuterojesaias hineingeschrieben, zum Teil mit größeren Zusätzen (c. 42₅–₇. 50₁₀.₁₁); vielleicht sind nicht alle Lieder über den Gottesknecht erhalten.

33. Daß c. 56–66 mindestens zum größten Teil nicht im Exil, sondern entweder vor dem Exil oder nach ihm entstanden ist, wurde schon seit längerer Zeit behauptet. Nach Cheyne, Kuenen u. a. würden c. 60–62 dem Deuterojesaia angehören, das übrige anderen Autoren. Aber c. 60–62 unterscheiden sich von ihrer Umgebung weder in stilistischer, sprachlicher und theologischer Beziehung, noch nach ihrem zeitlichen Hintergrunde; und daß in c. 60 und 62 deuterojesaianische Sätze wörtlich zitiert werden, spricht viel mehr gegen als für Deuterojesaia, um so mehr, als diese Sätze in c. 62 wegen der veränderten Zeitlage dieselbe Umbiegung erfahren, die auch sonst in c. 56–66 häufig vorkommt. Die Versuche, den Tritojesaia in eine Mehrheit von Schriftstellern aufzulösen und mehrere Stücke in späteren, zum Teil dunklen Zeiten unterzubringen, werden bei gründlicherem Studium seiner Schrift wohl endlich einmal aufhören. Tritojesaia schreibt durchweg in denselben hexametrischen und pentametrischen Versmaßen wie Deuterojesaia; und da er außerdem diesen am meisten nachahmt und auch in einigen Verheißungen, die sich auf den Ausbau (nicht Neubau) Jeru'alems und seine künftige Verherrlichung beziehen, äußerlich mit ihm übereinstimmt, so ist es nicht auffällig, daß seine Schrift der deuterojesaianischen angehängt wurde. Aber er lebt in der Zeit Esras und hat denselben Geist wie der von ihm vielfach benutzte Hesekiel, obwohl nicht dessen Gemütskälte und Neigung zur Konstruktion; seine Situation ist diejenige, aus der Nehemia die Tempelgemeinde erlöst hat. Während Deuterojesaia nichts verliert, im Gegenteil als Dichter und Prophet gewinnt, wenn man ihm c. 56–66 nimmt, erhalten wir an dieser jüngeren Schrift eine wichtige Quelle für das Verständnis jener Bewegungen, aus denen Esras Theokratie und daneben die samaritanische Gemeinde hervorging. Daß c. 61–66 und c. 56–60 vielleicht umgestellt sind, ist schon § 25 erwähnt (vgl. zu c. 59₁₆ff. 61₁ff.).

c) Die Beiträge aus der Zeit zwischen Esra und den Makkabäern.

34. Die auf Esra folgende Zeit scheint zunächst zu sehr von der Neuordnung der Dinge, der Einführung und weiteren Ausführung des Gesetzes in Anspruch ge-

nommen zu sein, um sich viel mit der Zukunft zu beschäftigen; als geistliche Gemeinde innerlich befestigt, beschäftigt mit dem Studium der „ewigen Satzung", begnügte man sich vorläufig mit dem Errungenen und strebte vor allem, wie es schon die Deuteronomisten getan hatten und wie es jedes gesetzliche System zu tun liebt, nach geschichtlicher Fundamentierung des Gewordenen; der Klassiker auf diesem Gebiet ist der Vf. des Buches von den vier Bündnissen im pentateuchischen Priesterkodex, das später der Chroniker auf seine Art fortsetzt. Ein großer Teil des in den geschichtlichen Büchern vorliegenden archäologischen Stoffes ist wohl in dieser Zeit entstanden, daneben die älteren Bücher in romanhaft-erbaulicher Weise neu bearbeitet, endlich manches Prophetenleben anonym oder pseudonym geschrieben, wovon außer den noch vorhandenen Resten die Zitierungen des Chronikers zeugen.

Ob nun auch die Jesaiageschichten in c. **36–39** (II. Reg. $18_{13.17}$ – c. 20_{19}) aus der Zeit nach Esra stammen oder wenigstens zum Teil älter sind, das wissen wir nicht. Die Schriften, aus denen c. 36–39 entlehnt ist, haben wahrscheinlich beträchtlichen Umfang gehabt und manche gute Überlieferung enthalten, sodaß ihr Verlust lebhaft zu bedauern ist (vgl. S. 231 f.). Was wir jetzt besitzen, ist vom Redaktor der Königsbücher zusammengestellt, der sich dabei Zusätze (s. zu c. 36_1. 38_6) und Änderungen, sowie Umstellung von c. 36 f. und 38 f. (s. S. 249) in unbefangenster Weise gestattet hat. Die zu seiner Komposition benutzten Stücke sind: 1. c. $36_{1\,b}$ – $37_{9\,a.\,37.\,38}$ (mit kleineren Einsätzen); 2. c. 37_{22} – $_{32}$; 3. c. $37_{9\,b}$ – $_{21.\,33.\,35}$ f. c. 38_1 – $_{5.\,7.\,8}$. c. 39. Erst in sehr später Zeit ist c. 38_9 ff. hinzugekommen, als nämlich diese Kap. schon dem B. Jesaia einverleibt waren. Ursprünglich sind diese Erzählungen ganz ohne Rücksicht auf ein (damals noch gar nicht vorhandenes) Jesaiabuch geschrieben worden und haben unzweifelhaft viel mehr enthalten als die paar um der Königsgeschichte willen ihnen entnommenen Kapitel. Ob und wie sie mit den II. Chr. 26_{22} („die ersten und letzten Dinge Usias", beschrieben von Jesaia) und c. 32_{32} genannten Schriften zusammenhangen, ob ihnen etwa einmal Jes. 7_1 – $_{17}$ und c. 20 angehört hat, darüber läßt sich nichts Sicheres sagen.

35. Auch die im 4. Jahrh. entstandenen, jetzt dem B. Jesaia zugeteilten Schriftstücke stehen außer aller Beziehung zu Jesaia und seinen Schriften. Um die Mitte des Jahrh.s ist verfaßt Jes. **23, 1–14**, das gar keine Prophetie ist, sondern ein Klagegedicht über die Zerstörung Sidons durch Artaxerxes III Ochus; um dieselbe Zeit bedroht in c. **19, 1–15** ein ägyptischer Jude Ägypten mit der Eroberung durch denselben Perserkönig. In der Zeit nach der Schlacht bei Issus ist, ungefähr gleichzeitig mit dem Buch Habakuk, das kleine wider Philistäa gerichtete Gedicht c. **14, 29–32** geschrieben. Jenes Klagegedicht über Sidon ist übrigens im folgenden Jahrhundert durch den Nachtrag c. **23, 15–18** in eine Weissagung über Tyrus umgewandelt worden und wohl nur in Folge dieser Umwandlung unter das prophetische Schrifttum geraten.

36. Die Herstellung des hebräischen und griechischen Pentateuchs, die wahrscheinlich indirekt durch das Interesse der alexandrinischen Bibliothek veranlaßt worden ist, hat wohl die Anregung gegeben, daß auch die jüdischen Schriftgelehrten an die Aufstellung ihrer klassischen Bibliothek zu denken anfingen. Auf unserem Gebiet scheint die erste Frucht des jetzt beginnenden Sammlerfleißes das § 23 besprochene, noch wenig umfangreiche Jesaiabuch gewesen zu sein, das, etwa aus c. 6 – 9_6. 20. 36–39 und ähnlichen Stücken zusammengesetzt, gewissermaßen den Übergang von den biographischen Arbeiten über die Propheten zu den Sammlungen des reinen Propheten-

worts bildet und nach der Zeit des Chronikers entstanden sein muß. Vielleicht ist ebenfalls um diese Zeit die Sammlung c. 40–66 hergestellt worden und sodann, etwa um das Ende des 3. Jahrh.s, mit jenem Jesaiabuch zu einem Volumen vereinigt. Die Stelle JSir. 48$_{23}$ f. ist das erste, freilich nicht ganz sichere Zeugnis davon, daß das Jesaiabuch in seiner gegenwärtigen Anlage, wenn auch noch keineswegs nach seinem ganzen jetzigen Inhalt entstanden war.

d) Die Vermehrungen und der Abschluß des Jesaiabuches unter den Hasmonäern.

37. Die ruhige Weiterentwicklung wurde zwar durch die Wirren unter Antiochus Epiphanes gestört, aber daß die Sache im Fluß war, möchte doch aus der schon erwähnten Notiz in II. Makk. 2$_{14}$ über Judas' Verdienste um die heilige Bibliothek geschlossen werden dürfen, mag sie auch im Einzelnen sehr ungenau sein. Aber die glückliche Verteidigung der Religion durch Judas und fast noch mehr das erfolgreiche Ringen der hasmonäischen Hohenpriester und Könige um die politische Freiheit, um die Ausbreitung der Herrschaft, ja um die davidisch-messianische Herrlichkeit kam nicht blos der vorhandenen Literatur zu Statten, sondern rief zugleich ein eifriges Schriftstellern auf prophetisch-apokalyptischem wie auf poetischem und historischem Gebiet ins Leben. Für das erstere Gebiet bezeugen es außer dem B. Daniel und den späteren pseudepigraphischen Schriften die Bücher Jesaia, Jeremia und Dodekapropheton. Die literarische Unbildung der Sopherim, die großartige Unkenntnis der alten Zeit, die schon der Chroniker und noch mehr die späteren Geschichtsschreiber zeigen, machten es möglich, daß manches Schriftstück bald nach seiner Entstehung zu dem jesaianischen Schrifttum hinzugetan werden konnte, wenn es auch alle Merkmale seiner wahren Zeit an der Stirn trug und die Sammler darum wußten. Diesen war der menschliche Autor ziemlich gleichgültig, da doch Gott selber der wahre Autor war; höchstens konnte ein alter Name dem Schriftstück ein höheres Gewicht verleihen als ein junger, der daher gern und bald schon vergessen wurde. Ebenso hatte es für die Sammler kein Bedenken, mit eigener Hand den zusammengestellten Schriften das hinzuzusetzen, was ihnen nach ihrer Meinung fehlte, besonders eschatologische Verheißungen, die für die Leser der hasmonäischen Zeit das unmittelbare Interesse und, wie die Geschichte bis in das 2. Jahrh. nach Chr. zeigt, eine gewaltig stimulierende Kraft besaßen. Es hat einige wenige Schriftsteller gegeben, die den wahren Sachverhalt verraten, aber ein böses Gewissen zeigt keiner. Es dauert merkwürdig lange, bis die Menschen auf die Idee kommen, daß man einem Autor nichts nehmen, aber auch nichts geben darf; das jüdische Volk ist nicht darauf gekommen.

38. An selbständigen Schriften und Schriftstücken, die mit mehr oder weniger Sicherheit aus dem 2. Jahrh. abgeleitet werden dürfen und sich nicht für jesaianisch ausgeben, finden sich folgende vier: 1. c. **33**, ein prophetisches Gedicht, wahrscheinlich aus dem Jahre 162 v. Chr.; 2. c. **24–27** (excl. die späteren Einsätze), eine Apokalypse, wahrscheinlich aus dem Jahre 128 v. Chr.; 3. das Klaggedicht über Moab c. **15.16**, das erst durch die jüngeren Zusätze zur Prophetie gestempelt worden ist und zwar erst gegen Ende des 2. Jahrh.s, während die Abfassungszeit des Gedichtes selber nicht genauer bestimmt werden kann; 4. das apokalyptische Gedicht über Edoms Vernichtung und Zions herrliche Zukunft c. **34.35**, das wegen seines theologischen Charakters sehr jung sein muß, aber noch vor die Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus fällt.

39. Die in § 8 – 11. 14 – 17. 21 aufgezählten kleineren Sammlungen sind ja zum Teil in ihrem Grundstock sehr alt, einige (c. 6 – 8; 28 – 30; 2. 3) gehen wahrscheinlich sogar auf Jesaia und seine Zeit zurück (§ 28 f.). Aber ihre jetzige Form und Vollständigkeit, zumal die Zusätze, Ergänzungen, Epiloge verdanken sie doch erst den Schriftgelehrten des 2. Jahrh.s und zwar größtenteils der letzten Dezennien dieses Jahrh.s. Manche von ihnen (so c. 2 – 4; c. $9_7 - 11_{16}$; c. 28 – 33; c. 24 – 27) sind allem Anschein nach als selbständige Büchlein veröffentlicht, um die eschatologische Hoffnung und damit den Mut zur Ausdauer in dem schwer kämpfenden Volk zu entflammen, nicht zunächst zu dem Zweck, dem Jesaiabuch (§ 36) einverleibt zu werden. Charakteristisch ist für alle diese Herausgeber und Ergänzer, daß sie überall, manchmal in sehr unpassender Weise, von „jenem Tage" reden, also alles unter den eschatologischen Gesichtspunkt stellen, dagegen für den geschichtlichen Sinn der von ihnen herausgegebenen Reden und Dichtungen nicht das geringste Interesse und Verständnis haben. Diese kleinen Büchlein in Jesaia und Dodekapropheton (hier besonders Sacharja-Maleachi, Micha, Joel zu vergleichen) erinnern an die kleinen Liederbücher im Psalter; schon aus äußeren Gründen mögen die kleinen Bücher beliebt gewesen sein: sie waren billiger zu beschaffen und leichter zu handhaben.

40. Diejenigen Schriftgelehrten endlich, die c. 1 – 12 und c. 13 – 23 und c. 24 – 35 zusammenstellten und mit c. 36 – 39. 40 – 66 in die gegenwärtige Ordnung brachten, die Schlußredaktoren des B. Jesaia (des Dodekapropheton, des Psalters usw.), haben wahrscheinlich im letzten Jahrh. v. Chr. gearbeitet. Die in c. 24 – 27 eingesetzten Psalmen gehen bis in das letzte Jahrzehnt des 2. Jahrh.s herab und die Epiloge c. 16_{13} f. 21_{16} f. können sogar noch jünger sein. Das B. Jesaia mag im Jahr 70 des letzten vorchristlichen Jahrh.s fertig geworden sein; seinen jetzigen Text erhielt es im ersten christlichen Jahrh., seine jetzige Stelle im hebr. Kanon erst viel später (s. § 1). Was jetzt vor uns liegt, ist das Ergebnis einer langen, nichts weniger als planmäßig angelegten, vielleicht öfter im Zickzack verlaufenden Entwicklung. Es ist trotzdem eine der größten und wichtigsten Hervorbringungen der Weltgeschichte und für den religiösen Menschen mehr.

Abkürzungen für die zitierten biblischen Bücher.

Akt = Akta, Apostelgesch.
Am = Amos
Apk = Apokalypse
Bar = Baruch
Chr = Chronik
Cnt = Canticum
Dan = Daniel
Dtn = Deuteronomium
Eph = Epheserbrief
Esr = Esra
Est = Esther
Ex = Exodus
Gal = Galaterbrief
Gen = Genesis
Hab = Habakuk
Hag = Haggai
Hbr = Hebräerbrief
Hes = Hesekiel
Hos = Hosea
Jak = Jakobusbrief
Jdc = Judicum liber
Jdt = Judith
Jer = Jeremia
Jes = Jesaia
Jo = Joel
Job = Hiob
Joh = Johannes (Ev. u. Briefe)]
Jon = Jonas
Jos = Josua
Jud = Judasbrief
Koh = Koheleth
Kol = Kolosserbrief
Kor = Korintherbriefe
Lev = Leviticus
Lk = Lukas
Mak = Makkabäer
Mal = Maleachi
Mch = Micha
Mk = Markus
Mt = Matthaeus
Na = Nahum
Neh = Nehemia
Num = Numeri
Ob = Obadja
Phl = Philipperbrief
Phm = Philemonbrief
Prv = Proverbien
Ps = Psalmen
Pt = Petrusbriefe
Reg = Reges
Röm = Römerbrief
Rt = Ruth
Sam = Samuel
Sap = Sapientia
JSir = Jesus Siracida
Th = Thessalonicherbriefe
Thr = Threni
Tim = Timotheusbriefe
Tit = Titusbriefe
Tob = Tobias
Zch = Zacharias
Zph = Zephanias

Erklärung der Schriften in der Übersetzung.

Schrift für Jesaia.
Schrift für Deuterojesaia.
Schrift für Tritojesaia.
Schrift für die Ebed-Jahve-Lieder.
Schrift für die Erzählung c. 36_1 ff.
Schrift für die Erzählung c. 37_{9b} ff.
Schrift für die selbständigen Prophetien oder Dichtungen.
Schrift für die wichtigeren Zusätze.
Schrift für die kleineren Einsätze, Glossen usw.

I. Das ältere Buch Jesaia, Cap. 1–39.

a) Cap. 1–12.

1 [1]*Gesicht Jesaias, Sohnes des Amoz, das er sah über Juda und Jerusalem, in den Tagen des Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, der Könige von Juda.*

Über das ältere und eigentliche Jesaiabuch c. 1–39 s. die Einleitung § 2–6. Es zerfällt in mehrere kleinere Bücher; über das erste kleinere Buch c. 1–12 s. Einl. § 7–12.

1_1 ist die Überschrift des Buches c. 1–12, nicht des ganzen Jesaiabuches, denn die Inhaltsangabe „über Juda und Jerusalem" paßt schon nicht mehr zu c. 13 ff. Der Vers rührt mit dem Epilog in c. 12 von dem Sammler von c. 1–12 her, nicht von Jesaia. Für Jes. wäre die Bemerkung über seine Lebzeit v. 1b höchst sonderbar. Er schreibt ferner als Jerusalemer immer „Jerusalem und Juda", nicht umgekehrt, wie die Späteren. Das Wort חָזוֹן ist v. 1a gebraucht wie z. B. Apk. 1_1 das Wort ἀποκάλυψις, es bezieht sich auf die gesamte Weisagung in c. 1–12 und bedeutet die göttliche Offenbarung über die ganze Zukunft bis in die eschatologische Zeit hinein, eine Offenbarung im Sinne des nachexilischen eschatologischen Systems, von dem die Propheten des achten Jahrhunderts noch nichts wissen; eben darum steht das Wort auch im Singular. – Über Namen und Vatersnamen des Propheten s. Einl. § 26. Den Namen Usia, der sonst Asarja lautet, nahm der Sammler aus $c. 6_1$; der Name von Asarjas Sohn Jotham ergab sich damit von selbst; den Namen Ahas fand er in c. 7; den Namen Hiskia durfte er auf Grund von c. 36–39 hinzusetzen, obgleich er diese Capitel wohl noch in keinem Jesaiabuch, sondern nur erst in den Büchern der Könige vorfand (s. Einl. § 2. 23). Ein selbständiges Wissen aus alter Tradition hat der spätlebende Sammler schwerlich besessen. – Das Buch c. 1–12 ist zusammengesetzt aus fünf kleineren Sammlungen.

Die erste Sammlung, $c. 1_2–3_1$, enthält die Rede v. 2–17, die zwei Sprüche v. 18–20, das Gedicht v. 21–26 mit dem jüngeren Zusatz v. 27.28 und das Bruchstück v. 29–31. Wer diese Stücke als einheitliche Komposition behandeln will, muß die vom Propheten doch wohl nicht grundlos gewählten Stil- und Versformen ignorieren, ebenso die Verschiedenheit des Inhalts und der Abfassungszeit. Die letzteren Momente verbieten sogar, c. 1 als von Jes. selber veranstaltete Sammlung anzusehen.

Das erste Stück, $c. 1_2–_{17}$, ist im einfachsten Versmaß abgefaßt, in Vierzeilern (oben in je zwei Zeilen wiedergegeben) mit merkwürdig unregelmäßigen Stichen. Es ist eine Rede, die zuerst Jahves Klage über Israels Untreue bringt (v. 2f.), dann eine heftige Anrede des Propheten an das sündige Volk mit einer Schilderung der schon erlittenen Strafen (v. 4–9), endlich eine „Thora" über den verkehrten und den rechten Gottesdienst (v. 10–17). De Lagarde wollte v. 2f. abtrennen (Semitica I_1), Stade (Gesch. Israels S. 586 Anm. 2) v. 5–9 herausnehmen, Cornill (ZATW 1884 S. 86) drei Reden, v. 2f., v. 4–9, v. 10–17 unterscheiden. In der Tat macht unser Stück den Eindruck, daß es die Quintessenz mehrerer mündlicher Reden reproduziert, aber es ist trotzdem eine Einheit, mindestens ein enggeschlossener Zyklus von drei Gedichten; der vermeintliche Gegensatz zwischen v. 2f. und v. 4–9 beruht auf einer Mißdeutung des Bildes in v. 3, die Nennung von Sodom und Gomorra in v. 10

²Hört, Himmel, und horch auf, Erde,
„Söhne macht' ich groß und hehr,
denn Jahve redet:
und die — die wurden mir untreu!

---

wäre unverständlich ohne den vorhergehenden Vers 9. Gehalten sind diese Reden zu einer Zeit, wo die judäische Landschaft von Barbaren verwüstet wurde und wo die Hauptstädter Jahve mit Opfern überhäuften, um ihn gnädig zu stimmen. Das ist wahrscheinlich die Zeit der Invasion Sanheribs (701 v. Chr.), denn der Einfall der Syrer und Nordisraeliten in Juda (s. c. 7₁ ff.) hat die Landschaft schwerlich so mitgenommen, wie v. 5 ff. schildert, wenn auch der Chroniker (II. Chr. 28) behauptet, daß an einem Tage 120000 Judäer, mehr als überhaupt existierten, erschlagen worden seien. Die Klage über schlechte Rechtspflege spricht nicht gegen die Zeit Hiskias, vgl. Micha 3₉ ff.; dieser gutgesinnte aber schwache König war nicht der Mann, die übrigens nicht blos auf der Bosheit der Menschen, sondern auf der mangelhaften Rechtsorganisation der semitischen Staaten (s. zu v. 17₂3) beruhenden Schäden gründlich zu heilen. — **2a** Die Aufforderung zum Hören ist auch der Volkspoesie geläufig (s. zu c. 28₂3 32₉ vgl. 5₁). Hier werden Himmel und Erde dazu aufgefordert, weil Jahve redet und, dürfen wir wohl hinzusetzen, in empörtem Schmerz redet. Wegen des Redners wird nicht blos und nicht zuerst die Erde genannt, sondern die Himmel vorangestellt; ob dabei an die physischen Welten allein oder auch an ihre Bewohner, das „Heer des Himmels" (I. Reg. 22₁9 ff) und die Erdenvölker, gedacht wird, darüber kann man streiten, aber das erstere genügt, denn wie die physische Welt für Dichterohren ihre eigene glossolalische Sprache hat Ps. 19₂ ff., so hört sie auch vgl. Micha 6₁ f. und nimmt an den Vorgängen und Zuständen in der Menschenwelt sittlichen Anteil vgl. z. B. Hiob 16₁8. Weniger angebracht will es uns bedünken, wenn nachahmende Dichter (Dt. 32₁ Ps. 50) für ihre Lehren und Predigten dieselbe großartige Zuhörerschaft beanspruchen, wie hier Jesaia für Jahves Schmerzensausbruch. Der Satz: Jahve redet! ist bei Jes. nicht Phrase: Der ekstatische Ursprung seiner Rede, die beim Niederschreiben etwas mehr Gleichmaß empfangen haben wird, als sie beim ersten Hervorsprudeln besaß, war ihm hinreichende Gewähr dafür, daß Gott in ihm und durch ihn spreche. Genauer übrigens: „hat geredet", nämlich in dem Augenblick, als die Ekstase den Propheten packte (s. c. 8₁1). **2b3** bringen die Gottesrede, die bei Jes. im Unterschiede von vielen Späteren immer sehr kurz ist; der alte Volksredner unterscheidet viel objektiver zwischen dem, was er im Moment der Ekstase von Gott bekommt, und dem, was er für das Volk erläuternd, begründend, folgernd von sich aus hinzufügt. Jahve hat eine böse, empörende Wahrnehmung machen müssen: Söhne, die er großgezogen, sind treulos gegen ihn geworden. Die Vaterschaft der Gottheit ist in fast allen alten Religionen etwas ganz Gewöhnliches, daher keine auszeichnende Eigentümlichkeit der biblischen oder gar blos der christlichen Religion; auch Kemosch, der Gott der Moabiter, hat Söhne und Töchter (Num. 21₂9), die Numina der israelitischen Geschlechterreligion werden Vater und Mutter genannt (Jer. 2₂7). Auf semitischem Boden bedeutet jedoch der Vatername keine physische Verwandtschaft, sondern zunächst nur die Führerstellung nach den Begriffen der patriarchalischen Kulturstufe, etwa noch mit einer Andeutung der „Liebe und Treue", die den übersinnlichen Patron mit seiner menschlichen Familie verbindet. Das AT betont den geschichtlichen Ursprung solcher Verbindungen und behandelt oft die mosaische Zeit als die Zeit, wo Jahve Israel „fand", wo Israel noch ein kleines oder gar eben erst geborenes Kind oder das Jahve eben angetraute Jugendweib war (Hos. 9₁0. 11₁. Hes. 16₄ ff. Jer. 2₂); an etwas derartiges, an Israels Adoption zum Volk Jahves zur Zeit des Mose (Ex. 33₁3 ff.) und sein Erstarken im Lande Palästina denkt allem Anschein nach auch Jesaia hier. Er sagt „ Söhne",nicht: meine Söhne; nicht als blutsverwandte, sondern als nach freier Wahl angenommene Kinder hat Jahve die Israeliten groß gemacht und herrlich; רוֹמַמְתִּי ist bei der Bedeutung, die רום bei Jes. hat, nicht bloß Synonymum zu גִּדַּלְתִּי, wie in der Nachahmung c. 23₄, vielmehr starke Steigerung. Weltliche Herrlichkeit ist damit nicht gemeint, vgl. 2₁2 ff., wohl aber Volksmenge, Freiheit (c. 9₂ ff.), Gottessiege (28₂1) und jene heilsamen Institutionen, die einst die Aufmerksamkeit der Fremden auf sich ziehen (2₂ ff.)

[3]Das Rind kennt seinen Besitzer
Israel kennt's nicht,
und der Esel die Krippe seines Herrn,
mein Volk will's nicht einsehn."

[4]Ha, heilloser Haufe,
Saat von Übeltätern,
Die ihr Jahve verlassen,
verschmäht den Heiligen Israels,*)
[5]Worauf wollt ihr noch geschlagen werden,
Volk schwer von Schuld,
verderbte Söhne!
fortsetzend die Abkehr?

*) Sie sind abtrünnig geworden (Glosse).

---

und die vor allem durch das Königtum repräsentiert werden (9₆. 11₁ ff. 32₁ ff.). Und die so ausgezeichneten wurden treulos! Die Untreue ist hier nicht Götzendienst, wie v. 10 ff. zeigt, sondern sittliche Verschuldung v. 15 f., besonders wohl auch, wegen der Ähnlichkeit der Stelle c. 30₉ ff. mit der unsrigen, politische Eigenmächtigkeit, die gegen Jahves Willen den Krieg gegen Sanherib und damit die v. 5 ff. geschilderten Leiden heraufbeschwor. Die Haustiere, die nach antiker Auffassung mit zur Familie gehören (vgl. 2. Sam. 12₃), kennen ihren Herrn, die Söhne nicht! Jahves Volk (עַם hat fast den Sinn Familie, Verwandtschaft vgl. II. Reg. 4₁₃) benimmt sich (diese Nuance liegt im hithpalel), als wüßte es nicht, wem es gehört. Der eifrige Opferdienst fällt für Jes. gar nicht ins Gewicht; es mag übrigens sein, daß diese Worte nicht, wie v. 10 ff., ursprünglich am Tempel gesprochen sind. De Lag. (Sem. I, S. 2.3) meint, daß Juda zu der Zeit, wo v. 2 f. geschrieben wurde, groß und stark gewesen sei. Aber v. 2 bezieht sich auf die ganze Geschichte Israels, auf die Zeit des Mose und des David, und v. 3 wird von De Lag. falsch gedeutet: „Tiere kennen den, der ihnen Futter vorschüttet, das heißt doch: Israel steht gut im Hafer." Daß die Haustiere den Herrn und die Krippe kennen, merkt man weniger beim Füttern, wo es auch gleichgültig wäre, als dann, wenn sie sich zur Krippe zurückfinden und wenn sie den Herrn nach einer Trennung wiedererkennen. Israel kehrt nicht zur Krippe zurück vgl. das ähnliche Bild Jer. 8₇. בְּעָלָיו ist ein sog. Herrschaftsplural Ges. § 124i. Zu אֲבוֹם mit ē statt Chat. Seg. s. Olsh. S. 335. — Mit der dritten Strophe 4a nimmt wieder der Prophet das Wort, zunächst mit einem Weheruf die göttliche Klage fortsetzend; er spricht leidenschaftlicher als Jahve, dessen Rede bei Jes. stets eine gewisse majestätische Ruhe bewahrt. הוֹי גּוֹי חֹטֵא bildet eine Paronomasie; das Paseq hinter הוֹי scheint kakophonisches Zusammensprechen der beiden ersten Wörter verhüten zu sollen. „Schwer von Schuld" ein Ausdruck wie „schwer von Zunge"; eigentlich ist ja die Schuld, die Zunge schwer, nicht das Volk oder der Mann, aber die Volkssprache findet die Umstellung bequemer. זֶרַע soll nicht die Nachkommenschaft bedeuten, entweder um schon die Vorfahren als Übeltäter zu bezeichnen (s. dagegen v. 21) oder um nach bekannter orientalischer Sitte die Getadelten im Vater doppelt stark zu treffen; es heißt absolut Saat, Brut, Sippschaft, denn sonst würde im korrespondierenden Stichos בְּנֵי statt בָּנִים stehen. Zu מַשְׁחִיתִים ist etwa דַּרְכָּם zu ergänzen. In v. 4b hat der hebräische Text drei statt zwei Stichen, aber der dritte ist ein junger Zusatz, den die LXX noch nicht hat und dessen Verbum, נָזֹרוּ, vielleicht aus נָסֹגוּ verballhornt ist (Randnotizen sind oft unleserlich geraten), denn der sonst nicht vorkommende Ausdruck „sich nach rückwärts entfremden" ist reichlich sonderbar. Die beiden ersten Stichen haben im hebräischen Text die dritte, im griechischen aber die zweite Person, und dies ist unzweifelhaft besser; lies also עֹזְבֵי und נְאַצֵי, vielleicht mit Streichung der unpoetischen, wohl erst vom Abschreiber zugesetzten nota acc. Die Partizipien, noch von dem הוֹי beherrscht, drücken denselben Gedanken aus wie v. 2 f.: Die Israeliten haben Jahve verlassen und verworfen, statt seinen Mund zu befragen (c. 30₁ f.), nach Jahves Willen ihre Politik zu führen, die Ausführung seines Weltplans in Vertrauen und Selbstbescheidung zu erwarten. Jes. kann sich in dieser Zeit des Unheils auf frühere Ausführungen zurückbeziehen, die durch das gegenwärtige Unglück als richtig bewährt sind, darum begnügt er sich mit diesen allgemeinen Andeutungen. Der „Heilige Israels", welcher Ausdruck außerhalb des B. Jes. nur noch bei

Das ganze Haupt ist krank und das ganze Herz siech,
⁶Von der Fußsohle bis zum Haupt ist nichts daran heil.

---

jungen Schriftstellern (Jer. 50₂₉ 51₅ Ps. 71₂₂ 78₄₁ 89₁₉) vorkommt, ist das von Israel kultisch verehrte Numen. Der Begriff der Heiligkeit, der durchaus nicht alleiniges oder ursprüngliches Eigentum der biblischen Religion ist, hat zunächst nur kultischen Sinn und kann nur auf indirektem Wege, wie jeder beliebige andere Begriff auch, ethischen Nebensinn gewinnen; heilig ist, was zum Kult gehört, Sachen, Handlungen, Personen. Die Analyse des Begriffs, die hier nicht vorgenommen werden kann, würde von der Frage auszugehen haben, ob zuerst die Sachen oder die Personen heilig genannt worden sind. Daß es die Sachen sind, ist mir nicht zweifelhaft, mag das Etymon von קָדוֹשׁ sein, welches es will. Die Übertragung der Eigenschaft von der Gott gehörenden Sache auf Gott selber ist nicht so schwierig zu denken wie das Umgekehrte. Es gibt keine gerechten, treuen, gnädigen Altäre, Dienstkleider, Salben, weil persönliche Eigenschaften nicht auf Dinge übertragen werden können, wohl aber kann man Personen (für immer oder auf Zeit) heilig machen, indem man sie durch gewisse Handlungen in den Dienst des Kultus stellt, kultfähig macht. Auch Gott kann „sich heiligen", und der Mensch kann seinen Namen heiligen (c. 29₂₃). Jahve ist dem Volk Israel heilig, weil es seine Person und alles, was mit ihm zusammenhängt, außerhalb des profanen Lebens stellt und mit den Weihen des Kults ehrt. Natürlich denkt ein Jes. bei jenem vielleicht von ihm selbst geprägten Ausdruck nicht mehr an den äußeren Kult; er legt in ihn seine tiefe Ehrfurcht, die religiösen Schauer, die ihn in der Nähe Gottes erfüllen – übrigens aber nicht „seine Grundanschauung von Gott", wie jemand phrasenhaft sagt. Wie er sich Gottes Heiligkeit denkt, mag die Stelle c. 6₃ lehren und zugleich beweisen, daß man kein Recht hat, unsere Stelle für unecht zu erklären. 5. Der Weheruf v. 4 geht in zornige Klage über. עַל־מֶה heißt nicht „warum", wie LXX Pesch. Trg. und manche Ausleger übersetzen, als sagte der Prophet: warum laßt ihr euch immer schlagen, ich wollte euch doch klüger haben! Das ist nicht der Ton des Jes. Er denkt sich das Volk als einen Körper, der überall von Schlägen getroffen ist, sodaß Gott keine Stelle mehr findet, auf die er noch schlagen könnte, ohne ihn ganz zu zerfleischen. Zorn und Jammer spricht aus diesen Worten. Das Bild vom Körper schwebt dem Vf. so entschieden vor, daß er sich v. 6 auf den Körper mit dem Suffix von בּוֹ zurückbezieht, obwohl er ihn nicht ausdrücklich genannt hat. כָּל־רֹאשׁ heißt trotz des fehlenden Artikels, den die Dichter gern weglassen, nicht „jedes Haupt", wobei man die Beulen wörtlich verstehen müßte. Daß dem Volk so übel zu Mute ist (לֵב דַּוָי), diese Klage reflektiert vor allem auch die Stimmung des Redners selber. Jahves Schläge sind zugleich die Reaktion seines Zorns auf den Abfall des Volkes und der Versuch, diesen aufzuhalten; sehr ähnlich ist Amos 4₆–₁₁. Jener Grundgedanke Jesaias von dem gnadenlosen Beschluß der völligen Verblendung und Vernichtung Israels, der seine Reden sonst so gewaltig macht und der seine eigentliche Lebensleistung ist (c. 6₉ff), tritt hier einen Augenblick in den Hintergrund vor den mehr menschlichen Gefühlen, die ihm der gegenwärtige Zustand des Volkes einflößt. Aber das Sätzchen תּוֹסִיפוּ סָרָה, ein Relativsatz mit weggelassenem אֲשֶׁר, das die Dichter nicht lieben, scheint anzudeuten, daß er sich auf Umkehr keine Hoffnung macht. 6. Und bei allen Wunden, die der erzürnte Herr dem widerspenstigen Sohn oder Diener geschlagen hat, keine barmherzige Hülfe! Das bezieht sich natürlich nicht auf „die heilende Tätigkeit der prophetischen Predigt", von der Jes. nichts weiß, oder auf Maßnahmen der Regierung; der Wundarzt würde Jahve sein, wenn er nicht vielmehr mit neuen Schlägen drohte. Er würde alsdann, ähnlich dem barmherzigen Samariter Lk. 10₃₄, die Wunden ausdrücken (זרו) wahrscheinlich pass. von qal vgl. Olsh. S. 536, von זָרַר, einer abgemilderten und dadurch zu technischer Bedeutung geeignet gewordenen Nebenform von צָרַר), um sie zu reinigen, sie dann verbinden und alles Schmerzhafte (רְכָכָה ist Neutrum) durch Öl lindern vgl. Jer. 8₂₂. Die Änderung von מֵהֶם in תָּמִים (Cheyne) oder מְתוֹם (Haupt) ist wohl nicht nötig, die Streichung der zweiten Hälfte von v. 6a und der ersten von v. 6b durch nichts gerechtfertigt.

Beule und Strieme — und frischer Schlag!
Sind nicht ausgedrückt noch verbunden, — noch ist's gelindert mit Öl!
[7]Euer Land eine Wüstenei,*) — eure Städte feuerverbrannt!
Euer Acker vor euren Augen — — Fremde verzehren ihn.
[8]Und übrig blieb die Tochter Zion — wie eine Hütte im Weinberg,
Wie eine Hängematte im Gurkenfelde, — wie eine Burg der Wacht.
[9]Wenn nicht Jahve der Heere — gelassen uns einen Rest,
Wie Sodom wären wir, — Gomorra glichen wir.

*) Glosse v. 7c: eine Wüstenei wie die Umkehrung Sodoms.

Das Bild, gerade weit genug ausgeführt, doch nicht zu weit, geht nun 7 in direkte Schilderung über. Geschildert wird, was die eingeschlossenen Hauptstädter sehen können, dagegen geschwiegen von der Wegführung der 200000 Judäer, deren Sanherib sich rühmt (Schraders Keilinschriftl. Bibliothek II, S. 95), weil wahrscheinlich Jes. davon noch keine Kenntnis hat. Die verkürzende Wendung „den Acker essen" ist häufig s. z. B. c. 36₁₆. Die letzten drei Worte von v. 7 bilden weder einen selbständigen Satz, noch lassen sie sich an den vorhergehenden anschließen; sie sind Randbemerkung eines Lesers zu dem ersten שְׁמָמָה: „und zwar eine Wüstenei wie . . ." זָרִים gibt weder als gen. subj. („wie wenn Fremde umkehrten" — sie tun es ja wirklich) noch als gen. obj. („wie man Fremde umkehrt" — wie tut man das denn?) einen Sinn; die Änderung in זֵרֶם ist verfehlt, denn ein Wetterguß kehrt das Land nicht um, paßt auch zum Brand der Städte nicht; schon wegen מַהְפֵּכַת ist mit Ewald u. a. סְדֹם zu lesen vgl. v. 9; die Redensart „wie die Umkehrung Sodoms" (הָפַךְ in diesem Sinne wird nur von Gott ausgesagt) ist im A. T. beliebt (vgl. Amos 4₁₁ Jes. 13₁₉ Dtn. 29₂₂ Jer. 49₁₈, lauter junge Stellen oder Zusätze). 8 Jerusalem, wo Sanherib den Hiskia „wie einen Käfigvogel einsperrte", blieb unerobert (c. 36f.). Zu dem appositionellen Gebrauch des stat. constr. in בַּת־צִיּוֹן, womit poetisch Zion als junges Weib bezeichnet wird, vgl. die Verbindung נְהַר פְּרָת, der Fluß Euphrat. Zion ist eigentlich das vornehme Stadtviertel, wo der König, die Prinzen usw. wohnen, dann in poetischer Verallgemeinerung Jerusalem. Was Jes. in c. 30₁₇ gedroht hatte, hat sich erfüllt; einsam ist die Hauptstadt übrig geblieben, wie der Hüter draußen in der Weinbergshütte (c. 5₂) oder in der Hängematte (vgl. 24₂₀) eines Gemüsegartens. Bei dem dritten Bilde hat besonders die Annahme des caph veritatis eine Menge unglücklicher Auslegungen ermöglicht, die der Widerlegung nicht bedürfen. עִיר ist ein von Palissaden (wie das englische town), Wällen oder Mauern umschlossener Ort im Gegensatz zum offenen Flecken oder Zeltdorf und kann von viel oder wenig (Gen. 4₁₇) Menschen bewohnt sein wie unsere „Burg". נְצוּרָה heißt Wacht, Warte; der Plural lautet c. 65₄ נְצוּרִים. Der Zweck der Wartburgen und Wachttürme bedingte in den meisten Fällen eine einsame Lage an hohen Aussichtspunkten, wie bei den Signalstangen 30₁₇. 9 Den Untergang Jerusalems erwartet Jes. offenbar nicht, entsprechend der Haltung, die c. 37 von ihm berichtet wird. Jahve „hat uns Entronnene (שָׂרִיד hier Kollektiv) übrig gelassen", sonst wäre es uns gegangen wie Sodom. כִּמְעַט, wie ein Geringes, gehört nicht in den zweiten Stichos, den es metrisch überfüllt und sachlich übertreibt, da Jerusalem keineswegs ein geringfügiger Teil des kleinen Juda war, ist daher entweder mit Buhl zu v. 9b zu ziehen („fast" wären wir usw.) oder besser, weil die alten Übersetzer es nicht gelesen haben, als jüngerer Zusatz zu streichen (so Marti). Jahve der Heerscharen ist ein Lieblingswort der meisten Propheten (außer Hesekiel); ob die Heerscharen die Israeliten oder die kriegerischen Geister sind, mit denen er seine Schlachten schlägt und deren Hauptmann, wahrscheinlich Jareach, der Mond, bei Jericho verehrt wurde (Jos. 5₁₃ff.), darüber wird gestritten. Jes. liebt jedenfalls das kriegerische Gebaren seines Völkleins nicht; wenn für ihn die Heerscharen Jahves Menschen wären, so müßten es die Assyrer sein (s. z. B. c. 28₂ und vgl. c. 13₃f.), aber er denkt eher, wie die Alten überhaupt, an himmlische Mitkämpfer (I. Reg. 22₁₉). Hier mag der Name andeuten sollen, daß Jahven die oberste Entscheidung im Streit der Völker zusteht. Jes. kennt beide Namen Sodom und Gomorra,

[10]Hört das Wort Jahves, ihr Häuptlinge Sodoms!
Vernehmt die Weisung unsers Gottes, du Volk Gomorras!

---

ebenso der Dichter der Liedfragmente, die sich in Gen. 18₂₀ f. und c. 19₂₄ f. vorfinden; dagegen spricht der Jahvist, dem Gen. 19₂₇ f. nicht mehr gehört, immer nur von Sodom, nimmt auch eine andere Art des Untergangs an wie wenigstens jener Dichter, der Jahve die Städte vom Himmel her „umkehren" läßt, nachdem er c. 18₂₀ f. (wie Gen. 11₁–₉) vom Himmel herabgefahren war, um ihr Treiben kennen zu lernen. Es gab also verschiedene Sagen über die Katastrophe, ganz abgesehen davon, daß spätere (Dtn. 29₂₂) und späteste (Gen. 14) Schriftsteller auch noch Hoseas Adma und Zeboim (Hos. 11₈) in die Sodomssage hineingezogen haben. Jes. hat sein Wissen wahrscheinlich aus der mündlichen Sage, nicht aus der Schrift des Jahvisten, die er überhaupt nicht zu kennen scheint. — Die jetzt folgende Rede v. 10 ff. schließt sich an die vorhergehende Klage aufs engste an, denn die Anrede 10 an die Häuptlinge Sodoms usw. wäre ohne v. 9 nicht verständlich; wenn man auch erriete, daß die Jerusalemer gemeint sind, so wüßte man doch nicht, warum sie so genannt werden. Natürlich kann darum doch v. 10 ff. bei einer anderen Gelegenheit geredet und erst nachträglich mit v. 2–9 verknüpft sein. Angeredet werden vor der Bürgerschaft die herrschenden Klassen, die Jes. wie die zeitgenössischen Propheten überhaupt immer in erster Linie für die Zustände im Volk verantwortlich macht — übrigens nicht blos im bösen, sondern auch im guten Sinne, entsprechend dem aristokratischen Zuschnitt des Staates und seiner eigenen Gesinnung. קָצִין, Entscheider, Kadhi, bedeutet Jud. 11₆ und Jes. 3₆ ₇ ungefähr so viel wie Diktator, ist jedenfalls kein gewöhnlicher Amtsname. Mit Sodom und Gomorra wird Jerusalem wohl zunächst wegen des fast gleichen Geschicks verglichen, ob auch wegen der Ähnlichkeit der sittlichen Zustände, das ließe sich nur dann beurteilen, wenn man wüßte, wie Jes. sich diejenigen von Sodom dachte; denn wenn ihm Gen. 19 vorgeschwebt hätte, so wäre eine sittliche Gleichstellung stark übertrieben. Die Ausdrücke „Wort" und „Thora" Jahves sind im allgemeinen Gegensätze, sei es feindliche wie Jer. 8₈ f. oder komplementäre, sodaß die Thora dem Priester, das Wort dem Propheten zufällt wie Jer. 18₁₈; hier ist das Wort Jahves nur der allgemeine und Thora derjenige Ausdruck, auf den es speziell ankommt. Das hiph. הוֹרָה, von dem תּוֹרָה gebildet ist, scheint ursprünglich das Werfen des heiligen Loses, dann allgemein jedes Bescheidgeben, Bedeuten (Prv. 6₁₃), Anweisen von Seiten des Priesters an den Laien auszudrücken. Die Thora gibt das Numen jedes Kultorts durch ihm eigentümliche Zeichen, die der כֹּהֵן, der Priester, der ursprünglich ein Seher war, zu sehen und zu deuten weiß und dem Laien in Worte umsetzt; sie enthält irgend eine Weisung oder Auskunft von meist konkretem Charakter, wenn auch im Lauf der Zeit aus einer größeren Zahl von Einzelbescheiden allgemeine Grundsätze für die Praxis abgeleitet werden können, sodaß dann endlich ein kollektives Abstraktum Thora mit dem Sinn Gesetz, Gesetzeslehre, entsteht. Meist werden die Thoroth sich innerhalb des Gebietes des Kultus gehalten haben, und so spricht ja auch Jes. im folgenden über den verkehrten und den rechten Gottesdienst — freilich nicht wie ein Priester, sondern wie ein Prophet. 11 Was soll ich mit euern vielen Schlachtopfern? Diese Frage muß am Tempel getan sein, und zwar zu einer Zeit, wo man besonders bemüht war, durch reiche Gaben die Gottheit günstig zu stimmen, ihr „Gesicht weich zu machen", wie man sagte (s. z. B. Jer. 26₁₉ zu einem Vorfall aus Jes.s Zeit). Die Frage will trotz des „satt bin ich" nicht die Ps. 50₉–₁₃ bekämpfte Meinung abweisen, daß Jahve die Opfer im eigentlichen Sinne esse, sondern nur die Vorstellung, daß man ihn durch Geschenke umstimmen und zur Abwendung der Landesnot bewegen könne; auch ein klägliches Hosianna! wird dabei nicht gefehlt haben (Jer. 2₂₇ b). Genannt werden zuerst allgemein die Schlachtopfer, dann speziell die Brandopfer, עֹלוֹת, die auf den Altar steigen (עָלָה), und das Fett, das Jahves Anteil an den Mahlopfern bezeichnet. Auch das Blut gehört der Gottheit und hat an sich mit der Sünde nichts zu tun; der Dichter von Ps. 50₁₃ stellt sogar das Blut dem Fleisch an die Seite wie das Getränk der festen Speise. Die ganze Szene, bei der Jes. diese Rede hielt, muß viel Ähnlichkeit gehabt

11 Wozu mir die Menge eurer Schlachtopfer? spricht Jahve,
Satt bin ich der Brandopfer von Widdern und des Fettes der Maſtkälber;
Und Farrenblut und Lämmer und Böcke mag ich nicht:
12 Wenn ihr kommt, mein Antlitz zu ſehen, wer hat dies von eurer Hand verlangt?
Zu zerſtampfen meine Vorhöfe – 13 tut's zu bringen Opfergabe!
[nicht mehr!
Nichtig iſt das Rauchopfer, Greuel iſt es mir!

---

haben mit der Jer. 26 (und c. 7) geſchilderten. **12** Schon die LXX behandelt לראות als niph. (mit ſynkopiertem ה) aus dem theologiſchen Grunde, daß man Gott nicht ſehen kann; daß trotzdem das qal לְרָאוֹת zu punktieren iſt, beweiſt der acc. פָּנַי. Das panim der Gottheit, das man ſieht, wenn man ſich ihr im Kult nähert, iſt deren Bild oder Behauſung; für David iſt es I. Sam. 15_{25} die Jahvelade, die vielleicht auch Ex. 33_{14} gemeint iſt; ſie ſteht auch im dunklen Adyton des Tempels, wo Jeſ. dieſe Rede hielt. Die alte Ausdrucksweiſe „Gott ſehen" erhöht den Kultakt zu einem Empfangen der höchſten Gunſt, die die Religion kennt (I. Joh. 3_2), die jüngere theologiſche „ſich vor Gott ſehen laſſen" ſetzt ihn herab zu einer Pflicht. An der Mißhandlung des Textes von **12b13** hat die LXX noch keinen Anteil; man muß ihrer Satzteilung folgen. Denn wie hätte ein halbwegs guter Schriftſteller, geſchweige der Klaſſiker Jeſ., das מִיֶּדְכֶם mit רְמֹס verbinden können: von der Hand fordern, daß die Füße zertreten? und welchem Zuhörer konnte er den abſurden Gedanken zutrauen, daß Jahve das Zertreten ſeiner Vorhöfe gefordert habe? und iſt andererſeits Jeſ. der Meinung, daß Jahve den Beſuch ſeines Tempels nicht wünſche? Auch der Rhythmus verlangt die Abtrennung des רְמֹס חֲצֵרַי von v. 12 und ſeine Verbindung mit v. 13. Das זֹאת bezieht ſich natürlich auf die Opfer, und die ſonderbare Verſteilung im hebr. Text iſt von dem Beſtreben eingegeben, den Satz zu beſeitigen, daß Jahve überhaupt keine Opfergaben verlangt habe, ein Satz, der allerdings in Widerſpruch ſteht mit der Vorſchrift des älteren Dekalogs, daß man Jahves Antlitz nicht mit leeren Händen ſehen dürfe (Ex. 34_{20} 23_{15}). Die Gelehrten der Maſſora haben nicht begriffen, daß mit den großen Propheten die Jahvereligion von der Stufe der Kultreligion auf die der ethiſchen Religion überzutreten ſich anſchickte; der Verf. von Pſ. 40_7 oder von Pſ. 51 hat die alten Propheten (vgl. noch Amos 5_{25} Micha 6_6–$_8$ Jer. 7_{21} f.) beſſer verſtanden. Dem kategoriſchen Verbot iſt der Infinitiv (ohne ל wie z. B. Gen. 4_{12}) mit Emphaſe vorangeſtellt: zerſtampfen meine Vorhöfe – ſollt's nicht mehr! Dazu gehört noch der weitere Infinitiv הָבִיא מִנְחָה. Das zweite Wort kann ſing. (archaiſtiſche Form) oder plur. ſein, iſt aber ſtat. abs.; die LXX, die es richtig als ſolchen faßt, überſetzt es nach ſpäterem Wortgebrauch mit σεμίδαλις, aber die Mincha bezeichnet in der vorgeſetzlichen Zeit jede Opfergabe, auch die blutige vgl. z. B. Gen. 4_4 und iſt hier völlig eins mit קְטֹרֶת (von קָטַר verbrennen). שָׁוְא iſt in der LXX richtig von מִנְחָה getrennt und im Cod. Rom. mit קְטֹרֶת verbunden; das folgende Sätzchen hat dieſelbe Wortſtellung. Der Satz: „ein Greuel iſt mir das Opfer" iſt ſehr ſtark und offenbar auch vom Affekt beeinflußt, aber nicht ſtärker als die Ausführung Am. 5_{21}–$_{25}$; und der Affekt, der ja auch hier nicht mehr der erſte Zorn der mündlichen Improviſation iſt, geſtattet der Antikritik nicht, ſolchen Stellen das Gegenteil von dem zu entnehmen, was ſie unzweideutig ſagen. In **13b14** kommt der Redner, über den nächſten Anlaß ſeiner Rede hinausgehend, allgemein auf die Feſttage zu ſprechen, auf den wahrſcheinlich uralten Neumond und den durch Vierteilung des Monats aus ihm hervorgegangenen Sabbath (eigentlich Abſchnitt, nämlich des Monats, Woche; der genauere Ausdruck für Sabbath iſt יום השׁי, der Tag des Abſchnitts); er mildert hier aber die ſchroffe Verwerfung durch den Zuſatz אָוֶן in v. 13 und das Suff. in v. 14: euer Neumond, der mit Frevel begangene Feſttag. Die Verſammlung, מִקְרָא, deutet die LXX mit ihrer ἡμέρα μεγάλη auf die Verſammlungstage am Beginn und Schluß der großen Feſte, aber der Prophet hat vielleicht eher andere Zuſammenrufungen des Volkes im Auge, wie ſolche z. B. Jer. 36_9 I. Reg. 21_9 erwähnt werden. Hinter אוֹכַל v. 13 iſt ein Infinitiv (etwa לָשֵׂאת oder

Neumond und Sabbath,
Ich kann nicht [ertragen]
[14]Eure Neumonde und Festzeiten
Sie sind mir zur Last,
[15]Und wenn ihr ausbreitet eure Hände,
Auch wenn ihr viel macht Gebet,
Eure Hände sind von Blut voll,
Entfernt die Bosheit eurer Taten

Versammlung berufen —
Frevel und Festlichkeit.
haßt meine Seele,
müde bin ich sie zu tragen.
verhülle ich meine Augen vor euch,
ich höre gar nicht.
[16]waschet, reiniget euch!
aus meinen Augen!*)

*) Glosse v. 16b 17a: Hört auf böse zu tun, lernt gut tun.

נְשֹׂא wie v. 14) wohl nicht blos hinzuzudenken, sondern auch hinzuzusetzen, da der Stichos defekt ist. אָוֶן וַעֲצָרָה v. 13 klingt wie eine sprüchwörtliche Redensart vgl. אָוֶן וּתְרָפִים in der überhaupt ähnlichen Stelle I. Sam. 15₂₃ f., eine Art Wortwitz, der darauf beruht, daß אָוֶן einerseits Frevel, andererseits auch irgend ein Numen oder Idol bezeichnete; die LXX hat צוֹם, Fasten, für אָוֶן. מוֹעֲדִים v. 14 sind alle möglichen nach dem Lauf der Gestirne (Gen. 1₁₄) bestimmten (יָעַד) Festtermine. Jahve haßt sie tödlich, sein Prophet gewiß auch, den doch die Weihenacht vor dem großen Fest mit Herzensfreude erfüllt (30₂₉); man begreift, auch abgesehen vom Folgenden, seinen Ekel, wenn man c. 28₈ liest. Wenn übrigens die Opfer usw. für Jahve eine Last sind, die er tragen muß v. 14b, so liegt doch darin eine gewisse Gebundenheit Gottes an sein Volk und dessen Kultakte. נִלְאֵיתִי auch bei Jeremia (6₁₁ 9₄ 15₆ 20₉) gewöhnlich ohne לְ; נְשֹׂא wie Gen. 4₁₃ für שְׂאֵת und im selben Sinn, den die LXX beide Male mißversteht. Die Streichungen, die mehrere Kritiker in v. 12–14 vornehmen, scheinen mir nicht hinlänglich begründet. 15 Auch das Beten dieser Leute mag Jahve nicht. Dillm. erblickt darin, daß das Beten, das sicher niemals ein Prophet verworfen habe, neben die Opfer und Feste gestellt wird, einen „entscheidenden" Beweis, daß priesterliche, im Namen Jahves erlassene Thoroth zur Regelung des Kultuswesens zur Zeit Jesaias schon vorhanden waren: hat das schon jemand bestritten? Jes. sagt erstens: Jahve hat keine Opfer verlangt, zweitens: eure Opfer und Gebete sind ihm sogar zuwider; der erste Satz besagt nicht, daß Jahve unter keinen Bedingungen Opfer annimmt, wohl aber, daß Jes. keine göttliche Opfergesetzgebung kennt wie die mittelpentateuchische, die die Opfer und Opferbräuche zur Hauptsache in der Religion macht und die der Prophet nicht mit der dann wahrhaft naiven Frage hätte bei Seite schieben können: gibt es denn göttliche Opferforderungen? weil ihm sofort von allen Seiten die Antwort entgegengetönt hätte: jawohl gibt es solche, eine schwere Menge, „ewige Satzungen"! Jahve verhüllt die Augen (wie auch Menschen tun, die eine Bitte zurückweisen Prv. 28₂₇), statt sein Angesicht auf die Beter zu erheben Num. 6₂₆, und hört gar nicht mehr; אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ ist viel stärker als das verb. finit. Über das i in פָּרְשֶׂכֶם s. Ges. § 60 Anm. 4. כַּפֵּיכֶם ist nicht etwa poetischer Ausdruck für יְדֵיכֶם; die Beter strecken die inneren Handflächen der Gottheit entgegen. Das ist wahrscheinlich ein dezenter Ersatz für das ältere Berühren, Streicheln, Umarmen, Küssen (Hos. 13₂) des Idols oder Baithyls (vgl. Wellhausen, Skizzen III, S. 105), also ursprünglich ein Ausdruck der familiärsten Vertraulichkeit, den allerdings die Zeit des Jes. schon anders verstanden haben mag, etwa als einen Gestus, durch den man die Gottheit auf sich aufmerksam machen will. Äußerlich entgegengesetzt ist die Selbstverhüllung, die teils als Schutzmaßregel dient, wenn die Gottheit schon zugegen ist Ex. 3₆ I. Reg. 19₁₃, teils als Mittel, die Inkubation und Inspiration hervorzurufen s. zu c. 29₁₀. 15b ist zu v. 16 zu ziehen. Die zum Gebet ausgestreckten Hände führen den Redner darauf, wenigstens eine Andeutung darüber zu geben, warum Jahve die Häuptlinge und Bürger nicht ansehen mag: eure Hände sind voll von Blut. Was heißt das? Wenn Jes. v. 17 dieselben Leute auffordert, dem Gewalttätigen zu steuern, den Waisen zu helfen und dadurch wahre Religion zu üben, so können sie keine blutigen Mörder sein. Wahrscheinlich haben die Angeredeten, die eben opfern, wirkliches Blut an den Händen; dies Blut, an sich schon Jahve zuwider v. 11, wird dem Redner durch eine natürliche

17 Fraget nach Recht, steuert dem Gewalttätigen,
Richtet die Waise, verfechtet die Witwe!

* * *

18 Wohlan denn und laßt uns rechten, spricht Jahve:
Wenn eure Sünden sind wie Scharlach, laßt sie wie Schnee weiß sein!
Wenn sie rot sind wie Purpur, laßt sie wie Wolle sein! –

Ideenassoziation zu einem Sinnbild für all das blutige Unrecht, das in Jerusalem geschieht, die Vergewaltigung der Rechtspflege, die Unterdrückung der Schwachen, mögen die Angeredeten dergleichen selber tun oder doch geschehen lassen (vgl. Micha 3₁₀). So erklärt sich auch die Fortsetzung 16: waschet, reiniget euch! eine Aufforderung, die man an Mörder nicht richtet. Diestel sagt: „Da Befleckung mit Blut niemals levitisch verunreinigt, im Gegenteil in höherer Weihe vorkommt, so ist an eine levitische Symbolik hier nicht zu denken." Levitische Symbolik bei Jes. ist allerdings Torheit, trotzdem geht hier der wörtliche und der bildliche Sinn der Aufforderung Hand in Hand: weg mit dem Opferblut und weg mit dem Unrecht! kommt ohne Geschenke, aber als rechtschaffene Bürger zu mir! ich hasse Frevel und Festlichkeit. רָחַץ häufig mit weggelassenem Objekt intransitiv; הִזַּכּוּ, nur hier, als hithp. von זָכָה betont (Ges. § 54d Olsh. S. 602). Das letzte Sätzchen von v. 16 und das erste von v. 17 sind eine allgemeine Zusammenfassung der in v. 16 17 gegebenen positiven Thora, eine Nutzanwendung, wie sie die Späteren lieben (vgl. Amos 3₁₀a), auch vom Metrum ausgestoßen. Jes. hält sich an das Konkrete: 17 kümmert euch um gute Justiz, wehrt den gewalttätigen Machthabern! zwei Sätze, die die Tätigkeit der alten Propheten selber aufs beste wiedergeben. Es ist eine aktive Moral im antiken Sinne, die den Menschen als Bürger auffaßt und in erster Linie für die salus rei publicae sorgt. Daß sie den Besseren Pflicht und Bedürfnis war, lag freilich zum großen Teil an den primitiven Rechtseinrichtungen, an der Unfähigkeit der meisten orientalischen Völker, sichere und der Willkür entzogene Organisationen für diejenige Gemeinschaft zu schaffen, die nicht mehr auf dem naturwüchsigen Blutsverband der Familie und Sippe ruhte. Die Ethik des Individuums und die Seelsorge finden in Jes.'s Reden noch keinen Platz, weil er über die ethnische Stufe der Religion (der das ethnos, das Volk, die Hauptsache ist, nicht die Seele des Einzelnen) noch nicht hinaus war; erst bei Jeremia dem Entdecker des Herzens und des servum arbitrium, beginnt das Individuum seine Ansprüche geltend zu machen. Jes.'s Größe beruht auf etwas anderem, auf dem Gedanken, daß die unsichtbare Welt über die sinnliche triumphieren muß, auf der Schöpfung jener Teleologie, die drei Religionen hervorbrachte. Die beiden letzten Sätze v. 17b bezeichnen die Merkmale, an denen man im altisraelit. Staatswesen am sichersten die Gesundheit der öffentlichen Zustände prüfen kann. Der Bürger schützt sich selbst, in alter Zeit finden auch die Witwen und Waisen ihren Rückhalt an der Sippe (II. Reg. 4₁₈ b), aber an letzterem wird es gerade in Jerusalem leicht gefehlt haben, denn in der großen Stadt treten die Blutsverbände gegen andere soziale Gliederungen zurück, in Jerusalem doppelt leicht wegen seiner gemischten Bevölkerung; der Reichtum (c. 5₈ ff.), die Stellung bei Hofe (22₁₅ ff.) waren weitere Faktoren, die die Rechtszustände unsicher machten (vgl. auch Micha 2 für die Landschaft). Darum ist das „Richten" etwas Wohltätiges, Notwendiges für die Schwachen und eine sittliche Forderung an die Großen, und die Gottheit ist vor allem der Schirmherr des öffentlichen Rechts und Beschützer der Schwachen, zu denen außer Witwen und Waisen auch die Armen, Beisassen und Fremden gehören. Hinter רִיבוּ sollte man trotz c. 51₂₂ ein רִיב (Prv. 22₂₃) oder ein לָ erwarten.

Zweites Stück c. 1₁₈—₂₀, nach Form und Inhalt gegen das erste völlig selbständig. Es sind hier zwei Sätze zusammengestellt, die aus einer und derselben Rede stammen können, aber nicht müssen. Daß sie jesaianisch sind, dafür haben wir nur das Zeugnis des Sammlers; es spricht wenigstens nichts dagegen. Die Stichen scheinen abwechselnd drei und zwei

[19]Wenn ihr willig seid und gehorcht, sollt ihr das Gut des Landes kosten,
[20]Doch wenn ihr euch weigert und widerstrebt, sollt ihr das Schwert kosten.
Denn der Mund Jahves hat's geredet.

* * *

Hebungen zu haben. 18 Jahve fordert Ungenannte, etwa Volk und Regenten, auf, mit ihm zu rechten, wie es zwei Parteien vor dem Schiedsrichter tun Micha 6₂. Er will sie anklagen, sie mögen sich rechtfertigen, wenn sie können. Nach diesem Eingang darf man v. 18b nicht übersetzen: eure Sünden sollen (durch mich) weiß werden, nämlich vergeben werden. Wenn Jahve sie vergeben wollte, bedürfte es keines Disputierens. Die gewöhnliche Deutung von v. 18b dadurch möglich zu machen, daß man in נוֹכְחָה einen fremden Sinn hineinlegt („laßt euch von mir zurechtweisen"), würde sich nicht verlohnen, auch wenn es erlaubt wäre, denn nirgends bietet Jes. so zuvorkommend dem Volk die Sündenvergebung an. Aber auch ein Deuterojes., der allerdings die gratia praeveniens kennt, hätte sich nicht derartig im Bilde vergriffen, wie bei jener Deutung anzunehmen wäre: rote Sünden kann man weiß machen wollen durch Ableugnung, aber nicht tatsächlich weiß machen durch Vergebung, ein Mord z. B. bleibt Mord, auch wenn er vergeben wird. Die beiden Nachsätze in v. 18b sind entweder entrüstete Fragen: sollen sie etwa weiß sein? oder eine ironische Aufforderung: laßt sie doch weiß sein, macht euch zu unschuldigen Lämmern! Die Ironie paßt vielleicht besser zu dem Eingang: laßt uns streiten! und zu dem spöttischen Ton in dem Gegensatz Scharlach–Schnee. 19 Während v. 18 zu jeder Zeit von Jes. geschrieben werden konnte, würde v. 19f. sich z. B. nicht in die Situation von v. 2–17 hineinschicken; dieser Spruch fällt, wenn er dem Jes. angehört, offenbar in eine Zeit der Entscheidung. Im Munde Jes.s sind Willigkeit und Gehorsam und ihr Gegenteil nicht allgemein als Frömmigkeit und Gottlosigkeit zu verstehen, sondern auf eine konkrete Forderung Jahves an das Volk zu beziehen, etwa auf die, sich Jahves Leitung der Geschichte zu unterwerfen und nicht Politik auf eigene Hand zu treiben c. 7 c. 30; in c. 30₉. ₁₅ ff. findet sich der Spruch fast in allen Einzelheiten wieder. תֹּאבוּ wie c. 30₉. ₁₅. „Das Gut des Landes" noch ohne das überschwengliche Rühmen der Deuteronomisten, wenn sie von „diesem guten Lande" sprechen. Die Punktation תְּאֻכְלוּ 20 liefert nicht den scharfen Gegensatz zu dem תֹּאכְלוּ v. 19, der beabsichtigt ist, und nicht einmal einen vernünftigen Sinn; חֶרֶב wäre dabei der acc. instr. wie Ps. 17₁₃: mit dem Schwert sollt ihr gegessen werden – eine Ausmalung ins Kannibalische. Hitzig u. a. übersetzen: ihr sollt essen gemacht werden das Schwert, wofür man eher das hoph. erwartete. Aber warum nicht תָּאֻכְלוּ, wie es der Gegensatz fordert? Knobels Bedenken gegen diese Redensart hätte sich schwerlich geregt, wenn die Punktatoren das qal geschrieben hätten. Ein Redner und ein Dichter (Ps. 102₁₀ Asche essen) darf ja wohl ein Bild brauchen, das nicht alle Tage vorkommt. Zur Sache vgl. c. 30₁₆ f.: wenn ihr gegen Jahves Willen in den Kampf zieht, werden euch die Assyrer schlagen. Der Schlußsatz würde anzeigen, daß v. 19f. der Prophet spricht, aber dieser Satz und der ähnliche נְאֻם יהוה mag nicht selten von Sammlern oder Abschreibern mechanisch angehängt sein.

Drittes Stück c. 1₂₁–₂₆ mit dem Anhang v. 27. 28, eine אֵיכָה, eine Elegie in zwei Strophen, deren jede sechs Disticha mit je drei und zwei Hebungen enthält. Diese Art Disticha, gleichsam Pentameter, wenn man mit Josephus das Distichon von drei und drei Hebungen Hexameter nennt, kommt außerordentlich oft bei den Propheten vor, besonders bei Hosea und Jeremia, bei letzterem ausschließlich wie bei den Pilgerliedern Ps. 120–134; es hat mehr lyrischen Charakter als der „Hexameter". Der Name Qinametrum ist aus der mißverstandenen Stelle Am. 5₁ willkürlich erschlossen. Die erste Strophe beklagt die sittliche Verderbtheit Zions, die zweite verheißt Besserung durch ein Läuterungsgericht. Dieser Gedanke läßt sich nur schwer mit Jes.s Hauptideen, so mit dem in der Berufungsvision c. 6 empfangenen Programme seiner prophetischen Tätigkeit, vermitteln; sieht man den Propheten als einen Systematiker an, der niemals von der strengen Gedankenbahn abweichen konnte,

[21]Wehe wie ward zur Hure die treue Stadt,
[Zion] das mit Recht erfüllte, wo Gerechtigkeit weilte! und jetzt Mörder!
[22]Dein Silber ward zu Schlacken, dein Trank verschnitten, mit Wasser.
[23]Deine Führer wurden Aufrührer und Genossen der Diebe;
Ein jeder liebt Bestechung und jagt der Bezahlung nach,
Der Witwe Streit kommt nicht an sie, die Waise richten sie nicht.

---

so muß man ihm das Gedicht absprechen. Aber wenn man sich des Stichworts „Ein Rest kehrt um" c. 7 erinnert, wird man zugeben müssen, daß Jes. in der Zeit, wo er seinem Sohne diesen Namen gab, auch dies Gedicht schreiben konnte. Die beiden Distícha v. 27f. sind jedoch jünger und nachexilisch. **21.** Einst, als David dort sein Lager aufschlug v. 26 c. 29$_1$, war Jerusalem eine treue Stadt (קִרְיָה im A. T. ein durchaus poetisches Wort), eine Hure ward es, weil die Rechtspflege feil wurde. Das Bild mag von Hosea beeinflußt sein, wird aber doch anders gewendet, da vom Abhuren des Weibes Zion von dem göttlichen Ehegemahl zu anderen Göttern mit keiner Silbe gesprochen wird; die Hurerei besteht in dem Aufgeben der sittlichen Eigenschaften, durch die Zion allein Jahve wert und mit ihm im im Bunde war. In v. 21b hat der hebr. Text, nicht aber der griechische, das metrisch und stilistisch wünschenswerte צִיּוֹן verloren; es ist vielleicht undeutlich gemacht durch die Beischrift eines Lesers, die jetzt am Schluß des Distichons prangt: „und jetzt Mörder!" Diese Worte passen weder zur Satzbildung, noch zum Rhythmus, noch zum Sinn, denn der Prophet könnte die Herrschaft der Mörder nicht so beiläufig erwähnen, um dann mit schwächeren Anklagen fortzufahren; sie sind wohl veranlaßt durch ein oberflächliches Verständnis der blutbefleckten Hände v. 15 und der scharlachroten Sünden v. 18 und zwischen die Zeilen geschrieben. Zu der poetisch-altertümlichen Form מְלֵאתִי mit alter Kasusendung vgl. Olsh. S. 236 Ges. § 90e. **22.** Das Wichtigste ist die Gesundheit des Gemeinwesens, auch hier die ethnische Betrachtungsweise von v. 17. Zu dem ἅπαξ λεγ. מָהוּל vergleicht man „vinum castrare". בַּמַּיִם ist dazu eine (richtige) Glosse, die im Text aber neben dem originellen Bilde trivial wirkt. **23** Für das Bild die Sache. Daß die Paronomasie im Anfang dem Anschein nach eine Reminiszenz aus Hos. 9$_{15}$ ist, fällt dann am wenigsten auf, wenn die Dichtung der ersten Periode Jes.s angehört. Hinter שָׂרַיִךְ ist wohl mit Budde הָיוּ einzusetzen vgl. v. 22, wenn nicht etwa durch die vorhergehende Glosse das כֻּלּוֹ, das Hosea hat, ausgefallen ist. Die שָׂרִים, die Beamten, sind Rebellen gegen den göttlichen Oberrichter, denn sie halten es mit den Störern der göttlichen Rechtsordnung, von denen hier die allererbärmlichsten, die Diebe, genannt werden, lassen sich bei Prozessen bestechen oder nachher bezahlen (שַׁלְמֹנִים nur hier) und sind für die Unvermögenden nicht da. Jes. zürnt und klagt darüber wie andere Propheten auch (z. B. Mch. 7$_3$ Zeph. 3$_3$), er denkt niemals daran, Einrichtungen vorzuschlagen, die den Krebsschaden des damaligen wie aller asiatischen Staaten, die schlecht geordnete und oft korrupte Verwaltung und Rechtspflege, hätten heilen können, und doch beweist die Verbreitung des Schadens (כֻּלּוֹ) und die ewige Wiederkehr solcher Klagen, daß die schlimmen Zustände nicht blos an den Personen, sondern auch an dem Mangel einer sachgemäßen Verfassung der öffentlichen Dinge lagen. Regierung und Rechtspflege werden wohl von der Sittlichkeit ihrer Organe stark beeinflußt, haben aber doch eine gewisse Gewähr ihrer Gesundheit in der soliden sachlichen und technischen Struktur der Rechtsverhältnisse. Die israelitische Lebensverfassung rechnet in der alten Zeit überwiegend mit natürlichen und persönlichen Faktoren (c. 11$_1$ ff. 32$_1$ ff.), um sich später der autoritären Bevormundung des religiösen Gesetzes völlig unfrei zu fügen. Selbstverständlich darf man dies Volk nicht gering schätzen, weil es eine Aufgabe, für deren Lösung europäische Völker berufen gewesen sind, nicht gelöst, nicht einmal klar erkannt hat; vielleicht hätten die Propheten ihre höhere Aufgabe, Organe der Religion zu sein, nicht erfüllen können, wenn sie nicht gerade mit einiger Einseitigkeit immer nur das persönliche Moment vor Augen gehabt hätten. Technik und Inspiration vertragen sich nur ausnahmsweise mit einander, und das spätere Gesetz hat die

[24]Drum spricht der Herr Jahve der Heere, der Starke Israels:
Ha, ich will mich lechzen an meinen Widersachern und mich rächen an
[meinen Feinden!
[25]Ich will wenden meine Hand wider dich und dich läutern mit Lauge,
Deine Schlacken, die will ich entfernen, all deine Bleistücke,
[26]Will machen deine Richter wie im Anfang und deine Räte wie im Beginn:
Darnach heißest du Burg des Rechts, treue Stadt.
[27]Zion wird durchs Gericht erlöst werden und seine Bekehrten durch
[Gerechtigkeit,
[28]Doch Zerschmetterung der Abtrünnigen und Sünder allzumal, und
[die Jahve Verlassenden kommen um!

* * *

---

freie Prophetie erstickt. In v. 23b sind oben die beiden Stichen des Metrums wegen umgestellt; das Recht dazu erweisen manche Erscheinungen in doppelt vorkommenden Texten vgl. z. B. Ps. 18₄₅ mit II. Sam. 22₄₅. **24** לָכֵן leitet die Drohung ein, wie oft bei Jes. und seinen Nachahmern; das נְאֻם gibt der Dichtung die prophetische Qualität. Die Häufung der Gottesnamen überschreitet das Maß; das „Jahve der Heerscharen", auch sonst sehr oft eingesetzt (vgl. c. 37₃₂. 39₅), ist hier nach c. 3₁ hinzugefügt. הָאֲדוֹן, bei Jes. noch c. 3₁, ist Jahve als der oberste Gerichtsherr. Ob Jes. die mehr trauliche, den Gottesschutz gegenüber den Feinden ausdrückende Bezeichnung Jahves als des „Starken Israels" in späteren Gerichtsreden auch noch brauchbar gefunden hätte, kann man bezweifeln, ebenso ob er das אֲבִיר durch die Aussprache von אַבִּיר, dem epith. ornans für menschliche Helden und für Stiere, ängstlich unterschieden hätte, wie die Punktatoren tun. Jahve will seiner Qual und Empörung Luft verschaffen durch Rache an seinen Widersachern. Daß er צָרַי, Bedränger, Einenger hat, ist merkwürdig genug; er fühlt sich durch die Widersetzlichkeit der Großen in seinen Wünschen und Absichten für das Volk behindert und geschädigt vgl. c. 63₉. Ein Anthropomorphismus, der von einer lebendigen Religion unabtrennlich ist. Äußere Feinde Jahves, die Gewalten des Chaos, kennen wohl spätere Dichter z. B. Ps. 8₈, Jes. nicht; jene werden erst seit dem Exil bekannt, vorher hat die babylonische Kultur und Religion sehr geringen Einfluß auf Israel ausgeübt. **25** Wenn das אָשִׁיבָה in v. 25 und 26 beide Male ursprünglich ist, so soll v. 26 das positive Komplement zu v. 25 sein, aber vielleicht liest man v. 26 besser וְאָשִׁימָה. In v. 25 ist das Verständnis der LXX, obwohl sie willkürlich umschreibt und allerlei Varianten aufweist, besser als das des hebr. Textes, das dem Metrum nicht gerecht wird. Also zu lesen: וְאֶצְרְפֵךְ בֹּר, ich will dich läutern mit Laugensalz, wie es der Metallschmelzer zum schnelleren Entmischen benutzt; sodann ist zu verbinden סִגִּיךְ וְאָסִירָה, wo das waw der apodosis vom Ktib nicht erkannt und so Ursache der falschen Konstruktion geworden ist: deine Schlacken, die will ich entfernen Nach dem Ktib würde Jahve die Schlacken läutern „wie mit Lauge" (oder wie andere wollen: בַּכּוּר, im Schmelzofen), aber Schlacken läutert man nicht. Dem „Entfernen" entspricht im parallelen Gliede das בְּדִילַיִם, die „abzutrennenden" (von בָּדַל) schlechten Beimischungen. **26.** Die Regenten sollen wieder werden wie zur Zeit Davids, die für das israelitische Jerusalem den „Anfang" bildet. Später hat Jes. entwickeltere Vorstellungen: das Gegenwärtige soll nicht geläutert, sondern vernichtet werden, die Zukunft auch die beste Vergangenheit übertreffen. Nach der Läuterung heißt Zion wieder die gerechte, treue Stadt; Spätere haben dies יִקָּרֵא gern zu einer eigentlichen Umnamung erweitert (s. zu c. 62₂. ₄). Mit dem Ausdruck „treue Stadt" kehrt das Gedicht in den Anfang zurück. Schon dies verrät, daß wir hier den Schluß haben. — **27. 28** haben ein schlechteres Metrum und auch einen anderen Sinn als das Gedicht. Zion soll losgekauft werden, ist also gegenwärtig in eigentlicher oder in Schuldsklaverei. Aber der fremde Herr oder Gläubiger hat nicht das Recht oder nicht das volle Recht, das er sich anmaßt, darum soll Zion nicht durch Zahlung, sondern durch ein gerechtes Gericht befreit werden. Das ist

29 Denn ihr werdet zu Schanden werden wegen der Götterbäume, die ihr liebt
Und euch schämen wegen der Gärten, die ihr gern habt;
30 Denn ihr werdet sein wie ein Baum mit welkendem Laube
Und [gleichen] einem Garten, der kein Wasser hat;
31 Und der Starke wird werden zum Werg und sein Tun zum Funken,
Und brennen werden sie beide zumal ohne daß einer löscht.

* * *

---

die Auffassung, die in und nach dem Exil herrschend wird, die man mit keiner Stelle aus Jes., aber vielen aus Deutero- und Tritojes. (z. B. c. 52 3 ff. 59 17—20 61 8) belegen kann. שָׁבְיָה ist nach c. 59 20 punktiert, während LXX Syr. Luther שִׁבְיָה, ihre Fortgeführten, sprechen, doch empfiehlt v. 28 die mass. Aussprache. Die jüdische Gemeinde, die hier durch Zion bezeichnet wird, hat Abtrünnige in oder neben sich, Häretiker (c. 59 17 ff.), Griechenfreunde, Zöllner und Sünder, die ebenso wie die fremden Herren durch das Gericht vernichtet werden. Die Anhängung dieser Verse an v. 24—26 zeigt, wie die Juden exegesierten; auch die LXX faßt die „Schlacken" usw. als Abtrünnige.

Viertes Stück c. 1 29—31, ein Bruchstück, vielleicht der Schluß eines größeren Gedichts (in Distichen zu 3+2 Hebungen), das nicht blos Jerusalem gilt, da die hier bekämpften Kulte sonst bei Jes. dort vorkommen, wo er Gesamtisrael, besonders Nordisrael, anredet c. 2 6 ff. 10 1—4. 17 1—11; aus demselben Grund wird diese Rede vor des letzteren Untergang (722) fallen. **29** Das „denn" schließt nicht an v. 28 an, obwohl der Sammler das gemeint haben mag, da sonst wohl nicht die 3. pers. יֵבֹשׁוּ geschrieben wäre, statt der 2. pers., die die Fortsetzung verlangt; lies תֵּבֹשׁוּ. Es wird eine Drohung vorhergegangen sein: euer Aberglaube wird euch zum Unheil werden, der Aberglaube, der vermutlich wie in c. 17 1—11 im Gefolge eines Bündnisses mit Ausländern aufgekommen ist. Vor אֵילִים ist wohl der Artikel einzusetzen (vgl. הַגַּנּוֹת und הֶחָסֹן v. 31), der hier fast wie ein Demonstr. wirkt: jene gewissen Bäume. Die אֵילִים, wozu אֵלָה v. 30 als sing. gelten kann, sind die sonst häufig (vgl. zu c. 57 5) erwähnten „grünenden", vielleicht immergrünen Bäume, in denen die lokalen Numina hausen und deren sehr verschieden geschriebener Name (ajl, ela, elon, allon) vermutlich mit אֵל, Gott, zusammenhängt. Der Baumkult, der ältesten dämonistischen Lokal- und Geschlechterreligion (Jer. 2 27) angehörend, existiert in Palästina (und Nordafrika) bis zum heutigen Tage. In der Genesis ist Abrahams Name mit solchen Bäumen verbunden (Isaak und Ismael mit Quellen und Oasen, Jakob mit heil. Steinen). Vielleicht war zur Zeit, als dies Gedicht entstand, die Auffrischung der altväterlichen Neigungen von außen her (etwa von Syrien c. 17 10 f.) beeinflußt. Bei dem Garten, der hauptsächlich Baumgarten und von mehreren Geistern bewohnt ist, ist die Quelle v. 30 wichtig, weil sie das Leben des Temenos erhält; aus nachexilischer Zeit sind die Stellen Jes. 65 3. 66 17 heranzuziehen. Den ersten Kampf gegen die Lokalreligion nimmt Hosea auf s. bes. c. 2 4 ff.; mehr und mehr gilt dieser dann als abgöttisch, wie den Protestanten des 16. Jahrh. die lokalen Kulte der katholischen Volksreligion. Die Wiederbelebung des überlebten Dämonismus, sagt Jes., wird eine Quelle der Schande und Enttäuschung werden. **30** Wie der El die אֵלָה, „welkend an ihrem Laube"(warum עָלָה statt bloß עָלָה punktiert ist, sieht man nicht recht ein) nicht im Leben erhalten konnte, so wird er auch seine Verehrer nicht schützen. Das zweite Distichon ist zu kurz, vor כְּגַנָּה wird ein dem תִּהְיוּ entsprechendes Verbum (vgl. v. 9b) ausgefallen sein. **31** Der Starke wird mit seinem Werk und durch es zu Grunde gehen. Was das für ein Werk ist, wird in den verloren gegangenen Strophen gesagt gewesen sein. Das Werk eines Starken ist etwa Kriegsrüstung, kriegerisches Tun, Verbündung mit fremden Mächten u. dgl. De Lag. wollte חַמָּן, die Sonnensäule, und בַּעֲלוֹ, deren Baalsbüste, für הֶחָסֹן und פֹּעֲלוֹ lesen, besonders deswegen, weil das letztere Wort unhebräisch sei. Diese Behauptung gilt eigentlich nur der jetzigen Punktation, aber wem die nicht gefällt (s. übrigens Olsh. § 155b), der kann ja פָּעֳלוֹ schreiben, ein gut hebräisches und jesaianisches Wort. Jedenfalls gibt jene Korrektur

2 [1]Das Wort, das schaute Jesaia, Sohn des Amoz, über Juda und Jerusalem.
[2]Denn geschehen wird's in den künftigen Tagen:
Aufrecht wird stehen der Berg Jahves
Und das Haus unseres Gottes auf dem Haupt der Berge
Und überragen die Hügel;

---

keinen guten Sinn: eine Sonnensäule wird zum Werg, die Büste darauf zum Funken, keiner, der den Brand löscht! — soviel Lärm um nichts? Die Liebhaber der unjahvistischen Kulte bedroht Jes. mit Schande und Untergang; was hinterher mit den Idolen geschieht, wird ihm so gleichgültig gewesen sein wie sogar den Betroffenen selber; das sich selbst in Brand setzende Baalsbild, dem niemand mit dem Löscheimer zu Hilfe kommt — das ist eine groteske Vorstellung! Nein, die Menschen „verbrennen" durch ihr Unrecht (9₁₇. Hiob 31₁₂. Dtn. 32₂₀) und haben keinen Gott, der den Brand löscht.

Zweite kleine Sammlung c. 2—4 s. Einl. § 8. Sie enthält nach einer eigenen Überschrift ein erst später eingesetztes Gedicht c. 2₂—₄, fünf Reden oder Bruchstücke von solchen und einen wahrscheinlich vom Sammler verfaßten Abschluß c. 4₂—₆. Der Text ist an manchen Stellen stark verderbt und ungewöhnlich reich an Zusätzen aller Art.

2₁, die Überschrift des Sammlers, bringt nicht blos den Namen des Propheten, sondern auch den seines Vaters, ein Beweis, daß einst weder c. 1 noch ein anderes jesaianisches Stück vorherging, daß also wahrscheinlich dies Büchlein einmal als selbständige Schrift existiert hat. Der Ausdruck „das Wort, das schaute usw." scheint zu besagen, daß der Sammler das Folgende (genauer c. 2₆—4₆) als das berühmte Jesaiaorakel über die Zukunft Judas und Jerusalems ansieht, was ja nicht ausschließt, daß er noch andere kannte. Das „Wort" denkt er sich mehr substantiell, als einen Teil aus dem Vorrat von Geheimnissen, die vom Weltbeginn an im Himmel aufbewahrt und stückweise den einzelnen Sehern gezeigt werden. Die LXX las חָזָה אֶל statt חָזוֹן. Über die Voranstellung von Juda s. zu c. 1₁.

Erstes Stück c. 2₂—₄., eine Dichtung, deren glatte Sechszeiler ihr genaues Seitenstück an den auch inhaltlich verwandten Strophen von c. 11₁—₈. c. 32₁—₅ und c. 32₁₅—₂₀ haben und am natürlichsten mit ihnen aus derselben Zeit und von demselben Verf. abgeleitet werden. Daß dieser Verf. Jes. sein muß, kann man schwerlich jemals beweisen, aber auch gegen ihn sind bisher noch keine durchschlagenden Gründe vorgebracht worden. Allgemeine Sätze wie: die Eschatologie ist rein literarischen Ursprungs, kommt erst mit dem Exil auf, sind willkürliche Behauptungen und zu vage, um Grundlagen der Kritik zu sein. S. noch Bertholet, Stellung der Israeliten usw. S. 97 ff. Aus dem doppelten Vorkommen der Dichtung c. 2₂—₄ bei Jes. und bei Micha (c. 4₁ ff.) darf man schließen, daß die Meinungen der Späteren unsicher und uneinig waren, nicht aber, daß ein Sammler sie aus dem einen Propheten in den anderen hätte versetzen können; und daß Jes. oder Micha sich dessen schuldig gemacht hätten, was Jer. 23₃₀ Diebstahl genannt wird, ist vollends unglaublich, mag das Stück auch noch so „klassisch schön" sein. Da es sowohl in Jes. 2 wie in Micha 4 erst nachträglich eingesetzt ist, so muß es vorher in einem Zusammenhange gestanden haben, der den Autor nicht erkennen ließ, von den Sammlern aber für alt gehalten wurde; wir wissen über diesen Zusammenhang so wenig wie über diejenigen, aus denen die Sammler die übrigen zerstreuten Dichtungen Jes.s genommen haben. Hat Jes. diese vier Gedichte in c. 2. 11. 32 verfaßt, dann am ersten im Greisenalter, nach dem Sturm der Zeit Sanheribs, nicht für das große Publikum, sondern für die Jünger und Gläubigen, nicht als beauftragter Prophet, sondern als prophetischer Dichter; vielleicht war dieser Zyklus sein Schwanengesang. Was unserem Gedicht bei Jes. an verwandten Gedanken vorhergeht, sind vor allem seine Aussprüche über die leise fließenden Wasser Siloahs und den in Zion gegründeten Eckstein (c. 8₆. 28₁₆. 31₉), ferner seine Bemerkungen über Wort und Thora Jahves (c. 1₁₀ ff.), endlich seine beständigen Abmahnungen von Krieg und Kriegsrüstung (c. 2₇ ff. 30₁₅ ff usw.). Für den Text stehen uns mit Mch. 4₁ ff. und den griech. Übersetzungen vier Rezensionen zu Gebote. 2 Die erste Strophe

Und strömen werden zu ihm Völker,
[3]Und gehen viele Stämme und sagen:
„Auf und steigen wir hinauf zum Berg Jahves,
Zum Haus des Gottes Jakobs,

---

verheißt, daß in der letzten Zeit Jahves Berg und Haus so erhaben sein werden, daß die Völker sie aufsuchen. Das Zukunftsbild ist sehr viel bescheidener als etwa die des Deutero-jesaia und der Späteren überhaupt. Jes. flicht übrigens in diese Dichtungen niemals ein „so spricht Jahve" ein. Zu Anfang verdient das ὅτι in Jes. LXX schon wegen seiner Auffälligkeit Berücksichtigung; Ktib hat das וְהָיָה in וְהָיָה „verbessert". Da sich c. 11₁₀ inhaltlich mit unserer Dichtung deckt und nur wie ein Versuch des entsprechenden Sammlers aussieht, den ihm verloren gegangenen Wortlaut kurz wiederzugeben, so könnte einst c. 11₁ff. dieser Strophe vorhergegangen sein. אַחֲרִית הַיָּמִים bedeutet Gen. 49₁ Dtn. 4₃₀ nur die Zukunft, die Folgezeit, hier ist wohl noch hinzuzudenken, daß es sich um den abschließenden Stand der Dinge in der Zukunft handelt. Die folgenden drei Stichen lauten in allen vier Texten verschieden. Das נָכוֹן steht in Mch. LXX sogar doppelt, wo aber ἕτοιμον korrigierende Dublette sein dürfte und ἐμφανές für die Wortstellung in Jes. spricht. Ferner haben beide Versionen hinter נָכוֹן יִהְיֶה nur den Berg Jahves, dem in Jes. LXX alsdann das Haus Gottes korrespondiert, sie werden darin recht haben wegen v. 3, der deutlich auf diese Stichen zurückschlägt, wegen des Metrums und besonders wegen des Sinnes. Denn es ist nicht einzusehen, wie man bei der Zusammenziehung, die sich der hebr. Text zu Schulden kommen läßt, dem Sinn entgehen will, daß der Tempelberg auf die anderen Berge getürmt werden soll. Wenn noch לְרֹאשׁ zum Haupt der Berge, dastände! Das Zauberwort „uneigentlich" tut's doch nicht. Späteren Lesern war freilich auch die physische Erhöhung des Tempelberges annehmbar, und vielleicht hat der Vf. von Sach. 14₁₀, der unter Johannes Hyrkanus lebte, schon den jetzigen hebr. Text gelesen. Dagegen gibt Jes. LXX folgenden Sinn: künftig wird der Berg Jahves, wohl der Zion (nicht, wie c. 11₉, das Bergland Jahves, das Gebiet Israels), nach den voraufgegangenen Völkerstürmen sicheren Bestand haben (zu כון vgl. c. 9₆), und der Tempel wird auf dem Herrscher der Berge, dem Zion, stehen und die Hügel überragen, nicht physisch, sondern durch Glanz und Ehre, vor allem durch das, was v. 3 von ihm gerühmt wird. Dann werden, fährt das dritte Distichon fort, dessen beide Stichen ungeschickt auf v. 2 und 3 verteilt sind, die Völker herbeiströmen (Jer. 31₁₂), wie sie bisher andere Mittelpunkte der Menschheit aufsuchten. Das עָלָיו Mch. 4₁b ist schlechter als אֵלָיו Jes. 2₂b, sonst ist der Text Michas in diesen beiden Stichen besser, denn „Stämme", „viele Völker" ist bescheidener, realistischer und darum älter als das auf späterer Theologie beruhende „alle Völker", wird auch durch v. 4 bestätigt. Zu den sorglosen Textvermehrungen gehört das prosaische und das Metrum überfüllende וְאָמְרוּ am Schluß der ersten Strophe. Die zweite Strophe, v. 3 von לְכוּ an, führt mit der Rede der Fremden aus, was sie zu dem Gotteshaus auf dem Berge Jahves zieht: sie wollen sich von dort das Wort und die Thora Jahves und damit die wahre soziale und politische Ethik holen. Daß mit dem תּוֹרָה, Anweisung geben (s. zu 1₁₀), nicht die priesterlich kultische Thora gemeint ist, zeigt nachher die Wirkung der erhaltenen Belehrung. Es handelt sich vielmehr um die Anweisung, daß man dem Gewalttätigen steuert, den Hülflosen Recht schafft, die Entscheidung im Streit der Völker Jahven überläßt; tut man das, so wandelt man in Jahves Pfaden, so führt man die weisen und gerechten Einrichtungen des Jahvevolkes bei sich ein. So ließen sich die Römer ihr Zwölftafelgesetz in Delphi bestätigen, holten sich die Eleer beim Pharao Psammis Rat über die unparteiische Einrichtung der olympischen Wettkämpfe (Herodot II₁₆₀), und in Palästina hieß es: Wer fragen will, frage zu Abel (II. Sam. 20₁₈); auch im Mittelalter pflegt eine Stadt von der anderen sich Recht und Verfassung zu holen. Es liegt in allem dem nichts von dem Gedanken, daß die Völker zum Judentum übertreten werden, sich beschneiden lassen, die Speisegebote halten, Tempelsteuern bezahlen, nichts von einer religiösen Mission; im

Damit er uns belehre über seine Wege
Und wir gehen in seinen Pfaden,
Denn von Zion geht Lehre aus
Und Jahves Wort von Jerusalem.
'Und richten wird er zwischen den Völkern
Und Entscheidung geben vielen Stämmen;
Und sie werden umschmieden ihre Schwerter zu Pflugeisen
Und ihre Lanzenspitzen zu Winzermessern;
Nicht hebt Volk gegen Volk das Schwert,
Und nicht mehr lernen sie Krieg.

* * *

Altertum ist man in Sachen der Religion sehr unbefangen und wird keineswegs ein Anhänger des Gottes, von dem man einen Rat entgegennimmt (Richt. 3₂₀) oder eine Hülfe spezieller Art erbittet (II. Reg. 1). Auch geben die Fremden, wenn sie etwas von Israels Einrichtungen und Sitten (מֹרְכָיו, partit.) nachahmen, ihre politische Selbständigkeit nicht auf; sie sehen nur in Jahve den weisesten Gesetzgeber, wie Krösus in Solon. Es ist ja möglich, daß Jes. weitergehende Wirkungen des ethischen Einflusses angenommen hat, aber er spricht nicht davon. Die Dichtung hat also keinen theologischen Charakter, sondern läßt sich aus Jes.s großartiger Geschichtsbetrachtung erklären. Darum auch keine Spur von Haß oder Verachtung der Völker, die in der nacheziliischen Theologie, wenige Ausnahmen abgerechnet (s. zu c. 19₂₃—₂₅), für die „zukünftigen Tage" nur als Sklaven und Klienten der Juden oder als Tributpflichtige in Betracht kommen, soweit sie nicht ausgerottet werden. Im letzten Distichon steht das Wort Thora absolut, während bei דְּבָר der Genit. nicht fehlen kann; die Thora kann eben ein selbständiger dauernder Besitz des Menschen werden, weil sie allgemeine Regeln hervorbringt, während das Wort Jahves immer konkrete Auskunft über gegenwärtige und künftige Ereignisse gibt und immer wieder neu von Jahves Mund gegeben werden muß. 4, die dritte Strophe, schildert die Hauptwirkung der von Jahve eingeholten und befolgten Belehrung, den Gottesfrieden in der Völkerwelt. Wie sich jetzt die Bürger eines Volkes in schwierigen Fällen an den König (II. Sam. 14₄ff.) oder an das Orakel (Ex. 22₈) wenden, so wird künftig Jahve nicht der Regent, aber der Schiedsrichter, der weise Unparteiische für die Völker sein vgl. Gen. 31₅₃. Das wird ihnen so durchaus genügen, daß sie die Waffen nicht mehr brauchen, sondern das (im Altertum teure) Eisen daran für Werkzeuge friedlicher Arbeit verwenden. Daß die Waffen auch gegen wilde Tiere nicht mehr nötig sind, gehört mit zum Gottesfrieden der vollkommenen Zukunft vgl. c 11₆ff. Jes. hält den Krieg für ein Übel, Altisrael dachte anders darüber, für es war die Jahve-Schlacht der Höhenpunkt der nationalen Religion. Jes. ist zwar noch ein Israelit alten Schlages, denn der große Schlachttag, den er erwartet, erfüllt ihn mit Enthusiasmus (c. 30₂₇ff.), und selbst seine Worte über die Assyrer (c. 5₂₆ff.) und Äthiopen (c. 18₁ff.) zeugen von seiner Empfänglichkeit für kriegerische Tüchtigkeit und Taten. Aber weil für ihn aus den Schlachten am ehemaligen „Tag Jahves" ein einziger abschließender Zukunftstag geworden ist, an dem Jahve allein, ohne menschliche Hülfstruppen seinen Geschichtswillen, seinen Weltplan durchsetzen wird, ist ihm aller sonstiger Krieg ein Greuel, und die Assyrer, die er anfangs als Jahves Werkzeug feiert, werden in dem Augenblick, wo er sieht, daß sie „nicht so denken" (c. 10₅ff.), von ihm aufs schärfste angegriffen. Übrigens wird diese Stelle in der makkabäischen Zeit, wo es den Kampf gegen die „Griechen" galt, wieder ins direkte Gegenteil umgesetzt s. Joel 4₁₀. Im vorletzten Stichos haben beide Rezensionen אֶל statt des zu erwartenden עַל, außerdem Mch. im ersten Distichon ein metrisch anstößiges Zuviel in dem עַד־רָחוֹק, das ein Abschreiber mit sorgloser Willkür zugesetzt hat. Ebenso ist Mch. 4₄ von späterer Hand hinzugefügt und zwar nach I Reg. 5₅ Sach. 3₁₀, wie das fehlende Metrum und der kleinliche Inhalt zeigt.

[5]Haus Jakobs, auf und gehen wir im Lichte Jahves!
[6]Denn verstoßen hat Jahve sein Volk, das Haus Jakobs,
Denn voll ist's [von Wahrsagung] von Osten her und von Zauberern wie [die Philister,
Und mit Barbaren tauschen sie Handschlag, ...

Zweites Stück c. 2$_5$—22. Gerichtsdrohungen nach voraufgegangener Schilderung der allgemeinen Entartung. Dies Stück ist das schlechteste erhaltene des ganzen Buches. Der Anfang fehlt, gegen Ende haben wir nur dürftige Reste des ursprünglichen Wortlauts, daneben prosaischen Ersatz dafür, Lücken und Zusätze sind häufig. Wahrscheinlich ist es nicht einmal eine Einheit, sondern aus zwei verschiedenen Fragmenten zusammengeflickt, die zwar mannigfache formale und inhaltliche Verwandtschaft haben, auch ungefähr aus derselben Zeit stammen, sich aber schon durch den Kehrvers unterscheiden. Martis Versuch, ein Stück daraus zu machen, führt zu großen Gewaltsamkeiten. Die beiden Fragmente sind erstens c. 2$_6$—10. 18—21, zweitens v. 11—17; zu dem zweiten findet sich noch ein abgerissenes und etwas ausgebessertes Stückchen in c. 5$_{15.16}$. Das erste Fragment wendet sich gegen das superstitiöse und weltliche Treiben Israels und droht im Kehrvers mit der schrecklichen erderschütternden Erhebung Jahves, das andere kündigt den Tag Jahves an über alles Hohe und Hochmütige. Vielleicht ist die Zusammenschweißung beider stürmischen Jugendreden durch die Wahrnehmung veranlaßt, daß die erstere einen Vers (v. 9) hat, der dem Kehrvers der zweiten in mehreren Ausdrücken, wenn auch nicht gerade im Sinne entspricht. Das Fragment v. 6—10.18—21 wird nach seinem Inhalt ungefähr in dieselbe oder in noch etwas frühere Zeit fallen wie c. 1$_{29}$—31. 17$_1$—11. 9$_7$—10$_4$. Das andere, v. 11—17, mag wegen des Sturms und Dranges, der es durchtobt, und weil es den Tag Jahves zum ersten Male anzudrohen scheint, die älteste schriftstellerische Produktion Jes.s sein. 5 paßt weder in der Form noch im Inhalt zum Folgenden und ist nur vorgesetzt, um zu verhüten, daß das כִּי von v. 6 eine geradezu absurde Fortsetzung von v. 2—4 liefere; auch Mch. 4$_5$ findet sich ein solcher Versuch, einen Übergang herzustellen. De Lag. hat den Vers verbessern wollen: „לְכוּ וְנֵלְכָה ist garstig" — das ist Geschmacksache, die altest. Autoren haben nun einmal den garstigen Geschmack s. I. Sam. 9$_9$. 11$_{14}$ vgl. Jer. 35$_{11}$ Ob. 1$_1$ — „ נֵלְכָה ist ein grober Sprachfehler . . . man dürfte kaum נֵלְכָה בְּאֹרַח יהוה dulden, müßte bei בְּאוֹר durchaus נִתְהַלְּכָה erwarten." Das ist eine sehr unglückliche Kritik; הִתְהַלֵּךְ ist zwar bei jungen Schriftstellern beliebt, aber das qal הָלַךְ kommt in übertragener Bedeutung so oft vor, daß es unnütz ist, Stellen zu sammeln; warum wird der „grobe Fehler" nicht auch v. 3 korrigiert? Vorgeschlagen wird וְנוֹכְחָה יֹאמַר für ונלכה באור, aber von einem Rechten ist im Folgenden nichts zu spüren. Wie wenig durch diese Textänderung der fehlende Anfang unseres Stückes gewonnen ist, zeigt die weitere Vermutung, daß zwischen v. 5 und 6 ein Vers abhanden gekommen sei. 6. Das Gedicht besteht dem Anschein nach aus Distichen mit drei und zwei Hebungen. Das כִּי mag Anfang einer neuen Strophe sein; unmittelbar vorher ging also vielleicht der Kehrvers, der zur Flucht vor Jahve auffordert v. 10. 19. 21. Die zweite pers. in dem noch dazu ungewöhnlicher Weise plene geschriebenen נָטַשְׁתָּה und in עַמְּךָ ist auffällig, da Jahve nirgends angeredet wird; die LXX hat die 3. pers. Vielleicht war abgekürzt geschrieben נָטַשׁ יָהּ עַמּוֹ (ך und ן werden oft miteinander verwechselt). Jahve hat sein Volk verstoßen (die LXX hat Israel statt Jakob) wegen seiner Hinneigung zu fremden Leuten und Dingen, vor allem zur ausländischen Mantie und Magie. Da später das Suffix von אֶרֶץ immer im Sing. steht, so liest man auch v. 6a wohl besser mit der LXX den Sing. מִקֶּדֶם bildet keine Parallele zu dem acc. des folgenden Stichos; man hat מִקֶּסֶם, מִקְסָם und קֶסֶם מִקֶּדֶם vorgeschlagen, das letztere oder etwa קֹסְמֵי מִקֶּדֶם ist die beste Parallele zum Folgenden: Wahrsager von Osten, wohl Babylonien, her, Zauberer wie bei den Philistern. קֶסֶם, eigentlich „Entscheidung", nämlich durch Losspfeile, wird im alten Test. meist in allgemeinerer Bedeutung gebraucht, wie besonders Prv. 16$_{10}$ zeigt, wird Mch. 3$_{6.11}$ auch vom נָבִיא ausgesagt vgl. Jes. 3$_2$. Die

[7]Und voll ward sein Land von Silber und Gold und kein Ende seinen Schätzen,
Und voll ward sein Land von Rossen und kein Ende seinen Wagen,
[8]Und voll ward sein Land von Nichtsen [und kein Ende seinen Bildern],
Dem Werk seiner Hände huldigt es, dem, was gemacht seine Finger.
[9]Und niedrig ward der Mensch und erniedrigt der Mann und keine Erhebung [für sie!
[10]Komm in . . . Felsen und verbirg dich im Staube
Vor dem Schrecken Jahves und seiner hehren Majestät,
[Wenn er aufsteht zu erschüttern die Erde!]

*

עֹנְנִים deutet Fleischer als die, „die durch Zauber geschlechtlich unfähig machen", aber dieser Sinn scheint zu speziell zu sein im Vergleich mit dem häufigen Vorkommen dieser Magie; eher mögen es Regenzauberer sein (denom. von עָנָן) obwohl man auch eine Nebenform von עָנָה, Zaubersprüche singen, annehmen kann; im Talmud wird עִנֵּן noch mit עַיִן (Augen verblenden, hypnotisieren) oder mit עוֹנָה (Tagewählerei) zusammengebracht, wonach es wie קֹסֵם zur Mantie gehören würde. Das dritte Distichon hat den zweiten, kürzeren Stichos verloren, wenn man nicht annehmen will, daß auf zwei Distichen mit 3+2 Hebungen jedesmal ein Stichos mit drei Hebungen folgte. יַשְׂפִּיקוּ wird vielfach, auch von der LXX, von שָׂפַק, überfließen, abgeleitet, also: sie machen überflüssig viel, wobei aber das בְּ lästig wird, weil man den acc. zu erwarten hätte; auch bleibt bei dieser Deutung der Übelstand, daß יַלְדֵי נׇכְרִים ein zweifelhaftes Hebräisch ist (für יִנׇּכְרוּ) und daß man nicht versteht, was die יְלָדִים, die Kinder, hier sollen oder, wenn etwa die Kinder als Medien der Hypnotiseure gemeint sind, warum es just Barbarenkinder sein müssen. Besser leitet man wohl das Verbum von שָׂפַק, schlagen, ab, liest dann aber בְּיַלְדֵי für בְּיַלְדֵי, sie schlagen ein in die Hände von Barbaren, nämlich beim Handeln und Kontrakt schließen. Dann ist das defekte Distichon die Vorbereitung zu den beiden folgenden, und der Plural des Verbums dadurch erklärt, daß es doch immer nur einzelne sind, die den Handel betreiben. 7 Statt des niph. תִּמָּלֵא liest man wohl besser im Einklang mit v. 6a und zu Gunsten des Rhythmus das qal תִּמְלָא. In Folge des Verkehrs mit den Ausländern ist „sein" Land (LXX: ihr Land) voll von Silber und Gold und Vorräten; diese Schätze, noch mehr die zum Krieg gebrauchten Rosse und Wagen, gelten dem Propheten als weltlicher Besitz, als Machtmittel, die Jahves Hülfe scheinbar überflüssig machen, als eine Entlehnung und Nachahmung fremder Zivilisation, die Israel zum Verkehr mit den Fremden zwingt und diesen ähnlich macht. Die der palästinensischen Kultur abholde Gesinnung Israels hat sich bei den Propheten, Nasiräern, Rechabiten (Jer. 35) in manchen Abneigungen (Leben in Städten, Weingenuß usw.) mit merkwürdiger Zähigkeit erhalten; das Mißtrauen gegen den Reichtum, das Aufgeben allen Besitzes sogar (Elisa I Reg. 19₁₉ ff.) läßt sich bis in die neutest. Synoptiker hinein beobachten. Gold und Rosse stehen hier mitten zwischen den Zauberern v. 6 und den Götzenbildern v. 8. Will man in dieser Abkehr vom Weltlichen einen mystischen Zug erkennen, so hat Jes. viel von einem Mystiker, mehr als Amos, Micha und Jeremia. 8 Die אֱלִילִים werden spöttisch אֱלִילִים, Nichtse, genannt; vielleicht hat Jes. אֵל als „Starker" aufgefaßt, wie es auch die sprichwörtlichen Wendungen: die eigene Faust zum El haben, den El in der Faust führen, zu tun scheinen; was אֵל eigentlich heißt, weiß man nicht. Jes. spottet wie vor ihm schon Hosea über die Bilder als Menschenwerk, als mit den Fingern gebildet; er ignoriert den Unterschied zwischen dem Bilde und dem Geist darin (bedeutet אֵל nicht vielleicht die seelische Kraft, die auch im Zauber, אָלָה, durch den bloßen Willen wirksam ist?) mitsamt all den superstitiösen Bedingungen und magischen Operationen, durch die ein beseeltes Idol zu Stande kommt (Aaron Ex. 32 und Gideon Richt. 8 stellen ihre Bilder aus goldenen Nasenringen u. dergl. her, weil in denen schon eine magische Kraft steckt). Die Bilder sind natürlich auch zugleich als Produkte höherer Zivilisation dem Propheten verhaßt, wie Gold und Kriegswagen. In v. 8a scheint wieder der kürzere Stichos verloren zu sein; man könnte etwa ergänzen וְאֵין קֵצֶה לְעַצְּבָתָיו und die Ähnlichkeit

[11]Und niedrig wird werden der Hochmut der Menschen
Und erniedrigt der Stolz der Männer,
Und erhaben wird Jahve er allein an jenem Tage.
[12]Denn einen Tag hat Jahve der Heere
Über alles Stolze und Ragende
Und über alles Erhabene und [Hohe]

---

dieses Versschlusses mit dem folgenden als die Ursache des Ausfalls betrachten. Das Verbum in v. 8b ist mit De Lag. als Singul. יִשְׁתַּחֲוֶה zu sprechen; der konsonant. Charakter des ו ist z. B. auch Gen. 20₁₃ von den Punktatoren verkannt vgl. noch v. 20. 9 Der Vers ist nicht gut erhalten. Die erste Hälfte scheint besagen zu sollen, daß die Menschen gesunken sind durch den Aberglauben und die Ausländerei, wenn nicht die Verben als Futura (וְ statt ו cons.) gemeint sind und die Drohung der Erniedrigung enthalten (wie v. 17). Die zweite Hälfte erklärt Dillmann: „nicht darfst (kannst) du ihnen vergeben" und sucht die 2. pers. durch v. 6 zu rechtfertigen, ohne zu fühlen, wie unglaublich schwächlich und schläfrig dieser Satz bei Jes. überhaupt und zumal in dieser Feuerrede sich ausnimmt. Die LXX hat אֵשָׂא für תִּשָּׂא, was auch nichts Annehmbares gibt; ebenso wenig läßt sich der Satz nach v. 17 ändern, der an v. 9a erinnert, aber einen Gedanken ausspricht, der keine Fortsetzung von v. 6–8 ist. Oben ist וְאֵין שְׂאֵת לָהֶם nach Gen. 4₇ Hiob 13₁₁ 31₁₃ zu Grunde gelegt worden, was wenigstens einen guten Gegensatz zu v. 9a ergibt: sie kommen nicht wieder empor. Der Kehrvers **10** hat ebenfalls den letzten Stichos verloren, den jedoch die LXX noch vorfand. Wahrscheinlich sind auch vor צור einige Wörter ausgefallen, da der erste Stichos zu kurz ist vgl. v. 19. 21. בוא würde als inf. abs. einen sehr lahmen Anfang zu der donnernden Drohung dieses Strophenabschlusses bilden, eher ginge noch das וּבָאוּ von v. 19 oder לָבוֹא von v. 21, wenn man v. 9 die Futura liest; die LXX hat וְעָתָה בֹּא; den imper. wird man festhalten müssen. Wenn Jahve sich zum Gericht erhebt, daß die Erde unter seinem Tritt erbebt (Richt. 5₄), so sollen vor seiner schrecken- und hoheitsvollen Erscheinung die Menschen sich in Höhlen verkriechen, wie sonst wohl vor einfallenden Feinden (I. Sam. 13₆). Übrigens ist hier einmal Hosea in der oft zitierten Stelle c. 10₈ dem jungen Jes. überlegen in der Darstellung des jähen Gottesschreckens, der das götzendienerische Gesindel überfällt.

2₁₁–₁₇; s. die Vorbemerk. zu v. 5ff. Der Anfang **11** wirkt nach v. 10 nur abschwächend, ist zudem, wie v. 17 (vgl. 5₁₅f.) zeigt, ein Kehrvers, gehört also einem anderen Zusammenhang an als v. 10. Vermutlich ist v. 11—17, das ein ganz anderes Metrum hat als v. 6ff., hier eingesetzt worden, weil die alte Handschrift zwischen v. 10 und 18 unleserlich war und außerdem die beiden alten Gedichte oder was von ihnen noch übrig geblieben war, nahe beieinander oder in zwei Kolumnen neben einander standen; gewisse Ähnlichkeiten luden dann zu einem Zusammenarbeiten der Reste ein. Vor v. 11 wird der menschliche Hochmut geschildert sein. Obgleich Dillm. dekretiert, daß der Text von v. 11 in Ordnung, ein Refrain nicht beabsichtigt und jede Gleichmacherei mit v. 17 ungebührlich sei, wird man doch den Klassikern des A. T.s zutrauen dürfen, daß sie über solch unbehülfliches Stottern, wie im jetzigen v. 11a, hinaus waren. Die große wörtliche Übereinstimmung von v. 11 und 17 wird einen ästhetischen Sinn haben, denjenigen, der die Kehrverse hervorbringt. Amos und Jes. gebrauchen sie besonders bei sehr großen Strophen, um sie gleichsam zusammenzuhalten. Der Anfang von v. 11 ist im Hebr. noch barbarischer als im Deutschen: die Augen (femin.) des Hochmuts der Menschen ist niedrig (masc.). Da die Kehrverse nicht in jeder Kleinigkeit übereinstimmen müssen, da die Augen auch c. 5₁₅ und in der LXX vorkommen, so könnte der erste Stichos etwa mit וְעֵנִי (vgl. c. 31₄) „und ducken wird sich der Hochmut" angefangen haben und sodann שְׁפַל und וְיִשַּׁח Varianten von einander sein. Aber ebenso möglich ist, daß beide Kehrverse völlig gleich lauteten und das wunderliche עיני durch Dittographie aus dem vorhergehenden נאנו entstanden ist. בַּיּוֹם הַהוּא ist bei den Sammlern und Abschreibern der prophet. Bücher so beliebt, daß man es zunächst immer für verdächtig halten muß; hier ist aber die

[13]Und über alle Zedern Libanons,
Die ragenden und die erhabenen,
Und über all die Eichen Basans
[14]Und über all die ragenden Berge
Und über all die erhabenen Hügel
[15]Und über jeden hohen Turm
Und über jede unnahbare Mauer
[16]Und über alle Tarsisschiffe
Und über alle köstlichen Bildwerke:
[17]Und niedrig wird werden der Hochmut der Menschen
Und erniedrigt der Stolz der Männer,
Und erhaben wird Jahve er allein an jenem Tage.

*

Echtheit durch die Stellung und die Fortsetzung geschützt. Die neue Strophe knüpft 12 mit כִּי unmittelbar daran an. Daß der Tag Jahves hier zum ersten Male von Jes. geschildert wird, scheint aus der Wendung „einen Tag hat Jahve“ hervorzugehen. In dieser Schilderung schafft sich das ganze jugendliche Ungestüm eines großen Mannes hinreißenden Ausdruck; die Ekstase, mit der die alten Israeliten die Schlachten Jahves schlugen, lebt darin auf. Die elementare Gewalt der Empfindung muß aber zugleich den noch fehlenden Gedankenreichtum der späteren Reden ersetzen. Das letzte Adjektiv in v. 12 übersetzt die LXX mit μετέωρον καὶ ταπεινωθήσονται, also doppelt; offenbar ist das zweite eine Korrektur nach dem massor. Text; und daß μετέωρον, etwa גָּבֹהַּ, dem שָׁפֵל vorzuziehen ist, liegt auf der Hand. Dillm. hält allerdings den Schreibfehler für unentbehrlich, denn das Resultat müsse in einem allgemeinen Satz gleich angegeben werden: würden sonst die Leser nicht dahinter gekommen sein? Jes. schreibt doch nicht für die Fibel! Mit brausender Eile wird nun 13–16 der Gottessturm an uns vorübergeführt, alles nimmt er mit sich fort, was in die Lüfte ragt, Baum, Turm und Meerschiff. Denn wenn Jahve zum Kampfe eilt, so kommt er mit sinnlichen Wettern (vgl. c. 30₂₇ ff. Richt. 5₄ ff. Jos. 10₁₁. Hab. 3) und stürmt, obgleich nur den Menschen zürnend, alles nieder, was ihm in den Weg kommt. Die Bäume, Berge, Schiffe allegorisch zu deuten, kann nur einem Philister in den Sinn kommen; das sich immer wiederholende „und über“ ist ein ungesuchtes rhetorisches Mittel, die Eile und Gewalt des Gottessturms zu malen. Höchst naturwahr wird der Orkan in seinen einzelnen Phasen geschildert: zuerst hört man ihn in der Luft über die Wälder und Berge dahinbrausen v. 13. 14, dann steigt er zu den Städten v. 15, endlich zum Meer herab v. 16a, und kommt man zur Besinnung, so sieht man die kostbarsten Gegenstände v. 16b niedergestürzt durch den wütenden Wind. Schon ein gewöhnliches rechtschaffenes Gewitter tobt vom Negeb bis zum Libanon (Ps. 29). Die Eichen (und Büffel) Basans sind im A. T. so berühmt wie die Zedern des Libanon. Übrigens verwendet die antike Poesie, auch die griechische und römische, geographische Epitheta viel mehr als die moderne zur Ausmalung, muß man doch von unserem Geschmack aus dem Dichter von Ps. 29 vorwerfen, daß er einen sinnlichen Vorgang in einer Ausdehnung schildert, die über den Bereich der sinnlichen Anschauung weit hinausgeht. Tarsisschiffe v. 16 wie unser „Ozeanfahrer“ (die alten Übersetzer: Meerschiffe). Vielleicht hatten die Judäer zur Zeit dieser Dichtung solche Schiffe, wenn sie auch nicht nach Tarsis (Tartessus) in Spanien fuhren, denn Usia hatte die Hafenstadt Elath am älanitischen Meerbusen erobert, aber es ist wahrscheinlicher, daß Jes. das Mittelmeer vor Augen hat. Das ἅπ. λεγ. שְׂכִיּוֹת ist wohl nach מַשְׂכִּית auf Erzeugnisse der Schnitzkunst und Bildhauerei zu deuten, die die Häuser und Gärten der Vornehmen schmückten und die Spuren eines Sturms und Erdbebens besonders auffällig zeigten und nicht minder die menschliche Ohnmacht gegenüber den unsichtbaren Mächten. So hätten wir in v. 16 einen passenden Anschluß an den Kehrvers 17. Das Erdbeben unter Usia, das Jes. als Jüngling erlebt haben kann, mag

[18]Und die Nichtse . . . . wie die
Nacht, die vorübergeht . .

[19]Da kommen sie in die Höhlen der Felsen
und in die Löcher des Staubes,
Vor dem Schrecken Jahves
und seiner hehren Majestät,
Wenn er aufsteht zu erschüttern die
[Erde.

[20]An jenem Tage wird der Mensch
seine silbernen und goldenen Nichtse,
die er sich zur Anbetung gemacht
hat, den Maulwürfen und Fleder-
mäusen hinwerfen,

[21]Zu kommen in die Spalten der Felsen
und in die Risse der Steine,
Vor dem Schrecken Jahves
und seiner hehren Majestät,
Wenn er aufsteht zu erschüttern die
[Erde.

[22]Laßt doch ab vom Menschen, in dessen Nase ein Hauch ist, denn wie hoch ist der zu achten!

* * *

---

frühzeitig in der Seele des jungen Patriziers solche Eindrücke, wie sie hier zu Worte kommen, hervorgerufen, sein Gefühl für die Erhabenheit Jahves und die Nichtigkeit der menschlichen Kraft geweckt haben; so braucht man für den Vorwurf der Hoffart vielleicht gar keine besonderen Veranlassungen anzunehmen. Der durch erschütternde Ereignisse erzeugte Ernst, der den jungen Jes. für das härene Kleid des Propheten vorbereitete, wie er im Mittelalter verwandte Naturen in die Wildnis oder ins Kloster trieb, konnte ihm Dinge anstößig machen, mit denen die Weltmenschen gedankenlos ihre Lust und Eitelkeit befriedigten, ohne sich für gottlos zu halten. Zu dem Kehrvers v. 11 und 17 ist noch nachzutragen, daß für גַּבְהוּת, das eine junge Form und doch wohl ein Femin. ist, besser גֹּבַהּ gelesen wird. Mit v. 17 ist die Strophe und vielleicht das Gedicht zu Ende.

2₁₈—₂₁ weist dagegen in Inhalt und Form auf v. 6—10 zurück. Nach dem zweimaligen Auftreten des Kehrverses v. 19 und 21 könnte man meinen, zwei Strophen annehmen zu müssen. Aber die paar Worte, die dem ersten, und der prosaische Satz, der dem zweiten Kehrvers vorhergeht, besagen so ziemlich dasselbe, nämlich den Untergang des Götzendienstes. So empfiehlt es sich, v. 20f. als Variante von v. 18f. anzusehen: v. 20f., wegen der kleinen Verschiedenheiten im Kehrvers vielleicht einer anderen Handschrift entnommen, sucht den Sinn, da der Wortlaut verloren gegangen ist, wiederzugeben und hat dazu vielleicht c. 30₂₂ und 31₇ zu Rate gezogen. **18** enthält, scheint es, die Worte, die in der ganzen Strophe noch zu entziffern waren; sie sind für uns ziemlich unverständlich. Gehören sie wirklich zu einem Satz zusammen, so kann man vielleicht mit De Lag. das zweite Wort als בַּלַּיְלָה sprechen, ohne daß man mit ihm יַחַל ח das Relativsatz sein kann, in לַחֲלֹ֫ח verändern muß: Die Götzen sind, d. h. es geht ihnen gleich der Nacht, die vorbeigeht. Aber bei dem Zustand des Textes bleibt jede Konjektur unsicher. In **20** knüpft der Urheber dieses ausgesprochen prosaischen Satzes mit dem bei den Ergänzern unvermeidlichen „an jenem Tage“ an. Mit De Lag. ist עָשׂוּ zu sprechen s. zu v. 8. In die Verbesserung לַחֲפַרְפְּרוֹת willigen auch die grundsätzlichen Anhänger des überlieferten Textes; gemeint sind Tiere, die viel graben (חָפַר) und wie die Fledermäuse in der Nähe der menschlichen Wohnungen, in den Höfen oder Gärten, wo die Idole stehen, sich aufhalten, also etwa Maulwürfe. Die unglückliche Verbindung dieses Satzes mit dem Kehrvers **21** durch das zweckangebende לְ kommt natürlich auf Rechnung des Ergänzers. — Angehängt ist **22** ein Stoßseufzer, den ein Leser an den Rand schrieb, veranlaßt durch den Eindruck des vorhergehenden Stückes. Der Vers ist noch jünger als die LXX; er kann an sich wohl von Jes. sein, ebenso gut aber auch von jedem beliebigen anderen vgl. z. B. Ps. 62₁₀ff. 146₃. ₄, und paßt direkt weder zu v. 6ff. noch zu v. 11ff. Noch weniger paßt er zu c. 3₁ff., wie Dillm. wollte, denn dies Stück geht von dem Gedanken aus, daß menschliche Stützen der Gesellschaft nicht blos möglich, sondern auch notwendig sind, nur daß sie auch taugen müssen. לָכֶם ist dat. ethic., der den Imper. vertraulich dringlich macht. Der

3 [1]Denn siehe, der Herr, Jahve der Heere,
Entfernt von Jerusalem und Juda Stütze und Stützung*),
[2]Den Leibwächter und den Kriegsmann,
Den Richter und Propheten, den Orakelmann und Ältesten,
[3]Den Obersten von Fünfzig, den Günstling und Ratgeber,
Den Geheimkünstler und Zauberverständigen.
[4]Und machen wird Jahve Jünglinge zu ihren Obersten,
Und Bübereien sollen herrschen über sie.

*) jede Stütze von Brot und jede von Wasser

Mensch hat nur eine נְשָׁמָה, eine ψυχὴ ζῶσα I. Kor. 15₄₅, ist kein El und keine רוּחַ c. 31₃; auf was d. h. wie gering ist der zu rechnen (das part. niph. wie oft in gerundivischem Sinne).

Drittes Stück c. 3₁–₁₂, drei Achtzeiler mit sehr unregelmäßigen Stichen. Es kündigt dem judäischen Staat die bevorstehende, von Jahve zur Strafe für die Mißregierung herbeigeführte Revolution an, bildet also eine Ergänzung zu den bei Jes. vorwiegenden Drohungen mit äußeren Feinden, erinnert aber vielfach an das gegen Nordisrael gerichtete Gedicht c. 9₇ ff., besonders an c. 9₁₃ ff. Es fällt wahrscheinlich in die Zeit, wo die assyrische und selbst die syrische Gefahr noch nicht im Anzuge war, und das um so mehr, als v. 12a auf keinen König besser paßt als auf den schwachen Ahas. Der Anfang 1 knüpft an einen unbekannten Zusammenhang an, wenn כִּי ursprünglich ist. Jahve ist daran (part. mit הִנֵּה vgl. c. 17₁), dem kleinen Staat zu nehmen, wer und was ihn gegenwärtig stützt. „Jerusalem und Juda", mit Voranstellung der Stadt (s. zu c. 1₁), ist Jes.s stehende Bezeichnung für den jud. Staat, dessen Hauptstadt, für ein größeres Reich von David geschaffen, eine dominierende und für die weitere Entwicklung der Religion und des jüdischen Volkes bedeutungsvolle Rolle spielte. Juda könnte hier freilich zugesetzt sein. V. 1b ist ein Interpretament auf Grund von Gen. 18₅. Hes. 4₁₆. Lev. 26₂₆, aber ein falsches; gemeint sind v. 1a die Stützen der politischen und sozialen Ordnung (vgl. c. 19₁₀. ₁₃. Ps. 11₃. Gal. 2₉), die Vertreter der Autorität und andere einflußreiche Personen. Übrigens hat der Glossator mit seinem כֹּל den Eindruck richtig wiedergegeben, der mit der Zusammenstellung von מַשְׁעֵן und מַשְׁעֶנָה beabsichtigt ist. Die Ausführung v. 2f. erinnert an Hos. 3₄. Die Männer der Ordnung stehen aber recht ungeordnet durch einander; Jes. wollte schwerlich dadurch in witziger Weise die beginnende Konfusion malen, so wenig wie der Jahvist Gen. 12₁₆ die Knechte und Mägde aus Schelmerei zwischen die Esel und Eselinnen gestellt hat, an beiden Orten hat fremdes Ungeschick mitgearbeitet, teils vielleicht durch Zusätze (so Gen. 12₁₆), teils durch Weglassungen (war nicht auch der Priester genannt?), endlich durch Umstellungen. Der גִּבּוֹר ist ein Soldat von der stehenden Truppe der gibborim oder der Leibwache, deren auszeichnender Name an die „Unsterblichen" der Perserkönige erinnert; die LXX hat γίγαντα καὶ ἰσχύοντα (s. zu v. 3), was richtig sein könnte, wenn die Stichen ursprünglich vier Hebungen hatten. Der נָבִיא ist der ekstatische homo religiosus, über dessen schlechte Aufführung c. 28₇ ff. Mch. 3₅. ₇. ₁₁ Klage geführt wird, während andererseits Hosea und Jes. sich selbst zu den Nabis rechnen; über den קֶסֶם s. zu c. 2₆. Der נְשׂוּא פָנִים ist ein Bevorzugter, dem der König oder sonst ein Mächtiger „das Gesicht erhoben" hat; die LXX hat ihn nicht, bezeichnet dafür bemerkenswerter Weise den Ratgeber des Königs als פֶּלֶא יוֹעֵץ (s. 9₅), wo פלא unserem פנים entspricht; ob ihr γίγαντα καὶ ἰσχ. v. 2 in ihrer Vorlage אֵל גִּבּוֹר c. 9₅ war? Das Auffällige an der Sache ist, daß die LXX in c. 9 diese eigenartigen Titel nicht hat. Das Atnach sollte unter יוֹעֵץ stehen. Die beiden Ausdrücke in v. 3b bezeichnen offenbar verwandte Professionen; da לַחַשׁ das Murmeln der Zaubersprüche bedeutet, so werden die חַרָשִׁים keine technischen Fertigkeiten, sondern die tausend Künste des Adepten sein. Auch nach Hos. 3₄ gehören jene volkstümlichen Mittel, durch die man die Geheimnisse und die Zukunft entschleiert, zu den Dingen, ohne die man sich die gegenwärtige Gesellschaft gar nicht denken kann. 4 hat nun

[5]Und drängen wird sich das Volk Mann auf Mann und der eine auf den anderen,
Losstürmen der Junge auf den Alten und der Lump auf den Ehrenfesten.
[6]Wenn dann einer anfaßt den anderen im Haus seines Vaters:
„Einen Mantel hast du, Häuptling wirst du uns sein,
Und dieser Trümmerhaufe sei unter deiner Hand“ –
[7]Ruft der an jenem Tage: „Ich will nicht Wundarzt sein,
Und in meinem Hause ist weder Brot noch Mantel,
Nicht sollt ihr mich machen zum Häuptling des Volkes!“
[8]Denn es strauchelt Jerusalem und Juda fällt,
Denn ihre Zunge und ihre Taten sind wider Jahve,
Zu empören die Augen seiner Majestät.

---

die durch Jahve hervorgerufene Umwälzung die Polizei und die Organe der Regierung, sowie die ganze geistige Führerschaft der Menge hinweggefegt, so geht alles drunter und drüber, junge Feuerköpfe und halbreife Buben reißen die Herrschaft an sich. Das ist keine Anspielung auf den jungen Ahas (v. 12a), denn die hier gemeinten Elemente steigen, wie v. 5 noch deutlicher zeigt, aus der Hefe des Volkes empor und gehören übrigens der Zukunft an. הַתַּעֲלוּלִים vgl. c. 66₄ bezeichnet persönliche Vergewaltigungen, jene Insulten und brutalen Mißhandlungen, die gerade die soziale Revolution so leicht begleiten; wegen des נְעָרִים mag das Wort zugleich auf עוֹלֵל, Kind, anspielen sollen. Auffällig ist die 1. pers. וְנָתַתִּי, da überall von Jahve in der 3. pers. geredet wird; man liest doch wohl besser יי וְנָתַן (יי als Abkürzung von יהוה). Die zweite Strophe schildert 5 die Anarchie und 6. 7 die verzweifelten Versuche, wieder aus ihr herauszukommen; sie ist charakteristisch für die aristokratischen Anschauungen Jes.s, die auch sonst, z. B. c. 32₅ zu Tage treten. Wenn die Entfesselung der rohen Naturtriebe Ordnung und Respekt über den Haufen gestürmt hat v. 5, wird man wieder Ordnung haben wollen, und es versteht sich für Jes. von selbst, daß man sich dann an die Reste des alten Patriziats wenden wird. Wie die aufständigen Bauern dem Ritter Götz die Führung aufzwangen, so stürmen die Verzweifelten zu einem Patrizier, der nicht blos noch ein Haus hat, sondern im Hause seines Vaters, im alten Erbe, sitzt, und wollen ihn zum Diktator machen, weil er (er allein) noch einen Mantel und damit die Mittel zum Repräsentieren habe. Grade diese Motivierung zeigt, daß es die Plebs (nicht etwa die ermordeten oder geflüchteten Angehörigen der regimentsfähigen Familien) ist, die auf diese halb naive, halb herrische Weise das Bedürfnis kundgibt, den Zusammenbruch wieder zu heilen, und zugleich die eigene Unfähigkeit zu regieren und die gewohnte Unterordnung unter die Vornehmen verrät. „Häuptling (s. zu c. 1₁₀) wirst du uns sein“, ein kategorischer Befehl, stärker als imper. oder juss. Aber der Erwählte setzt eine ebenso kategorische Verneinung dagegen v. 7. Er ruft (ergänze קוֹל zu יִשָּׂא) erregt: ich will nicht Wundarzt (c. 1₆) sein, ich bin ebenso arm wie ihr alle. Daß er auf keine Besoldung rechnet, liegt wohl nicht blos an der durch die Anarchie hereingebrochenen allgemeinen Verarmung, sondern wird auch sonst das Gewöhnliche gewesen sein und eine der Ursachen, daß blos die Reichen öffentliche Ämter versehen konnten und daß manche sich durch Bestechung und Erpressung entschädigten und für Arme nicht zu haben waren (s. zu 1₁₇. ₂₃). Das קְצִין עָם (הָעָם הַזֶּה LXX) deutet an, daß Jes. sich auch die Dynastie gestürzt denkt, die er v. 2f. nicht mitnannte (wie doch Hosea c. 3₄), weil es ihm bei seinen bekannten Gesinnungen gegen die Davididen widerstreben mochte. Angesichts der Darstellung v. 1–7, deren Lebenswahrheit seitdem so manche Revolution bestätigt hat, fragt man sich, ob Jes. schon Ähnliches erlebt hatte oder ob diese bewundernswerte Schilderung nur das Produkt genialer Intuition ist. Gewiß ist er nicht blos im engeren Sinn als Visionär und Gottesredner Prophet, sondern auch in dem weiteren, in dem jeder große Dichter Prophet ist. 8 Die dritte Strophe gibt nun v. 8. 9. 12 die Motivierung zu der in v. 1–7 gedrohten מַכְשֵׁלָה. Wort und Tat sind in Stadt und Land wider Jahve (lies עַל für אֶל). Zu לַמְרוֹת für לְהַמְרוֹת vgl. Ps. 78₁₇ (Ges. § 53q). Der dritte Stichos

[9]Ihr Personansehen zeugt wider sie,
Und ihre Sünde sprechen sie aus unverhohlen wie Sodom
Wehe ihnen selbst, denn sich tun sie Böses an!
[12]Mein Volk, dessen Zwingherrn ein Bube und Weiber, sie beherrschen ihn
Deine Leiter führen irre und verwirren deine Pfade!
[10]Heil dem Gerechten, denn gut geht's [ihm],
Denn die Frucht ihrer Taten werden sie essen.
[11]Wehe dem Gottlosen, böse geht's [ihm],
Denn das Tun seiner Hände wird ihm angetan.

* * *

---

mit den „Augen (עֵינֵי def.) seiner Majestät" stimmt ein bischen mißtrauisch, aber der Sinn ist immerhin besser als bei dem Text der LXX: לָכֵן עַתָּה עָנוּ כִבוֹדָם, der hier nur als eine Probe der vielen und starken Abweichungen beider Rezensionen angeführt sei: wie viele hätten wir wohl, wenn wir auch nur ein Dutzend alter Handschriften besäßen! 9 Jahve hat als Oberrichter die Aufsicht über die menschlichen Regenten und Richter, die aber vor seinem Richterstuhl nicht bestehen, weil sie offenkundig parteiisch sind. Eben darum der Zusammenbruch und die Beseitigung des jetzigen Systems. Es ist wunderlich, daß die meisten Ausleger diesen einfachen Zusammenhang verkennen und sich abquälen, dem bekannkten Ausdruck הַכִּיר פָּנִים, wovon wir hier das nom. verb. haben (s. zu der Form הַכָּרָה Olsh. S. 359. 582), einen anderen Sinn aufzunötigen oder ein anderes Wort (von der Wurzel הָבַר) zu entdecken, in der Meinung, daß für Jes., als wäre er ein Schulmeister, Ausdrücke wie „ihr Aussehen", „ihre Frechheit", schlimmere Anschuldigungen enthielten als der Vorwurf absichtlicher Rechtsbeugung. Bestätigt wird die gewöhnliche Bedeutung des Wortes durch den schönen Gegensatz, der im Prädikat liegt: „zeugt wider sie, klagt sie an". Die Großen, die sich nur als Machthaber und Richter fühlen, stehen selber als Angeklagte vor einem höheren Richter, und ihr Ankläger ist ihre eigene Ungerechtigkeit. Der Einwand, daß die Rede nicht einen einzelnen Stand, sondern das ganze Volk im Auge habe, ist unbegreiflich. Als ob nicht Jes. (wie alle Propheten) stets die führenden Klassen für den Zustand und das Geschick des ganzen Volkes verantwortlich machte und dies nicht obendrein v. 12 ausdrücklich ausspräche! Wenn die מַכְשֵׁלָה durch die Entfernung der Autoritäten entsteht, warum soll dann nicht das כָּשַׁל durch die Frevel dieser Autoritäten motiviert werden können? כְּסְדֹם v. 9a ist Randbemerkung eines Lesers, der durch den Satz: sie machen kein Hehl aus ihrer Sünde, an die schamlose Art erinnert wurde, wie die Sodomiter ihr Vorhaben, die Fremden zu vergewaltigen, herausjagen. לֹא כִחֵדוּ hat den Charakter eines Hülfsverbs. Ihre eigene Person (נַפְשָׁם wie z. B. c. 47_{14}. 46_2) bringen jene ins Unglück, die sich rühmen, andere ungestraft zu vergewaltigen v. 9 c. —**10.11** Der Ausruf in v. 9c hat einen Leser veranlaßt, ein paar herzlich triviale und in unserem Zusammenhang geradezu unpassende Sprichwörter an den Rand zu setzen. Unpassend und unmöglich ist hier der Satz, daß der Gerechte die Frucht seiner Taten esse, deswegen, weil die Guten gerade so gut wie die Schlechten unter der Mißregierung und in der bevorstehenden Anarchie zu leiden haben. Für Jes. und seine Zeit werden die Gerechten das Gut des Landes essen (c. 1_{19}), wenn sie mit dem ganzen Volk mehr oder weniger identisch sind; die individualistische Vergeltungslehre unserer Sprichwörter konnte erst herrschend werden, als der alte Staat als solcher seinen Wert für die Religion verloren und der Einzelne auf eigene Hand, vielleicht in fernen Himmelsstrichen, sein Glück zu schaffen hatte. Übrigens muß der Raum am Rande etwas knapp gewesen sein: bei רָע fehlt, wie die Parallele zeigt, das כִּי, bei רָע und טוֹב das לוֹ, denn daß beide Wörter unglücklich und glücklich bedeuten, kann man mit Gen. 47_9. Am. 6_2 Ps. 112_5 nicht beweisen, jedenfalls wären sie neben צַדִּיק und רָשָׁע sehr ungeschickt; Jer. 44_{17} gibt für טוֹב den Sinn viel unzweideutiger zu erkennen und hat überdies ein Subj. dafür. Der Platzmangel war auch wohl schuld, daß אַשְׁרֵי in אִמְרוּ verlesen werden konnte. Eine Antiphonese bei אִמְרוּ, das keinen acc. regiert, wäre ein anderes Ding als etwa bei רָאָה Gen. 1_4. Nicht viel besser ist die sonst noch vorgeschlagene

3 [13]Dasteht zu hadern Jahve,
tritt hin zu richten die Stämme,
[14]Jahve kommt ins Gericht
mit den Ältesten meines Volks und
[seinen Oberen:
„Und ihr, ihr habt abgeweidet den
der Raub des Elenden ist in euren
[Weinberg,
[Häusern!
[15]Was zerschlagt ihr mein Volk
und zermalmt das Gesicht der Elenden?“
Spruch des Herrn Jahves der Heere.

* * *

Konstruktion: sagt, der Gerechte, daß er gut. Eine solche Stotterei soll man dem Jes. zumuten, nur damit der Abschreiber keinen Fehler gemacht habe? Freilich erklärt Dillm. das אִמְרוּ für „unentbehrlich“: Jes. fordere die verstockten Bösewichter auf, sich zu jenen Wahrheiten (des deuteronomischen Katechismus) zu bekennen und rüge so indirekt ihren – frivolen Unglauben. Eine wunderbare Pädagogik! War Jes. eben erst aus dem Seminar entlassen, daß er mit solchen Kindlichkeiten Eindruck zu machen glaubte? – 12 sagt uns, wie die v. 8f. geschilderte Verwilderung im Staatsleben entstehen und sich so schamlos gebärden konnte: der König ist ein Kind („Wehe dem Lande, des König ein Kind ist und dessen Oberen unmäßig“ Koh. 10₁₆), vielleicht nicht den Jahren, aber der Reife nach: umso besser paßt das hyperbolische מְעוֹלֵל, das den Sinn des gleichlautenden part. poel, mißhandelnd, mitklingen läßt. Mit dieser Kinderregierung gut orientalisch die Weiberregierung; Kinder und Weiber sind wie Frohnvögte für das Volk, sind נֹגְשִׂים. Die beiden Distichа haben manches Auffällige, sind zunächst reichlich lang. Lästig ist die Wiederholung des עַמִּי, denn man begreift die darin liegende starke Betonung der Anrede nicht. Daß auf diesen Vokativ das erste Mal die dritte, das zweite Mal die zweite Person folgt, ist ebenfalls wunderlich. Die Heilung scheint darin zu liegen, daß man נֹגְשָׂיו . . . . וְנֹגְשִׂים als Relativsatz faßt und das zweite עַמִּי als versehentliche Wiederholung ansieht. An letzterer hat vielleicht mit Schuld die Einsetzung von בּוֹ מָשְׁלוּ, das den Stichos überfüllt und nach v. 4b nichts weniger als schön wirkt. In v. 12b war הֹלְכֵךְ vom Abschreiber versehentlich geschrieben und ist dann nicht gestrichen, um die Abschrift nicht zu verunzieren, ähnlich wie חתן in Gen. 19₁₂ vgl. c. 28₂₅. Der letzte Stichos ist fast wörtlich von jüngerer Hand wiederholt in c. 9₁₅. Für בִּלְּעוּ hat die LXX בַּלּוּ gelesen; die Pfade verwirren ist natürlich besser als sie verschlingen; letzteres Wort hat das Ktib vielleicht mit Rücksicht auf c. 9₁₅ gewählt, wo es auch die LXX hat.

Viertes Stück c. 3₁₃–₁₅, mit neuem Eingang und von ganz anderer Form als das vorhergehende, wo bereits das Gericht und seine Folgen geschildert sind, während hier sogar erst die Gerichtsverhandlung angekündigt wird. Stammt es von Jes., was freilich weder bewiesen noch widerlegt werden kann, so verweisen wir es in seine früheste Zeit, denn die Gerichtsvorstellung ist noch sehr einfach und Nordisrael besteht noch. Trotz des abschließenden נְאֻם v. 15 ist es wohl nur ein Bruchstück, es fehlt ein Darum! 13 Jahve will hadern, Prozeß führen, nicht als Ankläger wie c. 1₁₈, sondern als Richter. Er sitzt nicht, wie in späteren Darstellungen (Dan. 7₉), die in der Ausmalung feierlicher Majestät sich nicht genug tun können, sondern er steht da; wie eben „aus der Ferne“ herbeigekommen, tritt er voll Zorns und Eifers herzu, um die Schuldigen zur Rechenschaft zu fordern; noch keine Spur von dem großen End- und Weltgericht. Die עַמִּים sind nicht die Völker, sondern die israelitischen Stämme, wie doch v. 14f. deutlich genug zeigt, also denkt Jes. wohl nicht blos an Juda. עַם, zusammenhangend mit der Präpos. עִם, kommt oft genug im Sinne von Stamm vor; daß die israel. Stämme zur Zeit Jes.s noch eine gewisse Selbständigkeit besaßen, zeigt z. B. c. 9₂₀. Die Korrektur עַמּוֹ (LXX) ist eine Verschlechterung. 14. Nicht um ein Seelengericht handelt es sich, darum werden nur die für die Volkswohlfahrt verantwortlichen Gemeinde- und Staatsbeamten vorgefordert, nicht die Individuen Mann für Mann (vgl. zu 3₉). Zornig bricht Jahve los „und ihr“ (vgl. Ps. 2₆); der Affekt unterdrückt einen anderen selbstverständlichen, einleitenden Satz: ich habe euch doch zu Beschützern des Volks eingesetzt. „Den (nicht: meinen)

3 [16]Und Jahve sprach:
Und gehen gereckt den Hals
Immerzu trippelnd gehen
[17]Wird grindig machen der Herr ihren [Scheitel
[24]Statt Balsams wird Moder sein
Und statt Haargekräusels eine Glatze

Weil hochmütig sind die Töchter Zions
und schielend mit den Augen,
und mit ihren Füßen klirren:
und Jahve ihre Scham entblößen,
und statt Gurtes ein Strick
und statt weiter Hülle Sackumgürtung.
„Schandmal statt Schönheit"

Weinberg habt ihr abgeweidet" ist wahrscheinlich eine sprichwörtliche Redensart. Statt den Weinberg vor dem Weidevieh zu behüten, haben sie selbst ihre Herde darauf getrieben, natürlich auf den Weinberg wehrloser Mitbürger. Der Raub (zu גְּזֵלַת s. Olsh. S. 320) der Armen (gen. obj.), das was sie den Schutzlosen etwa auf die Am. 8₄ ff. 5₁₁. ₁₂ vgl. Mch. 2. 3 II. Sam. 12₄ geschilderte Weise abgenommen haben, ist in ihren Häusern (Am. 3₁₀ Zeph. 1₉) und dient als Beweismittel. Noch stärker **15**: was erfrecht ihr euch. מַה לָּכֶם in Ein Wort zusammengezogen, darum ohne כִּי vgl. dagegen c. 22₁. Die Niedrigen werden wie Sklaven behandelt und zerschlagen, obgleich sie doch Jahves Volksgenossen sind (עַמִּי): eine echt antike und anschauliche Motivierung für das Eingreifen Gottes zu Gunsten der Machtlosen, die ebenso gut Bürger sind wie die Reichen, aber deren Bürgerrecht leicht mißachtet oder (s. zu c. 5₈) gefährdet wird; nur der Bürger als solcher hat mit der Gottheit direkten Verkehr, nicht der Sklave, der nur den Gott seines Herrn anruft, darum hat das Bürgerrecht unmittelbar religiösen Sinn und Wert und ist die Antastung eines freien Volksgenossen eine Verletzung der Religion. Der stärkste Ausdruck am Schlusse: ihr zermahlt, wie zwischen zwei Mühlsteinen, mit euren Machtmitteln und Rechtskniffen die Niedrigen, um ihnen das Letzte an Besitz und Kraft abzupressen, reißt ihnen das Fleisch von den Knochen, wie es Micha 3₁ ff. heißt. Ob der abschließende Stichos, der überflüssig ist und zu dem Stück nicht sonderlich paßt, von Jes. herrührt, ist mir sehr zweifelhaft (vgl. 1₂₀ b).

Fünftes Stück c. 3₁₆—4₁, von dem nur die drei dreihebigen Sechszeiler c. 3₁₆. ₁₇. ₂₄. 4₁ echt sind. Es ist gegen die hochmütigen, über die gute Sitte sich hinwegsetzenden Weiber der vornehmen Klassen in der hauptstadt gerichtet und darf gewiß unbedenklich dem Jes. zugeschrieben werden. Die Abfassungszeit ist nicht genau auszumachen, aber es nimmt sich aus wie ein Seitenstück zu c. 3₁—₁₂. Wenn die hebr. Version des Eingangs „und Jahve sprach" (die LXX hat: כֹּה אָמַר יי) richtig ist, sollte man vermuten, daß das übrigens in sich abgeschlossene Stück einst einem größeren Zusammenhang angehörte (vgl. c. 8₅ 29₁₃), freilich nicht dem jetzigen, wo solche Eingänge ganz fehlen, vielleicht einem von Jes. selbst zusammengestellten Buch, das nicht als ein Ganzes erhalten blieb, sei es durch Schuld des Zufalls, sei es deswegen, weil spätere Schriftsteller einzelne Bestandteile anderen, etwa geschichtlichen oder biographischen Schriften einverleibten, denen sie die Sammler wieder entnahmen. Der Eingang **16** scheint dem Gedicht selbst anzugehören, jedenfalls in der Version der LXX, und nicht bloße Überschrift zu sein. Zion ist hier das vornehmste Stadtviertel, besonders auch der Hof, dessen Frauen Jes. allem Anschein nach in erster Linie im Auge hat. יַעַן כִּי leitet öfter bei Jes. eine längere Periode ein c. 29₁₇. 7₅. Das ältere נְטוּוֹת ist dem נטיות des Qre vorzuziehen. Statt den Blick zu senken, recken die vornehmen Damen den Hals und schielen nach den Männern; vor der Lüsternheit betont charakteristischer Weise Jes. den Hochmut, der in dieser Hinwegsetzung über den Anstand liegt, den die orientalische Frau in der Öffentlichkeit zu beobachten hat. In הָלוֹךְ וְתָפוֹף ist das erste Verb nur Hülfsverb im Sinne von „immerzu" vgl. Gen. 8₃. ₅, der infin. abs. wie ein Gerundium im ablat. Das Klirren der Füße (zu dem mascul. Suffix s. Ges. § 135 o) bewirken die Fußspangen (עֲכָסִים, wovon עָכַס denom.) und Schrittkettchen (v. 20). **17** שָׂפַח sollte wie סַפַּחַת und מִסְפַּחַת, Schorf, Grind, mit ס geschrieben sein; der Schorf ist die Strafe dafür, daß die Weiber den Kopf so hochmütig emporrecken. Oben ist des Metrums wegen das schwerfällig

4 [1]Und ergreifen werden sieben Weiber Einen Mann an jenem Tage,
Sagend: „Unser Brot wollen wir essen und in unser Gewand uns kleiden,
Nur werde dein Name über uns genannt, nimm weg unsere Schande!“

3[18] An jenem Tage wird entfernen der Herr die Pracht der Fussspangen und der Sonnchen und Mondchen, [19]der Ohrgehänge und Ketten und Schleier, [20]der Kopfbunde und Schrittkettchen und Gürtel und Amulete, [21]der Fingerringe und Nasenringe, [22]der Galakleider und Überkleider und Umschlagetücher und Taschen, [23]der Handspiegel und Hemden und Turbane und Überwürfe.

---

wiederholte „Töchter Zions“ durch das Suff. ersetzt. פָּתְהֶן fassen die meisten Neueren und wohl auch die Punktatoren als „ihre Scham“ und kriegen deshalb ZATW 1886 S. 336 eine Strafpredigt über Unverstand (weil der zweite Stichos nach dem ersten erklärt werden müsse) und Beleidigung des Anstandes. Das ist ein wenig blinder Eifer. Der sinnlichen Grundbedeutung, die פּתּ haben soll, braucht sich Jes. gar nicht bewußt gewesen zu sein, Derbheit ist am Platz, und עֶרָה paßt sehr gut zu der gewöhnlichen Übersetzung, ferner entspricht der zweite Stichos dem Klirren mit den Füßen, wie der erste dem Emporrecken des Halses; zu der beschimpfenden Entblößung vgl. z. B. Jer. 13₂₆. פְּאַתֵּהֶן, das Koppe, Stade, Dillm. wollen, wäre „ihre Kopfseite“; was sollte die hier? sollen die Weiber an den Kopfseiten das Haar geschoren erhalten, wie gewisse Araberstämme tun? Aber vom Schicksal ihres Haarschmuckes spricht nachher v. 24. Zu der Vokalverkürzung פָּתְהֶן vgl. Olsh. S. 270, zu dem Suff. הֶן- Olsh. 184 Ges. § 91 f; zu יְעָרֶה, das nach Lev. 20₁₈ f. auch als hiph. gesprochen werden kann, vgl. das Nomen עֶרְוָה und die Stelle c. 47₃. Die Entblößung der Weiber hat man sich wohl nicht als Folge der Kriegsgefangenschaft (Schändung, Verkauf als Sklavin) zu denken, sondern eher (s. zu c. 4₁) als Mißhandlung seitens des Pöbels, auf den jetzt die Vornehmen hochmütig herabblicken. – v. 18 ff. s. u. – 24 ist die unmittelbare Fortsetzung von v. 17; das וְהָיָה am Anfang oder aber das יִהְיֶה ist zu streichen (LXX hat nur eins von beiden), die Verdoppelung des Verbums ist häßlich, metrisch lästig und wohl nur durch die lange Einschaltung v. 18–23 veranlaßt. Zu dem Grind kommt Moder, zu den heruntergerissenen Prachtgewändern der Strick vgl. c. 32₁₁; die vornehmen Damen sind verkommen und verlumpt. מַעֲשֶׂה מִקְשֶׁה, Werk von Drechslerei, ist zu sonderbar, als daß man nicht das erste Wort für einen stehen gebliebenen (s. zu c. 3₁₂) Schreibfehler halten sollte. כִּי תַחַת יֶפִי scheint ein volkstümliches Reimwort und von einem Leser beigeschrieben zu sein; כִּי, kontrahiert aus כְּוִי, ist eine Hautverletzung durch Brennen (כָּוָה) vgl. Ex. 21₂₅. – v. 25 f. s. u. – c. 4₁ setzt c. 3₂₄ fort, als letzter stärkster Zug aus dem Bilde von der Verkommenheit jener Weiber. Jetzt stolz auf ihre hohe und sichere Stellung werden sie dann von der Verzweiflung dazu gebracht, sich mit Beiseitesetzung des Schamgefühls dem ersten besten Mann an den Hals zu werfen, ja mit ihren Schicksalsgenossinnen sich um ihn zu reißen, um nur als Ehefrauen oder Nebenweiber einige Sicherung vor den gemeinsten Insultierungen zu gewinnen, denen in Zeiten der Anarchie alleinstehende Weiber, am meisten aber heruntergekommene vornehme Frauenspersonen durch den Pöbel ausgesetzt sind. Der Anfang ist in Sach. 8₂₃ seltsam genug nachgeahmt. „An jenem Tage“ hier wie c. 2₁₁. ₁₃ am Schluß des Satzes. Die Weiber wollen sich selbst durch Arbeit oder mit den Resten ihres Vermögens durchs Leben schlagen, statt sich von dem Mann ernähren zu lassen, wenn er sie nur durch seinen Namen deckt. Nennung des Namens über jemandem drückt die Oberhoheit aus vgl. z. B. Am. 9₁₂ Jer. 15₁₆, wie ja auch das Weib ihren Mann בַּעַל oder אָדוֹן nennt (Gen. 18₁₂ Ps. 45₁₂). חֶרְפָּתֵנוּ ist nicht die Schmach der Ehe- oder Kinderlosigkeit; die wäre unter so bewandten Umständen selbst für orientalische Weiber ein kleines Übel. Gemeint ist die Schande, in der nach dem c. 3₁ ff. geschilderten Zusammenbruch des Staates die Frauen der aristokratischen Stände leben, nach-

[25]Deine Mannen werden durchs Schwert fallen
Und deine Heldenschaft durch den Krieg.
[26]Und wimmern und jammern werden ihre Pforten,
Und ausgeleert wird sie zur Erde sitzen.

* * *

4 [2]An jenem Tage wird gereichen der Spross Jahves zur Zierde und zur Ehre und die Frucht des Landes zur Hoheit und zum Schmuck

---

dem ihre Väter, Brüder, Gatten getötet oder verjagt sind. So sind diese drei Strophen ein Seitenstück zu c. 3₁–₁₂. — — Einverleibt sind ihnen zwei Zusätze:

1) c. 3₁₈–₂₃ unterbricht den Zusammenhang von v. 17 und 24 durch ein Inventar der weiblichen Toilette, das durch das unvermeidliche „An jenem Tage" eingeführt wird und eine erstaunliche Beschlagenheit des Propheten auf diesem Gebiet verraten würde, wenn man es ihm ernsthaft zuschreiben dürfte. Aber Jes. hat hier so wenig die Putzwarenhandlung ausgeschrieben, wie der Dichter des Hohenliedes den Krämerladen in Cnt. 4₁₃ f. Dillm. meint freilich, daß die Aufzählung ihre gute oratorische Wirkung habe und daß die lange, nicht enden wollende Reihe die Maßlosigkeit der Prunksucht der Weiber veranschauliche, warnt übrigens vor der Einbildung, daß jede einzelne alle diese 21 Dinge zusammen oder gar zu gleicher Zeit getragen habe. Um die Kulturgeschichte mag dieser Einsatz nicht unverdient sein, konnte jedenfalls einen hübschen Beitrag zu der „Hebräerin am Putztisch" liefern. Das Verzeichnis wirft übrigens die Artikel arg durcheinander. Daß es sich um das Metrum des Gedichts nicht kümmert, ist bei dem Inhalt verzeihlich; das יָסִיר v. 18 ist durch v. 1 beeinflußt. Die Namen vieler Artikel sprechen für aramäischen Ursprung und wohl auch für die Lebzeit des verärgerten Ehemanns, der sie zusammengestellt hat, in jener Periode, wo die Juden vorwiegend aramäisch sprachen.

2) c. 3₂₅. ₂₆ enthält vier Stichen, die vom echten Gedicht in Form und Inhalt so stark abweichen, daß ihre Unechtheit in die Augen springt. Angeredet wird v. 25 ein Femininum, das nach v. 26 eine Stadt ist; der Einsetzer hat darunter natürlich Zion verstanden, während dies vom Dichter nicht so sicher behauptet werden kann. Daß die beiden Verse, die vielleicht ursprünglich nicht so dicht bei einander standen (wegen des Wechsels der Person), einem Gedicht entlehnt sind, ergibt sich aus der Sprache: מְתִים, גְּבוּרָה sind durchaus nur poetische Ausdrücke, und v. 26 ist ganz und gar poetisch gehalten. Das Schicksal der unbekannten Stadt ist zu elegisch ausgemalt, als daß Jes. die Verse geschrieben haben könnte, und hier unterbrechen diese den Zusammenhang des echten Gedichts. **25.** מְתִים, im gewöhnlichen Leben nicht mehr gebraucht, hat eben darum bei den Dichtern emphatischen Sinn; גְּבוּרָה ist Kollektiv für גִּבּוֹרִים wie z. B. כָּבוֹד c. 5₁₃. **26.** Das alliterierende וְאָנוּ וְאָבְלוּ auch in der späten Stelle c. 19₈. פְּתָחִים von einer Stadt noch gewählter als שְׁעָרִים; die Tore klagen (vgl. c. 14₃₁. Jer. 14₂), weil die Männer getötet sind, die sonst dort zusammenkamen, oder weil eine große Gefahr droht. וְנִקְתָה steht trotz des kleinen acc. dist. in Pausa, um zu verhindern, daß לָאָרֶץ mit ihm zusammengelesen werde, statt mit תֵּשֵׁב. Ausgeleert (von Bewohnern? oder von Freude, Glück?) wird sie sein, zur Erde hinsitzen (in Appositionsstellung hinzugefügt), sei es als Entthronte (c. 47₁) oder als Trauernde (Thr. 2₁₀).

Sechstes Stück c. 4₂–₆. Es schildert den herrlichen Zustand in Palästina und Jerusalem in der Zeit nach dem Weltgericht, vor allem die Zeichen der göttlichen Gegenwart auf dem Tempelberg. Der Stil ist so schleppend, weitschweifig und ungeschickt wie in keinem vorexilischen Prophetenbuch; hin und wieder findet sich ein Ansatz zum Parallelismus membrorum, aber es entsteht höchstens eine Art von halbpoetischer Prosa. Die Vorstellungen von der „Heiligkeit" der „Entronnenen Israels", vom Geist des Gerichts und der „Abspülung" der Unreinheit durch Jahve, von der sinnlich wahrnehmbaren Gegenwart Gottes über der Festversammlung und die Anspielung auf seine analoge, vorbildliche Gegenwart über der mosaischen Stiftshütte sind sämtlich nachexilisch. Stade streicht blos v. 5 f. als nachexilischen

den Entronnenen Israels. ³Und geschehen wird's, der Übriggebliebene in Zion und der Bewahrte in Jerusalem, heilig wird er genannt werden, jeder der zum Leben aufgeschrieben ist in Jerusalem, ⁴wenn abgewaschen hat der Herr den Unflat der Töchter Zions und die Blutschulden Jeru-

---

Zusatz (ZATW 1884 S. 149ff.), weil hier von der Rückkehr Jahves nach Jerusalem die Rede sei, wovon ich nichts entdecke; er stellt außerdem v. 2–4 in die Reihenfolge 4, 3, 2. Auf diese Weise ließen sich aus Koheleth oder Esther jesaian. Präparate herstellen. Das Stück, das sich mehrfach mit den Zusätzen in c. 28–32 und allerjüngsten Prophetien außerhalb des Buches Jes. berührt, spiegelt die eschatologischen Vorstellungen des 2. Jahrh.s wider; es dürfte vom Sammler des Büchleins c. 2–4 verfaßt sein, der dieses nicht ohne tröstlichen Schluß lassen mochte und daran, daß seine Sätze Jes.s Lehre wiedergeben, so wenig zweifelte, wie heute mancher Prediger an der Übereinstimmung des von ihm gepredigten „Gotteswords" mit der Bibel. 2 Das einleitende „An jenem Tage", das sich an das Vorhergehende so schlecht anschließt wie z. B. in der ähnlichen Stelle c. 28₅, führt uns in die eschatologischen Stimmungen und Interessen hinein, mit denen die jüdischen Leser an die alten Orakel herantraten, um deren geschichtlichen Sinn sie sich nicht kümmerten. In der Endzeit gibt es eine פְּלֵיטָה c. 10₂₀ (Ob. 17 Joel 3₅), einen Rest c. 28₅, der der allgemeinen Vernichtung entronnen ist und mit der jüdischen, von den Abtrünnigen und „Sündern" gesäuberten Gemeinde zusammenfällt; diesem Rest wird der dann eintretende Stand der Dinge zu hoher Ehre gereichen, denn daß er ihn erlebt, ist ein Beweis dafür, daß seine Religion die richtige war, ist der Triumph der „Gerechten", der Gesetztreuen. Die späteren Eschatologiker sind für den künftigen Ruhm der Frommen sehr empfänglich und denken gern daran, was die Fremden für Augen machen werden, wenn „Israel" plötzlich so emporkommt; sie leben ja in beständigem Verkehr mit den Fremden und fühlen sich von denen in der Gegenwart an die Wand gedrückt und verachtet. Zu Israels Ruhm wird gereichen צֶמַח יְהוָה und פְּרִי הָאָרֶץ. Die Frucht des (heil.) Landes ist nach Num. 13₂₃ Dtn. 8₈ Gen. 43₁₁ Wein, Granatäpfel, Feigen, Balsam, Honig usw., was alles in der Zukunft viel herrlicher gedeihen wird als jetzt, als Beweis für die Frömmigkeit seiner Bewohner und den Segen seiner Religion Dtn. 28 Lev. 26; in der Zeit der Königin Salome (78–69 vor Chr.) wurden, sagt der Talmud, die Weizenkörner so groß wie Nieren, die Linsen wie Olivenkerne usw., blos weil damals die Pharisäer das Regiment hatten. Der „Sproß Jahves" wird sachlich dasselbe sein wie die Frucht des Landes, indessen ist der Gesichtspunkt dabei ein anderer. Frucht des Landes ist, was das Land nach Bodenart und Wasserverteilung dem Fleiß des Landmanns regelmäßig liefert, Sproß Jahves das, was die Gottheit unberechenbarer Weise durch Gabe von oben her, durch den Regen, wachsen läßt, auch auf dem Boden, der sich menschlicher Kultur versagt. Beides, wie es Dtn. 28₁₁f. etwas weitläufiger zusammengestellt ist, hat, wenn es sich künftig im reichsten Maße einstellt, zur Folge, daß alle Völker Israel mit Scheu und Bewunderung ansehen werden, als „ein Geschlecht, das Jahve gesegnet hat" c. 61₉ 62₂. ₃ vgl. Dtn. 28₁₀ 4₆. ₇. De Lagarde meint, der Sproß Jahves bedeute wegen Jer. 23₅ 33₁₅ den Messias (das stehe freilich zwischen und hinter den Zeilen), und tadelt dann die Protestanten, daß sie dies trotz ihrer jammervollen Bibliolatrie nicht entdeckt haben, obwohl die messianische Deutung grade unter ihnen längst die herrschende war. Aber wenn der Sproß Jahves der Messias ist, was soll dann die Frucht des Landes sein? In jenen Stellen des B. Jer. ist die Rede vom Sprosse Davids, das ist freilich der Messias; hier kann man ihn nur finden, wenn man willkürlich allegorisiert. Daß man auch außerhalb des A. T.s zwischen dem Land, das sich selbst bewässert (und damit das bessere ist), und dem, das der Baal (durch den Regen) bewässert, unterscheidet, ist bekannt genug. 3 „Und geschehen wirds", abermals ein ärmliches, aber bei den Ergänzern beliebtes Anknüpfungsmittel. Der „Rest" soll heilig „genannt werden", dies genannt werden ist ein Lieblingsausdruck für die Späteren, besonders bei Tritojesaia c. 60₁₄ 61₆ 62₄. ₁₂ 65₁₅ vgl. Hes. 48₃₅ Jer. 33₁₆ usw. Die allgemeine, ständige „Heiligkeit" aber, die Fähigkeit, immerfort

salems wegspült aus seiner Mitte, durch den Geist des Gerichts und den Geist der Ausfegung. ⁵Und schaffen wird Jahve über der ganzen Stätte des Berges Zion und dessen Umland Gewölk bei Tage und Rauch und

---

nicht blos dem Kultus beizuwohnen, sondern priesterliche Funktionen zu verrichten, ist ein eschatologisches Dogma, das kaum möglich war vor der Zeit, wo die Juden aus einem Königsvolk zu einer kleinen Tempelgemeinde geworden waren, und das auch da nur von solchen Schriftstellern vertreten wird, die wie Tritojes. und Tritosacharja in den Juden eine Art Priesterkaste für die ganze Menschheit sehen und auf die künftige Herrschaft des Tempels und seines Kultus über die Welt rechnen (Jes. 61₆ 62₁₂ Sach. 14₂₀ f. vgl. den Zusatz zu Jes. 6₁₃. Ex. 19₆). Ein Prophet der alten Zeit könnte einen permanenten Heiligkeitszustand jedes Einzelnen, wobei die gewöhnliche Arbeit in Hof und Feld aufhören müßte, weder für möglich noch für wünschenswert halten. Das „ungeschickt nachklappende und sich in den Parallelismus nicht fügende Versende" von v. 3 hält Stade für ein Glossem, weiß auch „die Vorstellung, daß die ‚zum Leben' Prädestinierten in ein göttliches Buch des Lebens eingezeichnet werden, nicht recht in der Theologie des Jes. unterzubringen." Aber klappt nicht auch das Versende von v. 2 und 4 nach? Der ganze Stil ist unjesajanisch; v. 3b erinnert speziell an den Stil gesetzlicher Verordnungen (vgl. z. B. c. 56₆b). Das Buch des Lebens, das auch Ex. 32₃₂ f. I. Sam. 25₂₉ Ps. 69₂₉ 139₁₆ Dan. 12₁ ähnlich vorkommt (vgl. Hes. 9₄ Apk. 7₃ ff. Jer. 22₃₀) und ein von den Bürgerlisten genommenes Bild ist (Hes. 13₉ vgl. Neh. 12₂₂ f. 7₅. ₆₄), wäre bei Jes. immerhin möglich und hat mit der Idee der Prädestination nichts zu tun, aber allerdings nimmt sich diese Vorstellung für einen Jes. zu kleinlich und theologisch aus. 4 Die Ausleger streiten — ein indirekter Beweis für den schlechten Stil des Stückes — darüber, ob v. 4 Nachsatz zu v. 3 oder Vordersatz zu v. 5 sei; was richtig ist, kann kein Mensch sagen. אִם „ist hier nicht reine Bedingungspartikel, sondern neigt zum Zeitbegriff hin *wann*", sagt Dillm., ohne ein Mißfallen über eine solche Unreinheit zu äußern; es ist hier nur Zeitpartikel wie c. 28₅. Die Töchter Zions sind doch wohl die c. 3₂₅ von Jes. angegriffenen Zionitinnen; das v. 4a gebrauchte Bild darf dann freilich, im Gegensatz zu der Bestimmung, die vernünftiger Weise jedes Bild hat, nicht in der Vorstellung reproduziert werden. Die Blutschulden betreffen die männliche Hälfte der Bevölkerung; sie sollen „abgespült" werden, ein Ausdruck aus der Kultsprache vgl. Hes. 40₃₈. II. Chr. 4₆. Die Abwaschungen sollen geschehen durch den Geist des Gerichts und des Ausfegens. בְּעַר bedeutet schwerlich: verbrennen, das sich mit dem Abspülen doch zu schlecht verträgt, sondern: auskehren, mit dem Besen; wie der Mensch damit sein Haus reinigt, so Jahve die heilige Stadt und den Tempelplatz. מִשְׁפָּט ist das Läuterungsgericht s. c. 1₂₇. 5₁₆, das die schlechten Elemente entfernt, die an dem Blute schuldig sind. Für den „Geist" haben die Späteren eine Vorliebe vgl. z. B. wieder c. 28₆; es ist hier wohl nicht ein besonderes Wesen gemeint, sondern der göttliche Affekt, mit dem das Richten und Ausfegen geschieht, Jahves Zorneseifer, da doch Jahve Subjekt ist und, wie es scheint, auch v. 5 bleibt. 5 hat mir früher viel Schwierigkeit gemacht und mich wie andere zu allerlei Änderungen und Streichungen verführt. Ich ließ mich durch die LXX leiten, die auch wirklich Hülfe bietet, nur an anderer Stelle, als wo ich sie zu finden glaubte. Während ich bisher das וּבָא der LXX dem וּבָרָא des M. T. am Anfang von v. 5 vorzog und eines der beiden Substantive am Schluß von v. 5 und Anfang von v. 6 strich, halte ich jetzt den M. T. im allgemeinen für besser und nehme nur folgende Abweichungen der LXX an: erstens ihr מְגֻרָשָׁהּ für das מִקְרָאֶהָ des hebr. Textes. Letzteres wäre von dem jungen Schriftsteller defektiv geschrieben, und das vorhergehende כָּל־ מכון hätte keinen rechten Sinn, da die Kultversammlung nicht den *ganzen* Platz des Zionsberges anfüllt. Mit seinem מְגֻרָשׁ spielt der Autor auf Hes. 45₂ 48₁₇ an, wo vorgeschrieben wird, daß um das Heiligtum ein genau bestimmter Platz gleichsam als Schloßfreiheit frei bleiben soll; die Wolke und der Feuerglanz sollen also den ganzen heiligen Bezirk und den kleinen freien Raum ringsherum überdecken. Zweitens verbinde ich mit der LXX und den meisten Auslegern gegen die Akzente den Rauch

Glanz von Feuerlohe bei Nacht; und über aller Herrlichkeit wird eine Decke[6] und Hütte sein zum Schatten vor der Hitze und zur Zuflucht und zum Versteck vor Wetterguß und Regen.

* * *

5 [1]Singen laßt mich doch von meinem Freunde,
Meines Freundes Lied von seinem Weinberg.

---

mit der Feuerlohe; Ex. 13₂₁ (und Parall.) stimmt damit nicht blos überein, sondern ist offenbar das Vorbild unserer Stelle: bei Tage die Wolke, bei Nacht Rauch und Feuer. Dillmanns Einwand, daß man den Rauch des Nachts nicht sehen kann, würde selbst dann nichts verschlagen, wenn er richtig wäre (s. Gen. 15₁₇), denn den himmlischen Lichtglanz können menschliche Augen auch nicht sehen, d. h. nicht vertragen; der Rauch macht ihn ertragbar und er den Rauch sichtbar. Drittens hilft mir die LXX aus einer Verlegenheit, in die mich früher das כִּי in v. 5b des hebr. Textes gebracht hatte. Sie liest nämlich statt dieses כִּי, das augenscheinlich aus vermeintlichem ך (so wurde das Wörtchen sehr oft geschrieben) hervorgegangen ist, ein וְ und beginnt damit einen neuen Satz; dieser ist gegen v. 5a ziemlich selbständig, sodaß man nicht mehr die Wolke als Schutz gegen den Regen anzusehen braucht, sondern von einer besonderen Größe zu hören bekommt: über der Herrlichkeit des Tempels und der ihn bedeckenden Wolken- und Feuersäule wird eine Decke und Schutzhütte sein, wie etwa über gewöhnlichen Wolken das Himmelsdach oder über Hesekiels göttlichem Thronwagen mit seinem Feuer und seinen Blitzen der רָקִיעַ. Die LXX hat übrigens וְסֻכָּה nicht; im Cod. Al. ist σκεπασθήσεται in κυρίου πασθήσεται verballhornt. Das dreifache Übereinander: Tempelplatz, Wolken- und Feuersäule, Thronhimmel, mag uns ja etwas abenteuerlich anmuten, zumal dann ja noch die Sonne und die Regenwolken darüber hinwegziehen, aber das Ganze ist eben als Tempelbau im höchsten Stil gedacht, da es sich gewissermaßen um die Versetzung der himmlischen Residenz Jahves auf den Zion handelt. Viertens streiche ich nach der LXX das יוֹמָם v. 6a, weil sonst v. 6b ein לַיְלָה bekommen müßte. Ob man endlich nach der LXX in v. 5a hinter עֲנָן ein לְצֵל (LXX mag לָצֵל, inf. hiph., gesprochen oder יָצֵל gelesen haben) einsetzt oder nicht, ist ziemlich gleichgültig; das Paseq des M. T. mag ja freilich andeuten, daß auch dieser Text hier irgend etwas besaß, was nicht mehr lesbar war. An der Form מְסִתּוֹר, wofür Jes. סֵתֶר schreibt (c. 28₁₇. 32₂), nehmen wir keinen Anstoß, da sie nur die Indizien der Unechtheit vermehrt. Hitze und Wetterguß darf man wohl im wörtlichen Sinn verstehen, obwohl auch der bildliche, Ungemach und Bedrängnis, passen würde (c. 25₄. 28₂. 32₂). – Trotz seiner Kürze ist dieser Epilog des Sammlers zu c. 2–4 äußerst lehrreich, aber nur für das Verständnis der spätjüdischen Eschatologie; ohne Hesekiel und Tritojesaia wäre er nicht geschrieben worden.

Dritte kleine Sammlung c. 5. Die Anzeichen, daß c. 5 eine eigene kleine Sammlung bildet, sind mehr negativer Art. Zunächst kein Anschluß nach rückwärts und nach vorn, denn die Drohungen in c. 5 hätten entweder vor c. 4 oder hinter c. 6 gestellt werden müssen. Sodann gehört c. 5₁₅f. nach c. 2₁₁–₁₇, dagegen c. 5₂₅–₃₀ nach dem Gedicht c. 9₇–10₁₀, dessen Abschluß jene Verse bilden. Der jetzige Zustand läßt darauf schließen, daß der Sammler von c. 5 die Büchlein c. 2–4 und c. 9₇–11₁₆ entweder nicht kannte oder nicht zu alterieren wagte. Vgl. Einl. § 11.

Erstes Stück c. 5₁–₇. Jes. hat bei einer Gelegenheit, wo er nicht blos Jerusalemer, sondern auch Judäer in größerer Zahl beisammen fand, die Maske eines Volkssängers vorgenommen. Er wollte nicht gleich erkannt sein, damit dem finsteren Verkündiger des Gerichts die Zuhörer nicht entliefen. Nachdem er ihre Aufmerksamkeit durch die leichtgeschürzten Verse im Volkston, wohl auch durch entsprechende Musik, vor allem aber durch den rätselhaften, die Neugier weckenden Eingang gefesselt hat, wirft er die Maske ab und schließt mit wenigen prophetischen Donnerworten, die man nicht mehr vergißt, auch wenn man möchte. Da Jes.

Einen Weinberg hat mein Freund
Auf fettreichem Horne,
[2]Und er grub ihn um und entsteinte ihn
Und bepflanzte ihn mit Edelrebe
Und baute einen Turm in seiner Mitte
Und auch eine Kelter hieb er in ihm aus
Und hoffte, daß er Trauben bringe,
Doch er brachte Herlinge.
[3]Und jetzt, Bürger von Jerusalem
Und Mann von Juda,
Richtet doch zwischen mir
Und zwischen meinem Weinberg:
[4]Was zu tun war für meinen Weinberg,
Und ich hätt' es nicht getan an ihm?
Warum hofft' ich, daß er Trauben bringe
Und er brachte Herlinge?

---

in seiner späteren Zeit wohl allgemein, selbst den Landleuten, so bekannt war, daß ihm die Verkleidung nichts geholfen hätte, so verlegen wir die Parabel vom ungeratenen Weinberg am besten in seine früheste Zeit; sie steht in einem geistreichen Gegensatz zu 3₁₄: dort werden die heftig angefahren, die den Weinberg abweiden, hier überliefert einer, nämlich Jahve, selber den Weinberg dem Weidevieh; so mag sie derselben Zeit wie c. 3₁₃–₁₅ angehören. 1a ist ein Vorgesang, für einen Volkssänger unentbehrlich, um für das Lied selbst Ruhe zu schaffen (vgl. zu c. 1₂a). In לִידִידִי und לְכַרְמוֹ ist das לְ poetische Verkürzung für עַל wie oft, obwohl es beim ersten Wort auch „für" heißen könnte. Eigentlich will der Sänger nur seines Freundes Lied vortragen, der denn auch vom zweiten Achtzeiler an das Wort hat. דוֹדִי als Abkürzung von דּוֹדִים zu fassen (Lowth u. a.) oder in דּוֹדִי zu verwandeln, empfiehlt sich nicht; Jes. will nicht ein oder gar sein Liebeslied singen und ist kein Freund süßlicher Allegorie, und Konjekturen soll man nicht machen, um den Spieltrieb zu befriedigen. 1b כֶּרֶם und קֶרֶן bilden ein volkstümliches Klangspiel. Der Weinberg hatte fetten Boden, 2 Arbeit und Kosten wurden nicht gespart. Das ἅπ. λεγ. עָזַק, umgraben, ist in dieser Bedeutung durch arab. und talmud. עזק gesichert. Zu סְקַל vgl. c. 62₁₀, wo מְאַבְּנוּ dabeisteht. Der Weinberg erhält die kostbarsten Reben (s. zu c. 7₂₃), Edelreben (Gen. 49₁₁), einen Turm für den Hüter, nicht blos eine Hütte (c. 1₈), eine eigene Kelterkufe, aus dem Felsboden herausgehauen, damit in sie der in dem oberen Trog (גַּת) ausgetretene Saft abfließe vgl. Mt. 21₃₃. Es fehlte also nichts, trotzdem „machte" der Weinberg nicht ordentliche Trauben, sondern faule, übel schmeckende Trauben, בְּאֻשִׁים scil. עֲנָבִים, als wären die Reben „wild", wie es Jer. 2₂₁ heißt. 3 Jetzt spricht der „Freund" selber. Die zweite Strophe beginnt wie die dritte v. 5 mit dem zu Strophenanfängen beliebten וְעַתָּה; je länger die Strophen sind, desto lieber setzt man sie durch gewisse Mittel, besonders durch stereotype Eingänge und Ausgänge, gegen einander ab. Die Zuhörer sollen Schiedsrichter sein. Ähnliche Streitfragen, ernsthafte oder scherzhafte, mochten oft von den Volkssängern vorgetragen, vielleicht auch bisweilen von improvisationsfähigen Zuhörern beantwortet werden. In unserem Fall nahmen die Zuhörer den Streitfall bisher wohl noch von der scherzhaften Seite und waren auf den Richterspruch über den widerborstigen Weinberg gespannt. Wird der Besitzer ihn verschenken? oder in Weide umwandeln? oder gar einen Versuch mit schlechten Reben machen? 4 Denn dem Besitzer ist jedenfalls nichts vorzuwerfen; er ist nicht der schuldige Teil. Die Nebenordnung der Sätzchen in v. 4b statt: warum brachte er schlechte Trauben, da ich doch auf gute rechnen durfte? macht einen fast scherzhaften Eindruck, ist aber doch wohl nur volkstümliche, refrainartige Annäherung des Schlusses dieser Strophe an den der ersten. 5 Der improvisierte Volksthing schweigt. „Und jetzt", fährt der Redner, noch im bisherigen Bilde, aber mit verändertem

[5]Und jetzt laßt mich euch doch kundtun,
Was ich tun will meinem Weinberg:
Entfernen seine Hecke,
Daß er verfällt dem Abweiden,
Umreißen seine Mauer,
Daß er verfällt dem Zertreten;
[6]Und ich mache ihm das Garaus,
Nicht beschnitten wird er noch behackt –
Und aufsteigen wird er mit Dorn und Distel,
Und den Wolken gebiet' ich, nicht auf ihn zu regnen!
[7]Denn der Weinberg Jahves der Heere ist das Haus Israel,
Und der Mann von Juda ist die Pflanzung seiner Lust:
Und er hoffte auf gut Regiment, und siehe da: ein Blutregiment,
Auf Rechtsprechung, und siehe da: Rechtsbrechung!

* * *

[8]Weh denen, die da rücken Haus an Haus,
Die Feld an Feld reihen, bis kein Platz mehr ist
Und ihr allein behaust seid inmitten des Landes!

Tone fort, jetzt nicht mehr Kläger, sondern Richter, will ich euch sagen, was ich zu tun im Begriff bin (part.; der zweite Stichos ist etwas schwerfällig und die beiden אֵת hinter einander nicht gerade schön). In raschem, zornigem Flusse folgen sich die inff. abs. Dornhecke (מְשׂוּכָה vom Ktib von שׂוּךְ, von der Punktat. von שָׂכַךְ abgeleitet) und Mauer wie Hos. 2₈ nebeneinander gestellt, gleichsam zur Auswahl für die Phantasie. Es ist doch eben nur ein Weinberg in der Phantasie, kein wirklicher: schon hier kann der klügere Zuhörer ahnen, daß etwas Besonderes hinter den harmlosen Liedworten steckt. 6 ersetzt wie gewöhnlich die Infinitive durch das bequemere verb. fin.: ich will ihn machen zum Absturz (von jäh abstürzenden Bergen gebraucht). בָּתָה ist doch wohl dasselbe wie בַּתַּח c. 7₁₉, von בָּתַח, abreißen, obwohl die Punktation eine andere Wurzel anzunehmen scheint. עָלָה c. acc. wie Prv. 24₃₁: zu Dornen aufsteigen, ein anschaulicher Ausdruck. Die Alliteration שָׁמִיר וָשַׁיִת nur im Buch Jes., bei Jes. selbst noch c. 9₁₇. Diesen letzten Satz konnte zur Not noch ein menschlicher Weinbergsbesitzer sprechen, doch gehört er schon nicht mehr zum gesungenen Liede, denn während dies (vom Proömium v. 1a abgesehen) aus Stichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen besteht, kommen mit der zweiten Hälfte von v. 6a die schweren Rhythmen donnernder prophetischer Rede. Plötzlich hat Jes. die Maske des Sängers abgeworfen. Bevor die Zuhörer recht zur Besinnung kommen, sind sie in die Strafrede hineingezogen. „Den Wolken gebiete ich" – es ist kein Mensch, der das spricht, es ist Jahve! 7 Und jetzt kann auch mit einem „Denn" der nackte Sinn des Bildes ausgesprochen werden. Der Schlußvers ist rhetorisch ungemein wirksam. Zuerst die chiastische Satzbildung in v. 7a, die die Erregung des Redners widerspiegelt, dann die Wortspiele in v. 7b, die dem Zuhörer wider dessen Willen sich einprägen, als ein Schlagwort, das ihnen nicht mehr gestatten wird, die sittliche Lage der Gegenwart und die Gefahr der Zukunft mit derselben Gedankenlosigkeit wie bisher zu übersehen. Darum wird auch kein Wort mehr hinzugesetzt, nicht einmal eine Drohung, denn diese werden sich schon die betäubten Zuhörer freiwillig oder unfreiwillig aus dem Gleichnis herausnehmen. Ob מִשְׁפָּח, Vergießung, wirklich Blutvergießen bedeutet, mag fraglich sein, aber die Deutung: סָפַח anschließen, also – rauben (Del., Dieſt.) ist noch viel fragwürdiger. Das Blutvergießen ist in dieser Allgemeinheit freilich wohl eine Hyperbel, die dem Wortspiel und der drastischen Wirkung zu Liebe gewagt wurde. Zu צְעָקָה vgl. Hiob 19₇: ich schreie über Gewalt, gewalttätigen Rechtsbruch.

Zweites Stück c. 5₈–₂₄: sieben Wehe, die allerdings durch Ausfall einiger Verse zwischen v. 13 und 14 scheinbar auf sechs zusammengeschrumpft sind. Wenn man von der

[9][Denn so ließ sich hören] in meinen Ohren Jahve der Heere:
Fürwahr, viele Häuser sollen zur Wüstung werden,
Große und schöne ohne Bewohner!
[10]Denn zehn Joch Weinbergs werden bringen einen einzigen Eimer,
Und ein Malter Aussaat bringen einen [einzigen] Scheffel.

Annahme ausgeht, daß Jes. selber diese Weherufe zusammengestellt habe, so sind sie sehr schlecht überliefert, denn dann sind manche von ihnen verstümmelt oder auch mit fremden Zusätzen belastet, einzelne, die unleserlich geworden waren, freihändig oder aus anderem Material ergänzt, da sich Wiederholungen finden, die man einer jesaian. Komposition nicht zutrauen kann. Aber es ist ebenso möglich, daß die Sprüche von anderer Hand aus jesaian. oder anderen Schriften zusammengelesen sind, denn es scheint, daß sie verschiedenen Zeiten angehören, z. B. v. 14. 17, wo Jerusalems Untergang angekündigt wird, einer früheren, dagegen v. 19, wo der Spott über das Ausbleiben der geweissagten Gottestaten erwähnt wird, der späteren Zeit des Propheten. Sichere Entscheidung ist schwerlich möglich; jedenfalls ist aber das Verfahren Stades und Giesebrechts (der sogar noch Verse aus c. 10 einflickt), durch ausgedehnte Umstellungen einen jesaian. Text herzustellen, nicht geeignet, vertrauenswürdige Ergebnisse zu schaffen, ist auch nicht erlaubt (außer im Roman), so lange man nicht neben den inneren noch evidente äußere Gründe für die neue Anordnung beibringen kann. Die meisten Distichа bestehen aus drei und zwei Hebungen, aber nicht alle, ein Beweis mehr für den unsicheren Zustand des Textes oder den zusammengesetzten Charakter des Stückes. Das erste Wehe 8 bis 10 greift die Latifundienwirtschaft an, ähnlich wie Mch. 2. Die Mächtigen und Reichen wissen durch Ankauf oder durch schlimmere Mittel ein Haus und einen Acker nach dem anderen an sich zu bringen, der geringe Mann, vielleicht infolge von Feindeseinfall und Kriegslasten verschuldet, kann sich nicht behaupten; so werden jene die einzigen Vollbürger im Lande (הוֹשְׁבֵיהֶם, mehr als יֹשְׁבֶיהָ, denn die Armen wohnen ja auch, ist gleichsam Denominativ von יוֹשֵׁב Bürger). Denn der altisrael. Staat ist so sehr auf dem Anteil jedes Freien an dem gemeinsamen Grund und Boden basiert, erkennt so wenig den reinen Kapitalbesitz als maßgebend an, daß der vom eigenen Haus Vertriebene „Jahves Ehre", das Stimmrecht in „Jahves Bürgerversammlung" verliert (vgl. m. Anm. zu Mch. 2₈.₉); man ist vielleicht noch יוֹשֵׁב בָּעִיר, aber nicht mehr יְהָעִיר. Man weiß, mit welcher Hartnäckigkeit der israel. Bauer an seinem ererbten, gleichsam adligen Hofe festhält; der Vergewaltigung Naboths wurde der Untergang Ahabs zugeschrieben (I. Reg. 21). Der bürgerliche Besitz hat auch seine religiöse Seite: der Bauer ist der Lehnsmann des göttlichen Großgrundbesitzers, dessen נַחֲלָה das Land ist und dem er in den Zehnten usw. Zins zahlt, und begräbt seine Toten, zu denen er selbst versammelt zu werden wünscht, auf dem eigenen Besitz. Der unfrei gewordene Mann (und das Weib) tritt aus der Sakralgemeinschaft seines eigenen Geschlechts in die seines Herrn über und ruft dessen Hausgottheit an (Gen. 24₁₂), der er durch eine besondere Zeremonie angeschlossen wird (Ex. 21₆). Wer kein Haus hat, hat auch keinen eigenen Gott, umgekehrt verlangt der selbständige Hof einen eigenen Besitzer (Schwagerehe) und damit die Aufrechterhaltung der Bedienung des Hausgottes und der Ehrung der Gräber. Jes. ist zu seinem Weheruf gewiß nicht durch nationalökonomische Betrachtungen gekommen, sondern als Verteidiger der bürgerlichen und religiösen Selbständigkeit des freien Mannes gegen die Entmündigung der Geringen und die Oligarchie der Reichen. Daß er nicht durchgedrungen ist, daß vielmehr die Katastrophe der Landschaft in der Zeit Sanheribs die Übermacht der reichen Jerusalemer noch vermehrte, beweist Jer. 34₈ ff.; und das spätere Gesetz Lev. 25₁₀, das übrigens in seiner „Rückkehr zum Besitz und zum Geschlecht" noch dieselben Anschauungen vertritt, ist natürlich Utopie geblieben. Die 2. pers. in v. 8b steht in diesem Stück isoliert da, was die Vermutung, daß die Weherufe nicht von Jes. selbst zusammengestellt sind, verstärkt. 9 ist am Anfang im hebr. Text verstümmelt; man vermißt ein Verbum vgl. c. 22₁₄. Die LXX las ein כִּי כֹה נִשְׁמַע בְּאָזְנֵי יְהוָה, denn so ließ sich hören in meinen

[11]Wehe denen, die frühmorgens aufstehend dem Meth nachjagen,
Die spät in der Dämmerung aushaltend der Wein glühend macht,
[12]Und es ist Zither und Harfe Pauke und Flöte und Wein ihr Gelage,
Doch das Tun Jahves erblicken sie nicht und sein Werk sehen sie nicht!
[13]Drum geht in Verbannung mein Volk aus Mangel an Einsicht,
Sein Adel ausgesogen von Hunger und die Masse brennend von Durst.

Ohren Jahve; sie spricht allerdings das vorletzte Wort als stat. constr. בְּאָזְנֵי, was bei einigen Neueren Beifall gefunden hat als vermeintlicher kühner Anthropomorphismus, aber falsch ist. Denn was soll Jahve gehört haben und von wem? gibt's über ihm wie über einem Wodan noch eine Schicksalsmacht, der er die Orakelsprüche ablauscht? Aber im übrigen ist der Text der LXX unzweifelhaft richtig. Das ā in אָזְנֵי nötigt den Leser, eine kleine Pause vor dem Gottesnamen zu machen. מֵאַיִן verneint eigentlich doppelt vgl. Ges. § 152₂. Der Schwur, der übrigens auch beweist, daß Jahve redet und nicht hört, läßt wie gewöhnlich den Nachsatz weg („so soll mir dies und das geschehen!"). **10** Weil man fremde Äcker an sich reißt, wird man keine Ernte haben und so zu Grunde gehen, wieder ein Zeichen davon, daß Juda noch reiner Ackerbaustaat ist und selbst Jerusalem noch keine anderen Erwerbsquellen besitzt. Da doch geerntet wird, so hat man wohl an Mißwachs zu denken, nicht an Verheerung der Äcker durch den Feind (wie c. 7₂₃ ff. 37₃₀), sonst hätte wohl auch Jes. den Reichen ihre Äcker durch Eroberer wegnehmen und verteilen lassen wie Micha c. 2₁–₅. Bath = Epha = 1/10 Chomer. Nach den Rabbinen soll ein Bath c. 20 Liter halten, nach Josephus fast doppelt so viel; Bertheau (Z. Gesch. der Israeliten S. 73) berechnet es auf 1985₇₇ Par. Kub. Zoll, Benzinger (Archäolog. S. 184) auf 36₄₄ Liter. „Joch", so viel, als ein Paar Ochsen an einem Tage umpflügen können, vom Ackerland auf den Weinberg übertragen. **11–13** das zweite Wehe. Zur Präposition zwischen stat. constr. und genit. s. Ges. § 130a. Weintrinken am Morgen ist im Orient fast unerhört vgl. Akt. 2₁₅. Koh. 10₁₆ f. Schwelgerei greift Jes. auch c. 22 und 28 an (vgl. Mch. 2₁₁). **12** Musik und Gesang beim Gelage erwähnt Amos bei den Nordisraeliten c. 6₅ 8₃ vgl. dazu Hiob 21₁₁. ₁₂. Der erste Stichos von v. 12a ist viel zu lang; wahrscheinlich ist Pauke und Flöte, die den Tanz begleiten, zugesetzt oder eine Variante zu Zither und Harfe. Das Genußleben ertötet die wichtigste Fähigkeit des religiösen Menschen, die „zu sehen und zu hören" (c. 6₉. ₁₀), sonst müßten die Schwelger merken, daß Jahve Großes im Werk hat. Man liest wohl besser blos מַעֲשֵׂהוּ, des Metrums und des Parallelismus wegen. Jahves Werk ist nach Dillm. „das ganze Wirken Gottes in der Geschichte zur Verwirklichung seines Heilsratschlusses", aber was weiß Jes. von der protestantischen Dogmatik? Jahve hat dem Propheten zugeflüstert, daß große Dinge bevorstehen, Verwüstung der vornehmen Häuser, Verbannung des Volkes; Jes. hat das oft genug angekündigt, und wenn man wollte, könnte man es sehen. Die Führer des Volkes müßten doch die Bewegungen in der Völkerwelt, das unheimliche Vordringen Assurs, schon wahrnehmen und dahinter Jahves Absichten. **13** Aber weil die Schlemmer nicht „auf den sehen, der es von Ferne her bildet" (c. 22₁₁ b), geht „mein Volk in Verbannung aus Mangel an Einsicht." Dillm. will diese wörtliche Übersetzung von מִבְּלִי־דַעַת nicht, weil sie voraussetze, daß jene Prasser die Pflicht des Lehrens hätten. Aber muß man denn dabei an Pfarrer und Schulmeister denken? Für Jes. sind gerade die politischen Wegeleiter (3₁₂) des Volks, denen die Erkennung der Ziele Jahves obliegt, noch viel mehr des Volkes Lehrer, als etwa die Priester, die übrigens nach c. 28₇ ff. unter den Schwelgern mitgemeint sein können. מִבְּלִי־דַעַת, heißt auch nicht „unversehens"; was es heißt, erklärt die Stelle Hos. 4₆ recht ausführlich. כָּבוֹד und הָמוֹן, beides abstr. pro concreto, bezeichnet die beiden Hauptstände, die Patrizier und die Volksmenge, die plebs, die für die Verirrungen der Vornehmen mitbüßen muß, ob sie mitschuldig ist oder nicht; das entspricht ja der Wirklichkeit, und Jesaia ist ein Realist, der im wirklichen Leben steht, kein theologischer Ideologe wie die späteren Anhänger der mechanischen Vergeltungslehre. Wenn Adel und Plebs gefangen fortgeschleppt werden, leiden sie Hunger und Durst auf dem

. . . . [Wehe über Jeruſalem] . . .
[14]Darum macht weit Scheol ihre Gier . . .
Und ſperrt auf ihren Rachen ins Maßloſe,
Und hinabfährt ſeine Hoheit und ſein Haufen und ſein Lärm und der [Frohlockende in ihm;
[17]Und Lämmer weiden wie auf ihrem Trieb [in ſeinen Hochbauten],
Und die Trümmerſtätten der Vertilgten freſſen Böcke ab.
[15]Und niedrig wird der Mensch und erniedrigt der Mann
Und die Augen der Hohen erniedrigt;
[16]Und hoch wird Jahve der Heere durchs Gericht,
Und der heilige Gott heiligt sich durch Gerechtigkeit.

Wege: das Gegenſpiel und die Strafe für die jetzige Völlerei. מְתֵי iſt durch die Verwechslung des geliſpelten ת mit ז entſtanden, muß alſo מְזֵי oder מְזֶה geſchrieben werden vgl. Dtn. 32₂₄; das emphatiſche מְתֵים, Mannen, paßt hier gar nicht, מֵתֵי, ſterbend, iſt keine gute Parallele zu צֹחֶה. Die Handſchriften mögen bisweilen nach Diktat angefertigt ſein, da Hörfehler öfter vorkommen (vgl. Jer. 36₄). Der zweite Stichos von v. 13b iſt übrigens reichlich lang. 14 und 17, jetzt durch das fremde Stückchen v. 15 f. auseinandergeriſſen, bilden den Reſt des dritten Wehe, dem freilich gerade das Wehe jetzt fehlt; denn daß v. 14 nicht die Fortſetzung von v. 13 iſt, zeigt ſchon das לָכֵן. Aus den weiblichen Suffixen in v. 14b und den „Trümmern“ v. 17 erhellt, daß der Weheruf an eine Stadt, alſo wohl an Jeruſalem, erging oder an deren Häupter. Micha ſchickt ſeiner ähnlichen Drohung c. 3₁₂ eine Rede an die Häupter Israels voraus, die Zion mit Blut bauen, an die Prieſter und Propheten, die ſagen: Jahve iſt unter uns, uns trifft kein Unglück. Ähnliches könnte auch hier geſtanden haben. Jer. 26₁₇ ff. ſcheint allerdings eine Ankündigung des Untergangs Zions von Jeſ. nicht zu kennen, indeſſen fällt in Jer. 26 das Hauptgewicht auf den Tempel, der hier gewiß nicht genannt war. Auch hat Jeſ. ſeine Drohung, die übrigens auch c. 32₉–₁₄ ertönt, ſpäter modifiziert und iſt ahnungslos ſogar der Urheber jener Richtung geworden, die zu Jeremias Zeit behauptete, der Tempel und ſeine Anhänger könnten nicht untergehen. In v. 14 iſt Scheol (als Landesname ſtets ohne Artikel und fem.), wie ſonſt wohl auch oberirdiſche Länder (c. 27₁ 30₇), als ein Ungeheuer gedacht, das „ſeine Gier weit macht“ (ebenſo Hab. 2₅; נֶפֶשׁ als ſinnliche Begierde auch c. 29₈); in den weiten Rachen fährt die ganze vornehme und geringe (hier הֲדָר und הָמוֹן der Alliteration wegen), lärmende, jauchzende Volksmenge hinab – ein großartiges Bild plötzlichen Untergangs, wie ihn ein Erdbeben herbeiführen könnte (vgl. v. 25). – v. 15. 16 ſ. nach v. 17. – 17 ſchließt unmittelbar an v. 14 an. Auf die Kataſtrophe folgt die grauſige Stille der menſchenleeren Ruinen, aus denen Gras herauswächſt, vgl. c. 32₁₄ Mch. 3₁₂. Dillm. findet dieſe Ruhe idylliſch. Dann weiden Schafe dort, als müßte es ſo ſein, „wie auf ihrem Trieb“. דֶּבֶר, das die LXX auch Mch. 2₁₂ nicht kennt, ſcheint den Weidegang zu bedeuten im Unterſchied von מִדְבָּר, dem Weidegebiet, der Trift als Ort; es zu ändern, liegt kein Grund vor. Im übrigen iſt der Vers ſchwerlich in Ordnung. Zunächſt fehlt der zweite kürzere Stichos in v. 17a; ich habe oben ein בְּאַרְמְנוֹתֶיהָ überſetzt (in Klammern), das wegen einiger Ähnlichkeit mit dem folgenden Wort ausgefallen ſein könnte; die Hochbauten pflegen bei ſolchen Beſchreibungen untergegangener Städte ſelten zu fehlen ſ. c. 32₁₄. 25₂. 13₂₂ Heſ. 19₇ Jer. 30₁₈. In v. 17b will Dillm. unter den מְחִים die Wohlgediehenen, Markigen verſtehen, und das ſollen die Reichen ſein; aber das ſo punktierte Wort kommt nur Pſ. 66₁₅ als Bezeichnung von Fettſchafen vor, und hält man es in dieſer Bedeutung feſt, ſo muß man (wie ich früher tat) vorher den stat. abs. חָרְבוֹת ſprechen: Fettſchafe freſſen die Trümmer ab. Indeſſen gefällt mir an meiner eigenen früheren Auffaſſung nicht, daß ich גרים als Gloſſe ſtreichen muß, daß ferner bei חרבות eine nähere Beſtimmung, mindeſtens ein weibl. Suffix, ſtehen ſollte, daß endlich der Rhythmus dieſes Weherufes vermißt wird. Alle dieſe Übelſtände werden vermieden, wenn man mit der LXX מְחִים (mit alter Orthographie)

18 Wehe denen, die herbeiziehen die Schuld mit langen Stricken
Und wie mit dem Zugtierseil die Sünde!
19 Die sagen: er beeile sein Werk, damit wir es sehen,
Es komme der Rat des Heiligen Israels, damit wir ihn kennen lernen!
. . . . . .
20 Wehe denen, die das Böse gut nennen und das Gute böse,
Die Finsternis zu Licht machen und Licht zu Finsternis,
Die Bitteres zu Süßem machen und Süßes zu Bitterem!
. . . . . .
21 Wehe denen, die weise sind in ihren Augen und vor sich selbst klug!
. . . . . .

---

schreibt; das Verb מָחָה wird ja gern von völliger Wegtilgung gebraucht, z. B. in der Sintflutsgeschichte. Weiter ist noch mit der LXX גָּרִים für גֵּרִים zu lesen und der stat. constr. חָרְבוֹת festzuhalten. Zu אָבַל s. c. 1 7. — **15. 16** unterbricht den Zusammenhang von v. 14 und 17, kann nicht Fortsetzung von v. 14 sein (wenn die Menschen alle tot sind, können sie und ihre Augen nicht noch erniedrigt werden), hat einen anderen Stil und ein anderes Metrum, kann überhaupt in seiner jetzigen Form dem Jes. nicht zugeschrieben werden. Offenbar liegt diesen Versen der Refrain von c. 2 11–17 zu Grunde; der Sammler (oder auch ein späterer Besitzer) von c. 5, der c. 2–4 nicht besaß, notierte sich das jesaianische Restchen, um es sich zu erhalten, hier am Rande; jedoch wußte er nur den ungefähren Wortlaut und machte mit eigenen Zugaben einen Vierzeiler daraus, aber keinen schönen. „Der heilige Gott heiligt sich" ist eine künstliche und schwülstige Wendung, noch schlimmer als die: „sie heiligen den Heiligen Jakobs" in der ebenfalls unechten Stelle c. 29 23. Indem Gott die Hochmütigen, denen die späteren Psalmen so manchen zornigen Vers widmen, demütigt und sich selbst durch dies Gericht erhöht, heiligt, obgleich an sich schon heilig, er sich noch einmal in gesteigerter Weise, etwa so wie ein Mensch (z. B. ein Priester), der schon so wie so im heiligen, d. h. kultfähigen Zustande sich befindet, oder ein so wie so schon heiliges Tempelhaus noch extra geheiligt werden kann durch Beseitigung von Unreinem, das sich noch irgendwo zeigen mag. Sachlich zielen die Verse auf die Säuberung der heil. Gemeinde von den hochmütigen Gottlosen, Griechenfreunden, Religionsspöttern, Gegnern der Pharisäer durch das erhoffte große Endgericht, vgl. zu 1 27. 28. Statt der impff. mit ו cons. sollte man vielleicht überall einfach וְיִשַׁח, וְיִשְׁפַּל u. s. w. lesen. — Dem vierten Wehe **18** und 19 sind die letzten Stichen mit dem „Drum!" abhanden gekommen, wenn man annimmt, daß die Weherufe ursprünglich gleiche Form hatten. Es gilt den Leichtsinnigen und Spöttern, die den Propheten verhöhnen, weil das Gericht immer noch nicht kommen will: möge es doch bald kommen, wir möchten es gern sehen. Jes. steht oft Skeptikern gegenüber c. 28 22 ff., solchen Propheten und Priestern, die sich von ihm nichts sagen lassen wollen 28 9, solchen Zuhörern, die nur Angenehmes hören wollen 30 10. Die Zweifler ziehen sich mutwillig die Sünde und die Strafe auf den Hals, statt wenigstens mit religiöser Scheu die Propheten gewähren zu lassen. Micha klagt ähnlich (c. 2 8), Amos wird aus Nordisrael verjagt vom Oberpriester von Bethel (c. 7 10 ff.), Jeremia ist wiederholt in Lebensgefahr, Jes. freilich nicht. In v. 18b ist mit der LXX und aus stilistischen Gründen הָעֲגֹל הַחֲטָאָה zu lesen; für שָׁוְא hat die LXX שָׁרֵץ: mit langen Stricken, was wohl nicht nötig ist, aber immerhin ein hübscheres Bild gibt: an langer Leine, wie die ist, mit der man das pflügende Rind nach sich zieht, ziehen sie die Schuld (auch הֶעָוֹן hat den Artikel!) zu sich heran. Der Art. vor חַטָּאָה stellt auch das richtige Metrum her. In **19** ist das Metrum durch Zusätze belastet, außerdem durch falsche Aussprache der Punktatoren alteriert. In der LXX fehlt v. 19b das תִּקְרַב, dies Wort wie das יְמַהֵר in v. 19a sind als Varianten zu dem je folgenden Verb zu streichen, sodann ist zu lesen: וְנִרְאֶהוּ und וְנֵדְעָה, was jedesmal die zwei Hebungen ergibt. Über die sonst nur bei der 1. pers. vorkommenden Kohortativformen יָחִישָׁה und תָּבוֹאָה s. Ges. § 48 b d. Olsh. S. 458; über den „Heiligen

[22]Wehe den Helden im Weintrinken und den Kraftmännern im Methmischen,
[23]Die dem Schuldigen um Bestechung Recht geben und das Recht des Gerechten beseitigen!
[24]Drum wie Feuers Zunge Stroh frißt und Heu in Lohe zusammensinkt,
Wird ihre Wurzel wie Moder sein und ihr Sproß wie Staub auffliegen,
Weil sie verschmähten die Weisung [Jahves der Heere und verachtet das Wort des Heiligen [Israels.

* * *

. . . . (8 fehlende Stichen) . . . .

[25]Darum entbrennt Jahves Zorn auf sein Volk,
Und er streckt aus seine Hand wider es
Und schlägt es, daß beben die Berge
Und ihre Leichen sind wie Kehricht mitten auf den Gassen.
Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,
Und noch ist seine Hand ausgestreckt.

Israels" zu 1₄ (30₁₁). **20** Das fünfte Wehe hat nur noch drei Disticha, die Drohung fehlt. Es ist so allgemein gehalten, daß man es dem Jes. kaum zutraut, indessen ist ja möglich, daß es ursprünglich einem Zusammenhang angehört haben kann, der den Ausdrücken gut, böse, Finsternis, Licht usw. einen konkreten Sinn gab. Meinte Jes. etwa die Höflinge und Schmeichler der Machthaber? Oder gab es Sophisten, die die Klugheit der Egoisten, Blasierten, Skeptiker, weltlichen Politiker vertraten, die z. B. die Güteraufkäufe, die Bereicherung durch unlautere Mittel, die Schlemmerei derer, die das Geld dazu haben (Mch. 2₁₁), klug verteidigten und wie die Gerichtsandrohungen, so auch die von den Propheten verlangte rauhe Ehrbarkeit witzig verspotteten? **21** Das sechste Wehe, mit seinem einzigen Distichon an sich verständlich, ohne unserer Anschauung rechte Nahrung zu geben; vielleicht zielt es auf die Priester und Propheten c. 28₇ff. 29₁₄, die von Jes. keine „Erkenntnis" annehmen wollen. **22** und **23**, das siebente Wehe, verbindet zwei Disticha, von denen das erste eigentlich schon im zweiten Weheruf v. 11 ff. dagewesen ist; auch ohne das macht die Vereinigung zweier ganz verschiedener Vorwürfe, deren Inhalt sich freilich psychologisch recht wohl miteinander in Zusammenhang setzen läßt (vgl. Am. 4₁), nicht den Eindruck, daß sie von dem Klassiker Jes. herrühre. Es kommt hinzu, daß das Metrum sich ändert: v. 22–24 hat Disticha zu zweimal drei Hebungen. Also scheinen hier allerlei jesaianische Flicken vom Sammler zusammengelesen und etwas ungeschickt aneinander geheftet zu sein. Die „Helden" tun nicht blos kein Wasser in ihren Wein, wie im Süden überall gebräuchlich, sie steigern noch die anreizende Kraft ihres „Rauschtrankes" durch Gewürz, wie sie ja auch schon am Vormittag zu trinken lieben. Nach nachbiblischen Angaben ist der Rauschtrank (שֵׁכָר von שָׁכַר, sich betrinken) eine Art Bier oder Meth aus Getreide und Honig; der Zusatz zum Wein oder Meth heißt Cnt. 8₂ רֶקַח, das Mischen erforderte eine feine Zunge Prv. 23₃₀. **23** Für צַדִּיקִים ist mit der LXX der Sing. zu lesen. רָשָׁע und צַדִּיק stehen hier nicht im religiösen Sinn der späteren Sprache, sondern im juristischen: schuldig und unschuldig, unrecht und recht habend. **24** kann das Wehe für v. 22f. oder auch eine Schlußstrophe für das ganze Stück bringen sollen. Die beiden ersten Disticha enthalten eine bei einem guten Schriftsteller unwahrscheinliche Zusammenschweißung zweier ganz verschiedener Bilder, so daß auch hier zu vermuten ist, der Sammler habe einem stark verderbten Text mit eigenen Mitteln nachgeholfen. Feuer von Spreu, Stoppeln, ganze Steppenbrände waren in Palästina oft genug zu sehen, vgl. c. 9₁₇f. Wurzel und Sproß (Frucht, Wipfel) ist eine sprichwörtliche Redensart des Sinnes: alles miteinander, daß nichts übrigbleibt (c. 14₂₉. 37₃₁ Am. 2₉ Hos. 9₁₆ Hiob 18₁₆ Mal. 3₁₉, vgl. Jes. 9₁₃). Die Weisung im letzten Distichon ist wohl die Forderung von Recht und Gerechtigkeit (c. 1₁₀ff.), das Wort Gottes die Gerichtsandrohung, beides zusammen eine kurze Inhaltsangabe der jesaianischen Predigt, vorausgesetzt, daß diese hier etwas farblosen Sätze von Jes. herstammen; das poetische אִמְרָה schmeckt nicht nach seinem Stil.

[26]Und erheben wird er ein Panier dem Volk aus der Ferne
Und ihm zischen vom Ende der Erde:
Und siehe, in Eile, schnell kommt es,
[27]Kein Müder noch Strauchelnder in ihm; nicht schläft noch schlummert es
Nicht geht auf der Gurt seiner Lenden,
Noch zerreißt der Riemen seiner Schuhe;

Drittes Stück c. 5$_{25-30}$, ein Bruchstück, das ein Erdbeben und darauf die assyrische Invasion ankündigt und mit dem Vorhergehenden nichts zu tun hat; es ist durch v. 14. 17 schon weit überboten, und v. 25 wäre mit seinem „Darum" eine höchst unglückliche Fortsetzung des „Drum" von v. 24. Das dritte Distichon von v. 25 ist nun aber der Kehrvers der Strophen in c. 9$_7$–10$_4$; und da dies letztere Stück des Schlusses entbehrt, c. 5$_{25-30}$ aber einen ausgezeichneten Schluß dazu abgibt, da auch der Bau der Stichen, lauter dreihebige, und der Strophen, immer sieben Disticha (von der verstümmelten Strophe v. 25 abgesehen), übereinstimmt, so müssen sie miteinander vereinigt werden. Die Trennung hat natürlich nicht ein Sammler oder der Redaktor von c. 1–12 verschuldet, der ja damit eine ganz unerklärliche Torheit begangen hätte; daß man dennoch diese Annahme gemacht hat, ist ein Beweis, wie stark die ältere Ansicht vom buchschreibenden Propheten selbst da noch nachwirkt, wo man beginnt, dem wirklichen Zustand und der Entstehungsgeschichte der Prophetenbücher einige Aufmerksamkeit zu schenken. Sonderbar ist auch die Meinung, daß c. 5$_{25-30}$ oder wenigstens v. 25 vor c. 9$_7$ gehöre, als ob eine Rede mit Darum anfangen könnte und als ob nicht c. 9$_7$ff. seinen eigenen Anfang hätte. Vielmehr gehört v. 25ff. an den Schluß von c. 9$_7$–10$_4$ und ist vor v. 25 eine Anzahl Stichen ausgefallen, wahrscheinlich durch denselben Unfall, der auch die Trennung beider Hälften verschuldet hat. Das Stückchen Papyrus, das den Schluß enthielt, fiel dem Besitzer von c. 5$_1$–$_{24}$ in die Hände, der wohl nicht geahnt hat, daß einmal gelehrte Theologen v. 25ff. mit v. 1—24 als Eine „Straf- und Drohrede" verarbeiten würden. Mit c. 9$_7$ff. fällt c. 5$_{25}$ff. in die früheste Zeit des Jes. (s. zu c. 9$_7$), denn der Assyrer wird hier in so idealer Weise geschildert, daß Jes. ihn noch nicht aus eigener Erfahrung gekannt haben kann, als er dies schrieb. **25** Vorher sind acht Stichen ausgefallen, da sämtliche Strophen 7 Disticha zählen; sie haben unser Darum motiviert; den Vers für unecht zu erklären, liegt nicht der geringste Grund vor. עַל־כֵּן wie c. 9$_{16}$, während c. 5$_8$–$_{24}$ immer לָכֵן gebraucht wird. Die Verben müssen überall als Futura angesehen werden, weil auch c. 9$_7$ff. überall nur das Futur. möglich ist. Einige Exegeten behaupten allerdings das Gegenteil. Aber wenn hier und in c. 9$_7$ff. die Vergangenheit geschildert sein sollte, so hätte Jes. ein erzählendes Gedicht und nicht eine prophetische Rede geliefert, noch dazu eine Erzählung von Ereignissen, die größtenteils nicht geschehen sind, und der Kehrvers wäre von fast lächerlicher Wirkung. Anders liegt die Sache Am. 4$_6$ff., wo der immer wiederkehrende Satz lautet: und doch kehrtet ihr nicht um zu mir! also aus einer prophetischen Absicht entspringt. Schon das Darum spricht für Drohung, nicht für Schilderung. Daß perf. und imp. cons. auch da, wo kein Fut. dabei steht, auf die Zukunft gehen können, beweist c. 9$_1$–$_6$. Das Beben der Berge könnte als bloße Begleiterscheinung des Zornesausbruchs gemeint sein, wird aber doch wohl einfacher auf ein Erdbeben gedeutet, da man, wollte man etwa an die Pest denken, doch kaum eine Verbindung zwischen der Epidemie und den bebenden Bergen in der Anschauung herstellen könnte. Zur Pest paßt auch nicht gut der 4. Stichos (vgl. Am. 6$_{9.\ 10}$), um so besser zum Erdbeben: ihre Leichname (נְבֵלָה collect. wie z. B. c. 26$_{19}$ Jer. 7$_{33}$) werden wie Kehricht auf den Gassen liegen, haufenweise, unbestattet, weil die Katastrophe ihr Werk zu rasch vollbringt, als daß man die Leichen ordentlich begraben könnte. In den orientalischen Städten wird bekanntlich aller Schmutz auf die Gasse gekehrt und bleibt da liegen. Der Refrain sagt, daß noch Jahves Zorn nicht befriedigt ist, daß noch Schlimmeres nachkomme. Es ist einer der wirksamsten Kehrverse, die je erdacht sind, denn er reißt den Leser unaufhaltsam vom Anfang an die furchtbare Stufenleiter hinauf bis zum Schluß, wo er ver-

[28]Dessen Pfeile geschärft sind
Und dessen Bogen alle gespannt!
Die Hufe seiner Rosse sind wie Kiesel zu achten
Und seine Räder wie die Windsbraut;
[29]Gebrüll hat's wie der Leu
Und brüllt wie die jungen Löwen
Und donnert und faßt Beute
Und sichert sie, ohne daß einer rettet.
[30]Doch es wird donnern über ihm wie Meeresdonnern,
Und er blickt zur Erde, und siehe da angstvolle Finsternis,
Und das Licht ist verfinstert durch dunkle Wolken.

* * *

stummt, weil das Allerschlimmste da ist, das nicht mehr überboten werden kann. 26 bis 29 bringt nun dies Allerschlimmste. Jahve erhebt ein Panier, wie es, an einem Mastbaum auf hohem Berge gehißt (c. 18₃ 30₁₇), als Signal dient (vgl. Jer. 4₆) oder er zischt, wie ein Bienenvater den Bienen c. 7₁₈, dem Volk aus der Ferne (l. mit Roorda לַגּוֹי מֵמֶרְחָק wie Jer. 5₁₅, da überall nur von einem Volk die Rede ist), vom Ende der Erde. Jes. meint die Assyrer, für die später Jeremia das „unbekannte Volk" der Skythen einsetzt. Jes.s Erde, vom oberen Tigris bis Äthiopien reichend, ist noch klein und dünkt ihm doch groß, während uns die ganze Erdkugel klein vorkommt. Wer weiß, ob Altisrael die Kraft besessen hätte, die plastische Persönlichkeit seines Gottes und die klassische Einfachheit und Unmittelbarkeit seiner Beziehungen zu Israel und zur Geschichte auszubilden, wenn es unser Weltsystem gehabt hätte; wir leben von einer Frucht, die unter unserem kopernikanischen Himmel vielleicht nicht hätte erwachsen können. Schnell kommt das ferne Volk, weil Jahve es ruft. Noch hat Jes. die Erfahrung nicht gemacht, die er später an den Assyrern machen mußte, daß sie „nicht so denken" (c. 10₇), sondern im eigenen Interesse handeln. Das Heraneilen Assurs wird nun meisterhaft geschildert, die Verschweigung des Namens erhöht das Unheimliche. 27 Trotz der Idealisierung Assurs braucht man doch nicht zu glauben, daß Jes. von ihm dasselbe hätte sagen können, was der Dichter (Ps. 121₄) von Gott sagt und was auch allein von Gott gesagt werden kann, daß er nämlich nicht schläft. Dillm. sucht diesen ihm unbehaglichen Satz durch ein „wo's Not tut" zu mildern, da paßt er denn zu jedem Kriegsheer, aber nicht mehr zu unserer Schilderung. Interessant ist, daß Jes. auch die Bedeutung der soliden Ausrüstung für die Kriegstüchtigkeit nicht vergißt. 28 אֲשֶׁר ist ein besonders im Hiob (s. z. B. c. 8₁₄ 9₁₇ 12₁₀) beliebtes Mittel zur Fortsetzung einer pathetischen Schilderung. Die Pfeile waren bei bloßen Übungen wohl stumpf. Der Bogen, fast mannsgroß, wird beim Spannen durch den gegen die Mitte gesetzten Fuß gekrümmt, daher „treten" für spannen; man spannt ihn unmittelbar vor dem Gebrauch, um die Elastizität des Holzes oder Erzes nicht zu mindern, aber des Assyrers Bogen ist immer schußbereit, wie der kreisende Messerdiskus Gen. 3₂₄. Die Pferde wurden nicht beschlagen, konnten also für gewöhnlich auf Israels Felsenboden so wenig laufen, wie man „mit Rindern das Meer pflügen" kann (Am. 6₁₂), aber die Rosse vor den zweirädrigen Kriegswagen der Assyrer haben kieselharte (wohl צֹר auszusprechen) Hufe. 29 Mit donnerartigem Gebrüll springt der Löwe auf seine Beute und trägt sie unangefochten davon (vgl. die prächtige Schilderung c. 31₄): so der Assyrer auf Israel. וְאֵין מַצִּיל gibt einen guten Abschluß; der Kehrvers darf hier nicht mehr kommen, weil das Schlimmste genannt ist. Jeder Mann in Israel mag sich nun selber ausdenken, was mit der Löwenbeute wird, ob es noch eine Rettung für das Ganze oder für einzelne gibt, der Prophet ist hart genug zu schweigen (vgl. zu c. 6₁₃). – 30 scheint vom Sammler oder einem Leser hinzugesetzt zu sein, um doch einen tröstlichen Abschluß zu haben. Denn in den Sätzen: „es (oder er, Jahve) donnert über ihm ... und er blickt zur Erde" kann das Suff. von עָלָיו und das Subjekt von נִבַּט nur auf den Assyrer bezogen werden, weil sonst niemand genannt ist; die Übersetzung „über

6 [1]Im Todesjahr des Königs Usia da sah ich den Herrn sitzend auf hohem und ragendem Throne, während seine Schleppen die Halle füllten. [2]Sarafen standen

---

einem", „man blickt" ist die reinste Verlegenheitsauskunft. Daß nun aber Jes. mit diesen Sätzen ganz unvorbereiteter Weise einen Gegenangriff Jahves auf den Assyrer habe schildern wollen, ist unmöglich zu glauben. Dazu kommt, daß das wiederholte וְנָהַם zwei Bilder stilwidrig mit einander verknüpft, von denen jedes das andere um seine Wirkung bringt. Endlich ist das Mittelstück von v. 30 aus c. 8₂₂ geborgt, vgl. וְנִבַּט ... צַר mit וְאֶל אֶרֶץ יַבִּיט וְהִנֵּה צָרָה וַחֲשֵׁכָה c. 8₂₂. Mit der LXX wird die Ähnlichkeit eher noch größer, sie übergeht nämlich das וָאוֹר חָשַׁךְ, das danach im hebr. Text recht gut eine Variante zu חֹשֶׁךְ צַר gewesen sein und ursprünglich צָרָה וְחֹשֶׁךְ gelautet haben könnte wie c. 8₂₂. In בַּעֲרִיפֶיהָ ist עֲרָפֶל (LXX hatte, wie es scheint, צָרָתוֹ vgl. c. 8₂₂) ἅπ. λεγ. und wohl nach der erweiterten Form zu erklären; das weibl. Suff. ist beziehungslos, wenn man nicht הָאָרֶץ wider alle Wahrscheinlichkeit heranziehen will; das Wort nach Cnt. 8₆ etwa עֲרִיפֶיהָ auszusprechen, hat schon mehr für sich, doch hilft man sich wohl am Einfachsten mit der kleinen Änderung עֲרִיפִים. Für וָאוֹר ist וְאוֹר zu lesen und das Zaqef auf das vorhergehende Wort zu setzen. Daß der Ergänzer das „an jenem Tage" nicht weglassen konnte, versteht sich von selbst; er wird übrigens bei Assur mehr an das Assur seiner Tage, nämlich Syrien, als an die alten Assyrer gedacht haben, ist doch auch an c. 8₂₂ ein Vers angehängt, der durchaus die Ereignisse des zweiten Jahrh.s reflektiert.

Vierte kleine Sammlung c. 6₁–9₆; s. Einl. § 9. Daß der Redaktor von c. 1–12 das 6. Kap. nicht aus seinem jetzigen Zusammenhang wegnahm und zu Kap. 1 machte, zeugt für das selbständige Dasein des Büchleins c. 6₁–9₆ vor seiner Zeit und für den Respekt, den er vor ihm als heiliger, schon halbwegs „kanonischer" Schrift hegte. Von Jes. hat es aber die gegenwärtige Gestalt nicht erhalten, denn in mehreren Stücken, besonders c. 7₁ 8₂₃ 7₁₇. ₁₈ ff. macht sich die spätere Hand sehr bemerkbar; vielleicht ist umgekehrt auch echt jesaianisches Gut ausgefallen (s. zu c. 7₈). Trotzdem könnte die älteste Grundlage auf Jes. zurückgehen und ein von ihm verfaßtes Buch existiert haben, das Altes und Neues vereinigte, im allgemeinen einen gewissermaßen biographischen Charakter, jedoch mit rein prophetischer Tendenz hatte und als Ganzes, als eine Art Testament, aus seinen letzten Lebensjahren stammte.

Erstes Stück c. 6. Im Todesjahr des Usia (eigentlich Asarja), also etwa 740 v. Chr., ist das in diesem Kap. berichtete Ereignis geschehen, aber nicht das Kap. geschrieben, weil sonst die Zeitbestimmung nicht dastände. Die Niederschrift scheint die Dokumente vermehren zu wollen, durch die Jes. gegenüber dem Unglauben der Zeitgenossen und für das Häuflein der Gläubigen von der Wahrheit und Wahrhaftigkeit seiner Mission Zeugnis ablegte, könnte also mit der c. 7. 8 geschilderten Krise zusammenhangen, ebenso wohl aber auch ein zeitliches und sachliches Seitenstück zu dem c. 30₈ erwähnten Buch und durch das letztere veranlaßt sein. Die düstere Färbung der in der Berufungsvision erhaltenen Instruktion darf man übrigens für die Zeitbestimmung nicht allzusehr verwerten. Die Meinung, daß er mit seinen Reden das Volk nicht bekehren, sondern eher noch mehr verblenden werde, kann Jes. schon von Anfang an gehabt haben, selbst wenn er Amos und Hosea nicht gelesen hätte. Es ist ganz unberechtigt anzunehmen, daß er nach eigenem Gutdünken und nach gemachten Erfahrungen den Inhalt seiner Instruktion nachträglich festgestellt hat. Denn diese Vision ist für ihn, wie schon die genaue Datierung zeigt, keine „Einkleidung" einer Idee, sondern ein Faktum. Sie hat mit den Visionen und Ekstasen, die von den älteren Propheten selber berichtet werden, die Eigenschaft gemein, daß sie nur in einem einzigen Bilde und in einem kurzgefaßten Gedanken besteht (Am. 7–9. Jes. 8₁₁ ff. Jer. 4₁₉–₂₁. ₂₃–₂₆ 38₂₂), und das ist nicht das geringste Kennzeichen ihrer Echtheit gegenüber den weitausgesponnenen, mit Allegorien überladenen Visionen vieler Späteren. Dadurch wird freilich nicht ausgeschlossen, daß die zarten, luftartigen Linien und Farbentöne des traumhaften Bildes in der Nacherzählung mit menschlichen Worten gröber und sinnlicher werden und der von Gott in die Seele und den

hoch vor ihm, sechs Flügel hatte jeder, mit zweien bedeckte er sein Gesicht, mit zweien bedeckte er seine Füße und mit zweien flog er. [3]Und gerufen hat der zu dem und gesprochen:

Willen gesenkte Gedanke eine unzulängliche Wiedergabe findet; Paulus fühlte sich unvermögend, das Gehörte nachzusprechen (II. Kor. 11₄). Erzählte Visionen sind immer halb unecht, aber darum nicht unwahr oder gar Fiktionen. Die größte Kunst besteht fast mehr im richtigen Verschweigen, als im Aussprechen, in der Anregung und leisen Lenkung der Phantasie des Lesers, in der Hervorbringung der richtigen, dem Zustand des Ekstatikers möglichst angenäherten Stimmung. Und diese Kunst scheint mir Jes. in diesem Kap. meisterhaft bewährt zu haben, obwohl die Visionsberichte des Amos und Jeremia in ihrer Art nicht weniger bewundernswert sind. 1 Jes. steht etwa am Eingang des inneren Vorhofs, dem offenen Hause zugewandt, und kann durch das „Heilige" bis zum Debir sehen; er ist, wie es scheint, allein. Denn daß nicht der irdische, sondern der himmlische Tempel gemeint sei, bedarf nicht der Widerlegung, da das Kap. nicht aus der nachexilischen Zeit stammt, die allerdings, in ihrer Vorliebe für den Kult, auch den Himmel mit dem ganzen kultischen Apparat, Tempel, Ministranten, Opfer, ausgestattet hat. Jes. hat, dürfen wir annehmen, längere Zeit in Andacht versunken dagestanden, unbewußt hat er sich für die Ekstase vorbereitet. Da wird ihm plötzlich „das Auge geöffnet" (Num. 24₄). Er sieht Jahve auf einem hohen Thron, als König, majestätischer als Amos. An die Jahvelade mit ihren Keruben, die man neuerdings zu einem Thron, eigentlich einer Sitztruhe, hat machen wollen, denkt Jes. nicht, sonst hätte er mindestens von dem Thron sprechen müssen. Er sieht Jahve mit menschlichen Augen v. 5 und leibhaftig, aber er betrachtet ihn nicht genau und neugierig wie ein Hesekiel, bei dem die Schauer der göttlichen Gegenwart sich erst dann einstellen, nachdem er mit seiner ein ganzes Kap. füllenden Besichtigung fertig ist. Jes. blickt nach dem ersten unwillkürlichen Aufschauen nieder auf den Saum des göttlichen Gewandes. Dessen Schleppen füllen die ganze Halle, das ist neben dem hohen Thron das einzige, was von Jahves Erscheinung gesagt wird. Diese keusche Zurückhaltung, die Wahrhaftigkeit selber, zeichnet Jahves überwältigende Majestät besser, als die größte Anstrengung menschlicher Darstellung. 2 schildert etwas ausführlicher Jahves Umgebung und beschäftigt dadurch unsere Phantasie, lenkt sie aber nicht von Jahve ab, sondern erweckt uns durch die Erscheinung und das Tun seiner Diener neue Ahnungen von seiner unbeschreiblichen Hoheit, eine feine Art, durch indirekte Schilderung zu wirken. Sarafen „stehen" als Diener vor, genauer über dem sitzenden Gott, weil der Stehende höher aufragt als der Sitzende. Dillm. bekümmert sich darum, daß sie Jahve auf die Schleppe treten, und läßt sie daher beständig fliegen oder auch wie die Wolkensäule Num. 14₁₄ in der Luft stehen. Die Sorge ist überflüssig, die Sarafen gehören an die Schwelle und in den Vorhof. Sie sind trotz der Menschenhand v. 6 tiergestalte Wesen wie die auch mit Händen begabten Kerube Hes. 10₇f., denn sie haben Flügel, die das höhere Altertum keinem menschenähnlichen Wesen zuschreibt, auch nicht den Engeln. Trotz der Füße v. 2 haben sie ferner, wenn auch vielleicht nicht in unserer Stelle, ursprünglich einen Schlangenleib, denn wir haben kein Recht, die Sarafen des Tempels von dem geflügelten Saraf der Wüste, der c. 30₆ 14₂₉ mit anderen Schlangen zusammengestellt wird, und von den Sarafenschlangen Num. 21₆ff. grundsätzlich zu trennen. Gegen den Biß der letzteren half bekanntlich das von Mose angefertigte eherne Sarafenbild (v. 8f.); ein solches Bild, sogar mit dem mosaischen identifiziert, stand bis auf Hiskia im Tempel, also auch zur Zeit unserer Vision, und empfing Opfer II. Reg. 18₄. Offenbar verehrte man keinen Nebengott in diesem Saraf, sondern ein Wesen, das mit gewissen selbständigen Eigenschaften und Funktionen (hier Heilungen) ähnlich dem Kerub Hüterdienste an der Schwelle des Gottespalastes verbindet und den Zugang zu Gott entweder verwehrt oder, wie hier v. 6f., ermöglicht. Wenn eine semitische Greifgestalt unter dem Namen Sefr, demotisch Serref, ein ägyptisches Grab hütet (L. Stern in Fleischers Zsch. f. d. gebild. Welt V. 1884, S. 299), so ist das eine verwandte

Heilig, heilig, heilig ist Jahve der Heere,
Die ganze Erde erfüllend seine Herrlichkeit!

[4]und es schwankten die Schwellensimse von der Stimme des Rufenden, und das Haus füllte sich mit Rauch. [5]Da sprach ich:

Vorstellung. Die Priester des Dagonstempels zu Asdod treten nicht auf die Schwelle, weil diese die Behausung des haushütenden Geistes ist; aus demselben Grunde hüpfen die jerusalemischen Höflinge über die Schwelle Zph. 1₉. Der israel. Priester trug Schellen am Kleid beim Aus- und Eingehen in das Heilige, „um nicht zu sterben" (Ex. 28₃₃–₃₅): das Klingeln galt schwerlich Jahve, vielmehr den Dämonen des Eingangs. In älterer Zeit gibt es in Tempeln und Privathäusern Tharafenbilder, die vielleicht das aramäische Seitenstück zu den Sarafen sind. Wie der Araber verschiedene Arten von Djinnen kennt, hülfreiche, inspirierende, später „gläubige", und so zu sagen wilde, menschenfeindliche, wie alle alte Welt gefährliche und den Menschen freundlich gesinnte, der Mantie oder Magie mächtige Schlangen kennt, so kennt Israel wilde Sarafen in der Wüste und sarafische Hausgeister in den Heiligtümern und vielleicht auch in den Häusern der Menschen. Wenigstens scheint das vom Süden zu gelten, vom Negeb und Isthmus. Herodot will in Ägypten Knochen von geflügelten Schlangen gesehen haben, die auf dem Isthmus zu Hause seien (II₇₅). Vielleicht hat man im Süden in den Häusern entweder gewisse Schlangen oder aber Schlangenbilder gehalten und verehrt, die ihre wilden Gefährten (oder Untertanen) da draußen im Zaum halten Gen. 4₇ oder auch wie das mosaische Bild Schlangenbisse heilen und etwa sonst noch durch ihre übermenschliche Klugheit (vgl. Gen. 3₁ ff.) nützen und helfen sollten; der Gott hatte, wie es auch sonst, von der Akropolis in Athen bis zu den heiligen Bäumen Ceylons, der Fall ist, seine Schlange, wenn er ein Haus hatte. Daß die Sarafen Jes.s die Schlangengestalt, wenn auch nicht ganz die Tiergestalt, abgestreift haben, ist für den nicht wunderbar, der sich erinnert, wie oft und leicht bei allen Völkern sich Schlangen in Menschen (oder umgekehrt) verwandeln. Jes. selber braucht diese Verwandlung nicht vorgenommen zu haben oder wenigstens nicht bewußt; seine Schilderung verrät zwar, daß er keine schon fertige, auch anderen geläufige Vorstellung mit herzubrachte, aber wir wissen nicht, wie die gewöhnliche Vorstellung seiner Zeit beschaffen war, und die neuen Züge werden sich mit der Spontaneität des Traumbildes gebildet haben. Seine Sarafen bedecken mit zwei Flügeln das Gesicht, weil der Diener den Herrn nicht ansehen soll, mit zweien die Füße, d. h. wahrscheinlich die Scham, denn als tiergestalte Wesen sind sie nackt (vgl. Hes. 1₂₃). Wegen des Duals trotz der Zahl sechs s. Ges. § 88f. 3 „Und gerufen hat", nicht das impf. mit ו cons., weil nicht eine einmalige mehr oder weniger zufällige Handlung berichtet wird, sondern das perf. zur Konstatierung eines charakteristischen Vorgangs. Es ist offenbar ein Wechselgesang, er preist den Herrn des Tempels und der Welt. Wie der neutestamentliche Beter sein Gebet beginnt: Unser Vater im Himmel, wir wollen deinen Namen heiligen, so beginnen die Sarafen mit dem Worte Heilig, das sie dreimal ausrufen, als wäre es die Grundstimmung ihres Fühlens und Denkens; sie haben, diese Angehörigen einer vollkommenen Welt, nur den Jussiv „geheiligt werde!" nicht nötig. Auch die Bitte „dein Reich komme!" ist für sie eine Aussage: seine Herrlichkeit füllt die Erde, auch dies ein Ton aus der Ewigkeit. Daß Jahves Macht und Herrlichkeit die Welt ausfüllt, konnte besonders beredt seit der Zeit gepriesen werden, wo man mehr auf die Wunder der Natur aufmerksam geworden war s. c. 40₂₆f., aber Jes. weiß es auch schon (vgl. auch zu c. 2₁₂ ff.), und man ahnt bei diesen Worten, die wie ein Glockenklang durch die schlichte Erzählung klingen, welches Gefühl ihn so tief in die Andacht versinken ließ, aus der diese göttliche Erscheinung emporstieg. Zu Jes.s Heiligkeitsbegriff s. zu c. 1₄. 4 Infolge des Rufens sah (impf. cons.) Jes. die Rahmen der Oberschwellen vgl. Am. 9₁ (diejenigen, in die die unteren Schwellen gebettet sind, konnte er schwerlich sehen) hin und her schwanken. Sonderbarer Weise versteht Ewald unter dem Rufenden Jahve, der ein „Wohlangenommen!" donnere, während doch jeder Leser bei dem וְקָרָא v. 4 an das וְקָרָא v. 3 denken wird und muß; andere

Wehe mir, denn ich bin vernichtet!
Denn ein Mann unrein von Lippen bin ich,
Und inmitten eines Volks unrein von Lippen wohne ich,
Denn den König Jahve der Heere sahen meine Augen!

6Da flog zu mir einer der Sarafen, in seiner Hand ein Glühstein, den er mit der Zange vom Altar genommen, 7und rührte damit an meinen Mund und sprach:

Siehe, gerührt hat dies an deine Lippen,
So weicht deine Schuld und ist deine Sünde bedeckt.

---

verschlimmern diesen Mißgriff dahin, daß Jahve irgend einen Zornesruf über sein unheiliges Volk ausstoße, sodaß Jes.s: „ich wohne unter einem unreinen Volk" eine unnütze Wiederholung enthielte. Wenn Jes. dergleichen gemeint hätte, so hätte er es auszudrücken gewußt; hätte er nur das gesagt, was dasteht und doch jenes im Sinne gehabt, so hätte er hier kläglich gestümpert. Jahves Rede kommt erst v. 8; der Mensch muß erst geweiht sein, bevor er Jahve persönlich reden hören kann. Die Fassung von v. 4 gibt zu jenem Hineindeuten nicht den geringsten Anlaß. Bei dem Lobgesang wallt zugleich Rauch auf, nicht vom Altar, auch nicht der Rauch, der sonst wohl Jahves Lichtglanz umfängt (s. zu c. 4$_5$), sondern ein Rauch aus dem Munde der Sarafen, ähnlich wie nach Ps. 18$_9$ „Rauch in Jahves Nase aufsteigt und Feuer aus seinem Munde frißt." Stellen aus der Apokalypse wie c. 8$_3$ 15$_8$ sind doch für diese ganz anders geartete Darstellung nicht zu vergleichen; eher darf man Hes. 1$_{13}$ f. heranziehen: die Tiere (die Kerube) sahen aus wie brennende Feuerkohlen; das Feuer ist gleichsam die Atmosphäre oder auch die Materie der unsichtbaren Wesen, ihr Atem wird bei lautem Rufen als Rauch sichtbar. Das Haus wird voll Rauch, die Halle und die Vorhöfe, der Lobgesang ist ein gewaltiges Opfer (vgl. Ps. 141$_2$). 5 Aber Jes., der Mensch, fühlt sich verloren (perf.!), denn er hat als Ungeweihter am höchsten Mysterium teilgenommen. Unwillkürlich, angeregt durch den chorus mysticus der Sarafen und gleichsam seine Prophetenbestimmung vorahnend, spricht er von seinen Lippen; es ist ihm, als müßte er mit einstimmen in den Lobpreis, und doch darf man Jahves Namen nur mit reinen Lippen aussprechen (Zeph. 3$_9$). Gab es vielleicht damals schon eine symbolische Lippenweihe? Man muß die Unreinheit nicht ausschließlich sittlich wenden nnd blos an Sünde denken; unrein ist der Mensch als sarkisches Wesen, „wohnend im Lehmgehäuse", im vergänglichen Leibe (Hiob 4$_{19}$), und dem Tode verfallen, sobald er mit den außersinnlichen Wesen zusammentrifft (Ex. 19$_{21}$. 33$_{20}$. Jdc. 13$_{22}$. I. Sam. 6$_{19}$; die sonst angeführte Stelle Gen. 16$_{13}$: habe ich auch hier dem Seher nachgesehen? gehört nicht hierher); freilich tritt diese sarkische Natur besonders stark in den Sünden zu Tage. Jes. wohnt ferner in einem unreinen Volk; er lebt nicht mehr in einer Zeit, wo, wie bei Noah und Abraham, der Herrgott auf der Erde wandert und bei den Menschen einkehrt; die Menschheit ist degeneriert, der einzelne ist aber mit denen solidarisch verbunden, deren Blut er in den Adern hat. Was seine Brüder, sein טָמֵא, nicht dürften, das darf er auch nicht: dem König Jahve körperlich nahen, er der Knecht, der Genosse der „Brut von Übeltätern." 6 Da fliegt zu ihm einer der Sarafen. Mit einer Zange hat er einen Glühstein vom Altar genommen; die Zange gehört zu den unabsichtlichen Vermenschlichungen der Sarafen. Die Religion vermenschlicht die höhere Welt, die Theologie entmenschlicht sie dann wieder. Jes. muß in einiger Entfernung von der Halle gestanden haben, also etwa am Eingang des Vorhofs. 7 Der Glühstein, den der Saraf an seine Lippen rühren läßt, brennt ihn nicht, denn er ist in der Ekstase vgl. Lk. 10$_{19}$. Die Folge der Berührung ist die Entfernung der Schuld. Sünde und Schuld würde die Übersinnlichen am Verkehr mit den Menschen, an denen sie sie wahrnehmen, hindern, „Gottes Augen sehen nichts Unreines"; nach ihrer Beseitigung oder, mit anderem Bilde, ihrer Bedeckung, die sie unsichtbar macht, ist Jes. in den Kreis der höheren Wesen aufgenommen. Nach Dillm. ist alles, Altar, Zange, Glühstein, im Himmel und das Feuer brennt die innere Unreinheit hinweg, weil es himmlisches Feuer ist, während irdisches Feuer nur die äußere Unreinheit entfernen würde.

[8]Da hörte ich die Stimme des Herrn sagen:
Wen soll ich senden,
Und wer wird für uns gehen?
Und ich sprach: Siehe mich, sende mich! [9]Und er sprach:
Geh und sprich zu dem Volk da:
Hört immerzu, doch habt nicht Einsicht,
Und seht immerzu, doch habt kein Verständnis!

Jes. würde diese protestantische Belehrung über die himmlische Physik, die innere Wirkung des himmlischen Feuers und die ganz davon verschiedene Wirkung des irdischen, jedenfalls verwundert angehört haben. Das himmlische Feuer hat wohl besondere magische Kräfte? Woher kennt man diese? Ist es mit dem Fegefeuer verwandt? Nein, der Glühstein ist ein irdischer, so gewiß Jes. von einem himmlischen Tempel noch nichts weiß und hier kein Wort darüber gesagt hat, und die Handlung des Sarafen hat Analogien genug an zahlreichen sühnenden Handlungen in allen Religionen. Der Saraf kann den Jes. so gewiß entsündigen, als er ihn mit dem Feuer unschädlich berühren kann vgl. Mt. 9$_5$, darum hebt er auch hervor: das hat deine Lippen berührt, so bist du sündlos. Wundervoll ist, daß der Saraf zu diesem Sündenerlaß nicht erst der göttlichen Ermächtigung bedarf. Nicht etwa, daß er Jahves Willen ohne dessen Reden erkännte, sondern die Zulassung des Menschen in Jahves Nähe, für die die Beseitigung der Sünde nur Vorbedingung ist, gehört eben zu seinen Befugnissen. Jes. denkt über die Sündenvergebung anders als die spätere Theologie, vor allem als die unsrige, die plötzlich auf dem Trocknen säße, wenn ihr der Begriff der Sünde genommen würde oder wenn die Sünde sich so einfach beseitigen ließe wie es hier geschieht. 8 Jetzt kann Jes. Gott selber hören; der Ausdruck: und ich hörte die Stimme Jahves, beweist, daß Jahve hier zum ersten Mal spricht. „Wen soll ich senden?" sagt er, als ob er sich um die Anwesenheit des Menschen noch nicht gekümmert hätte. In Wahrheit will er Jes. volle Freiheit lassen, sich zu melden oder nicht zu melden, denn Jes. wird sein Leben zu der Sendung herzugeben haben. In dem Plur. לָנוּ sind nicht sowohl die Sarafen, als überhaupt die hier freilich nicht besonders erwähnten Angehörigen der übersinnlichen Welt miteingeschlossen vgl. I. Reg. 22$_{19}$ff. Jes. meldet sich zum Gesandten und Geschäftsträger Jahves unter seinem Volk — dies ist also Jes.s Auffassung vom Beruf des Propheten. Den Inhalt seiner Sendung kennt er noch nicht, ahnt ihn höchstens, er ist zu allem bereit. Die freudige Unterwerfung unter Jahves Ratschluß charakterisiert ja überhaupt seine Auffassung von der Religion. 9 Sofort, ohne eine Äußerung über die Person des sich anbietenden Menschen, erteilt ihm Jahve seine Instruktion. „Diesem Volk da" — eine dem Jes. eigentümliche verächtliche Bezeichnung Israels c. 8$_6$. $_{12}$ (9$_{15}$). 28$_{11.14}$ 29$_{13.14}$, die außer der zweifelhaften Stelle 9$_{15}$ überall in Beziehung zum Unglauben oder Aberglauben des Volkes steht — soll er sagen: Ihr sollt immerzu (inf. abs.!) hören, aber nicht verstehen. Also soll ihnen Jes. beständig Jahves Beschlüsse zu hören und sein Tun zu sehen geben und ihnen damit das erzeigen, was recht eigentlich den Inhalt der Religion ausmacht; ja das beständige Hören- und Sehenlassen würde eine besondere Hulderweisung Gottes und das höchste Glück der Menschen sein, wenn alles recht stände, wie es umgekehrt ein Zeichen des Gotteszorns und ein verzweiflungsvoller Zustand für die Menschen ist, wenn das Wort Gottes ausbleibt Am. 8$_{11}$f. I. Sam. 3$_1$ 14$_{37}$f. oder Gott sich gar ganz zurückzieht Hos. 5$_{6.15}$ Jer. 14$_9$. Aber dem ungläubigen Volk wird gerade die höchste Offenbarung zur κρίσις. Ebenso wird durch Christi Erscheinung die Welt deshalb gerichtet, weil sie die höchste Offenbarung der göttlichen „Liebe und Treue" ist. „Versteht's nicht!" es liegt natürlich kein physischer, nicht einmal ein psychischer, aber doch ein psychologischer Zwang in diesem Imperativ. Der Unglaube kann nicht ohne Konsequenz bleiben, er muß sich bei den bevorstehenden Wundern des Wortes und der Tat nach dem Gesetz der sittlichen Progression erst recht entfalten und steigern. Ist man geringen Wundern gegenüber, eingebildet auf die eigene Weisheit, ungläubig gewesen, so wird man auch nicht mehr anders können, wenn

[10]Mache fett das Herz dieses Volkes
Und seine Ohren schwer und seine Augen verklebt,
Damit es nicht sehe mit seinen Augen und mit seinen Ohren höre
Und sein Herz Einsicht habe, damit man es wieder heile!
[11]Und ich sprach: Bis wann, Herr? Und er sprach:
Bis wann wüste sind die Städte ohne Bewohner
Und die Häuser ohne Menschen
Und das Land übrig blieb als Wüstenei!
[12]Und Jahve wird fern wegschicken die Menschen,
Und groß wird sein die Verödung inmitten des Landes;
[13]Und ist noch darin ein Zehntel,
So muß es wieder ins Feuer,
Wie die Eiche und Terebinthe,
An denen beim Fällen ein Wurzelstamm blieb.*)

*) Heiliger Same ist sein Wurzelstamm.

* * *

---

man mit Wundern überhäuft wird c. 29₁₄. Die Verstockung ist also psychologisch und ethisch begründet, hat aber mit dem Prädestinationsdogma oder irgend einer metaphysischen Theorie nichts zu tun. An einer anderen Stelle (c. 29₉–₁₂) erscheint sie allerdings dem Jes. als etwas Fremdartiges, Unbegreifliches, als eine psychische Wirkung göttlicher Sinnesverwirrung; aber das ist eine mehr vorübergehende, natürliche, begreifliche Aufwallung im Herzen des selbst so fest und freudig glaubenden Propheten. **10** Durch das Reden soll Jes. des Volkes Herz, Ohren und Augen krank machen, damit diese Organe des Verstandes und des Aufnehmens zwar immer noch funktionieren, aber nicht mehr in richtiger Weise, nicht mehr für die Religion. Für וְיָשָׁב liest man besser וְיָשׁוּב mit Anschluß an das Folgende, denn die „Rückkehr" fällt ganz aus dem Bilde, das doch in dem „Heilen" noch festgehalten wird. Die Religion, an sich eine Arzenei, wird ein Gift für den, der sie nicht mehr richtig aufnehmen kann. Amos und Hosea (s. oben v. 9) drohen mit Entziehung der Religion durch Jahve als Vorstufe für die Vernichtung, bei Jes. geht umgekehrt ein Übermaß göttlicher Offenbarungen dem Gericht vorher. Jes.s Auffassung hat mit Recht in der späteren Eschatologie das Feld behauptet, sie ist die tiefere. Die Welt muß sich selbst verurteilen, das Gericht ist erst vollkommen gerechtfertigt, wenn der Gegensatz zu Gott die denkbar höchste Steigerung erreicht hat, diese höchste Steigerung hat aber die höchste Offenbarung Gottes zur notwendigen Voraussetzung. Übrigens wird, je schroffer Gottes Offenbarung in Taten und die Ablehnung von Seiten eines ganzen Volkes sich gegenüberstehen, desto mehr der dramatische Charakter der Krise notwendig; es kann sich bei Jes. nicht um Prozesse im Innern der Seele des Individuums und um dessen individuelles Schicksal handeln, mit dem der große Weltverlauf nichts zu tun hat, es handelt sich um Israels Sein oder Nichtsein. **11** Wie Amos c. 7₁ ff. für das zum Untergang verurteilte Volk Fürbitte einlegt, so fragt hier Jes. leise und bange: „Bis wann?" gibt es nicht noch eine Wendung, eine Möglichkeit eines neuen Versuchs, ob das Volk fähig geworden ist zum rechten Hören und Sehen und Verstehen? Die Frage ist eine zitternde Bitte, nur drei Worte, als wagte der Prophet nicht mehr, von böser Vorahnung überwältigt; die Antwort ist ein klares, schreckliches Nein, sie verhängt die Vernichtung, das Garaus von c. 5₆. Die kommenden Taten Jahves sind nicht mehr solche Strafen, nach denen Gott innehält, um abzuwarten, ob sie zur Umkehr führen (wie Am. 4₆ ff.), sondern die Stufenleiter der Vernichtungsschläge. In dem עַד אֲשֶׁר אִם würde man das mittlere Wort gern missen, da es nicht nötig ist und prosaisch klingt. Für תִּשָּׁאֵר lesen die LXX besser תִּשָּׁאֵר; die Häufung „wüste werden zur Wüstenei" ist nutzlos und unschön. Während v. 11 kraftvoll wirkt durch Weglassung eines Mittelsatzes: bis die Verstockung so groß wird, daß der Untergang folgen muß, ist **12** nur eine inhaltlose Wieder-

7 [1]Und es geschah in den Tagen des Ahas, des Sohnes Jothams, des Sohnes Usias, des Königs von Juda, heraufzog Rezin, der König von Aram, und Pekah, der Sohn Remaljas, der König von Israel, nach Jerusalem zum Sturm, doch konnten sie nicht stürmen.

---

holung von v. 11; die dritte Person „Jahve" statt „ich" befremdet; in dem רְחַק scheint eine Anspielung auf das Exil vorzuliegen: in die Ferne schicken. Marti hat darum den Vers wohl mit Recht für einen jüngeren Zusatz erklärt. Dasselbe gilt von 13, der stark an Sach. 13₈.₉ erinnert, ohne daß man sagen kann, welche von den beiden Stellen die andere benutzt. Der „zehnte Teil" mag eine Reminiszenz aus Am. 5₃ 6₉.₁₀ sein. Dies übrig gebliebene Zehntel soll abermals dem בָּעַר verfallen, das wegen der Fortsetzung Verbrennung bedeuten muß. Wenn auf einer Rodung die Bäume gefällt sind, so macht man die Wurzelstümpfe, deren Ausgrabung zu mühsam wäre, durch Feuer für den Pflug unschädlich; dann ist der Baum tot. Der Ausdruck ist ein wenig schwerfällig; die wörtliche Übersetzung gibt einen guten Sinn, aber keinen glücklichen Abschluß des herrlichen Kapitels. Was mit dem letzten Zehntel gemeint ist, läßt sich nicht sicher sagen; wahrscheinlich ist nicht grade, daß die ersten neun Zehntel Israel und das letzte Juda bedeuten soll, da kein alter oder junger Historiker einen so gewaltigen Unterschied zwischen beiden Völkern annimmt; eher hat der Vf. an die verschiedenen Deportationen der Judäer gedacht, deren letzte die kleinste war (s. m. Komm. zu Jer. 52₂₈–₃₀). Aber die eigentliche Absicht ist wohl, zu betonen, daß das ganze Volk in die Ferne geschickt sei; er will die tatsächlich in Israel und Juda übriggebliebenen Elemente nicht als Angehörige des Volkes anerkennen, weil die zurückgekehrten Exulanten sie nicht anerkannt haben und seitdem mit ihnen in beständigem Kampf lagen. Das Bild vom zurückbleibenden Wurzelstamm verstehen viele Exegeten entgegen dem Wortlaut und Zusammenhang im tröstlichen Sinn, offenbar verführt durch die in der LXX noch fehlende Glosse: „heiliger Same ist sein (des Landes) Wurzelstamm". Der Wurzelstamm ist ja identisch mit dem letzten Zehntel, das ebenfalls in den Untergang geschickt wird, und das Feuer ist nicht etwa (wie Sach. 13₈ f.) ein Läuterungsfeuer. Die Glosse meint mit dem heiligen Samen dasselbe, was anderwärts Rest oder Entronnenenschaft genannt wird (c. 4₂ ff.). Jes. seinerseits, mag er mit v. 11 oder mit v. 13 abgeschlossen haben, kümmert sich in diesem Kap. nicht um die sonst von ihm gehegte Hoffnung, daß ein kleiner Rest übrig bleibt, weil er hier nicht seine ganze Eschatologie auseinanderzusetzen hat, sondern seine eigene Aufgabe in der Gegenwart. Seine Mission ist nur, die Verstockung des Volkes beschleunigen zu helfen, damit Jahve dem ganzen gegenwärtigen Bestand das Garaus machen kann. An der Neuschöpfung des Volkes aus dem Rest hat er keinen Anteil; ihr kann er nur gläubig und sehnsuchtsvoll entgegenharren, wie jeder andere Fromme auch (c. 8₁₇ f.); von ihr spricht er auch gar nicht zu dem für den Untergang bestimmten Volk. Mir scheint diese Berufungsvision viel großartiger und wahrhafter zu sein, wenn sie nur das eine Bild von dem unaufhaltsam ins Verderben hineintreibenden Volke hat; auch tritt die herbe Größe des Mannes viel gewaltiger hervor, wenn man ihn als das gelten läßt, was er ist, als Unglückspropheten. Jeremia hat seine Vorgänger besser gekannt (Jer. 28₈). Die „ewige Hoffnung" kommt nicht zu kurz, wenn man hier den Jes. konstatieren hört, daß die ganze gegenwärtige Religion, ohne Abzug und Einschränkung, aufgehoben werden soll; gerade dieser, in solch unerbittlicher Klarheit vorher nie ausgesprochene Gedanke verleiht diesem Kapitel seine Bedeutung. Wo fände sich in der ganzen vorchristlichen Welt eine Parallele zu diesem Mann und diesem Kapitel!

Zweites Stück c. 7₁–₁₇: ein Bericht von Handlungen und Reden Jes.'s beim Herannahen der Syrer und Israeliten gegen Juda (734 v. Chr.). Verschiedene Zusätze und das Auftreten der 3. pers., wo von Jes. die Rede ist, scheinen zu verraten, daß nicht blos der Sammler stärker eingegriffen hat, sondern daß diese Erzählung einmal einem anderen Zusammenhang einverleibt gewesen ist. Man könnte sich im ersten Augenblick fragen, ob das Stück nicht von einem Biographen des Jes. abgefaßt ist, der dann übrigens nicht viel jünger

[2]Und gemeldet wurde dem Hause David: Niedergelassen hat sich Aram auf Ephraim; da bebte sein Herz und das Herz seines Volkes, wie Waldbäume beben vorm Winde. [3]Aber Jahve sagte zu mir: Geh doch hinaus dem Ahas entgegen, du und Schear-Jaschub, dein Sohn, ans Ende der Wasserleitung des oberen Teiches an der Straße des Walkerfeldes [4]und sprich zu ihm:

---

sein könnte als er selber (s. zu v. 8b); aber verschiedene Erscheinungen in c. 8, wo der Prophet selber berichtet, weisen darauf hin, daß er mehr über die syrische Krise erzählt hat, als was wir in c. 8 lesen. Ich halte demnach die Grundlage von c. 7₁–₁₇ für jesaianisch. De Lag., der das Stück mit v. 18ff. in einen Topf wirft, hat allerdings nach dem Vorgang anderer Kritiker c. 7 für das Machwerk eines kläglichen Pfuschers erklärt, aber seine Kritik läßt sich nicht schwer widerlegen. 1 Die Genealogie des Ahas kann nicht von Jes. sein; man wüßte nicht, für welche Leser er die beigesetzt hätte. Aber der ganze Vers scheint ihm fremd zu sein. Zwar nicht das ist „ungehörig" (De Lag.), daß der Mißerfolg der Verbündeten vorweg berichtet wird, denn das Kap. ist kein Roman, und die Spannung konnte v. 1, dessen Inhalt den Zeitgenossen bekannt war, nicht verderben. Aber v. 1 kann nicht der direkte Vorgänger von v. 2 sein, der uns in die Zeit vor jenem Mißerfolg versetzt, er sagt nichts von dem Gegenkönig v. 6, der doch nach der Art seiner Erwähnung vor v. 2 genannt sein muß, und ist im wesentlichen identisch mit II. Reg. 16₅, wo er die notwendige Einleitung zu der Altargeschichte v. 7–18 bildet und mit seinem Schlußsatz begreiflich macht, wie Ahas Zeit hatte, die Hülfe des Assyrers anzurufen. Von dort hat ihn also der Sammler herbeigeholt, um den verlorenen Eingang einigermaßen zu ersetzen. Denkbar ist auch, daß der Vf. der Geschichte des Tempels, dem II. Reg. 16₅.₇ff. angehört, unseren jesaianischen Bericht Jes. 7₂ff. seiner Schrift einverleibt hatte (woraus sich erklären würde, daß jetzt von Jes. in der 3. pers. geredet wird), und daß unser Sammler ihn von da wieder an sich nahm. Für יָכֹל liest man wohl besser mit II. Reg. יָכְלוּ, welche Stelle auch das zweimalige עָלֶיהָ nicht hat. 2 beginnt Jes.'s Bericht in frischer Weise. Dem Hofe wird gemeldet: Aram hat sich, wie ein Heuschreckenschwarm, niedergelassen auf Ephraim; ganz Syrerland (fem.!) hat sich aufgemacht gegen uns und ist schon unterwegs. De Lag.s Konjektur נָאֲחָה עִם für נָחָה עַל wäre auch dann ein Luxus, wenn sie paßte. Wenn das angenommene denom. von אָח Bruder, existiert hat, wenn ferner das Verhältnis zwischen Rezin und Pekah (das kaum eine „Verbrüderung" war) vielleicht II. Reg. 15₃₇ mit Unrecht in die Zeit Jothams zurückdatiert ist, so konnte die Nachricht von dieser Verbindung dem Volk doch nicht das Entsetzen einflößen, von dem v. 2 spricht. Zu נוּעַ und וַיָּנַע s. Ges. § 72q t. 3 Ahas ist im ersten Schrecken zu der Wasserleitung hinausgeeilt, wahrscheinlich um sich zu überzeugen, ob sie genügend gesichert sei, denn der Mangel an ausreichenden Quellen war die Schwäche der sonst so starken Jerusalem. Feste. Wo die Leitung und der obere Teich zu suchen ist, ist zweifelhaft. Das assyrische Heer stellt sich c. 36₂ an derselben Stelle auf, und da der Angriff am leichtesten von Nordwesten und Norden her erfolgt, so könnte die Wasserleitung gemeint sein, die von Norden her in die Stadt zu einem Doppelteich nördlich vor der späteren Burg Antonia führte; hierzu würde der Ausdruck: geh hinaus bis ans Ende, besonders gut passen. Andere denken an die reichlich weit von der Stadt liegende heutige birket el Mamilla im Westen, von wo eine Leitung in die Stadt führte, oder an einen innerhalb der Mauern im südöstlichen Stadtteil belegenen Teich. Jes. erfährt durch Jahve, wo sich Ahas in diesem Augenblick aufhält (vgl. I. Sam. 9₂₀ Mk. 11₁ff.). Er soll seinen Sohn mitnehmen, dessen Name „Ein Rest bekehrt sich" sowohl die Hoffnung wie das Gericht ausspricht. Daraus ist zu schließen, erstens, daß Ahas das Kind und seinen Namen und zugleich ältere Weissagungen Jes.'s kannte, die mit dem Namen in Beziehung standen und etwas über die gegenwärtige Lage aussagten, etwa daß Assur (und also nicht Syrien und Israel) das Strafgericht an Juda (und auch an Syrien und Israel!) vollziehen solle (vgl. c. 5₂₅ff. 17₁–₁₁); zweitens, daß Jes. mit seiner Familie dem Königshause nahestand, vielleicht verwandt war, daß Ahas, auf den der Kindesname

Hüte dich und sei ruhig,
Fürchte dich nicht und dein Herz verzage nicht
Vor den zwei Feuerstummeln,
Diesen rauchenden da,
Bei der Zornesglut Rezins und Arams
[Und Ephraims] und des Sohnes Remaljas!
[5]Weil wider dich Böses geplant Aram,
Ephraim und der Sohn Remaljas also:
[6]„Ziehen wir hinauf in Juda und bedrängen es
Und brechen es für uns auf
Und machen zum König in seiner Mitte
Den — Sohn Tabels“: —
[7]So spricht der Herr Jahve:
Nicht kommt's hoch, nicht wird's geschehen!

Eindruck machen soll, wohl nicht ganz so schlimm war, wie ihn II. Reg. 16₅ hinstellt; endlich auch, daß zwischen dem Todesjahr Usias und unserer Szene mehrere Jahre liegen, weil der Knabe schon mitgehen kann. Ewald spricht noch die sehr probable Vermutung aus, daß Jes. in dem, jetzt vor v. 2 verloren gegangenen Stück auch den Lesern den Namen erklärt hatte. Für אֱלִי־יֹשִׁעְיָהוּ ist אֵלַי zu schreiben, wenn, wie wahrscheinlich, Jes. selber diesen Bericht geschrieben hat. 4 Ahas soll, als durch frühere Gottesworte vorbereitet, „sich hüten und Ruhe halten“, von aller kriegerischen Rüstung in Unterwerfung unter Gottes Beschlüsse absehen, vgl. c. 30₁₅f. Sein Herz soll nicht „weich werden“, denn die beiden Feuerbrände, die das Kriegsfeuer bringen wollen, sind nur „rauchende Schwänze“, qualmen, aber zünden nicht. Der Chroniker hätte sich unsere Stelle erst ansehen dürfen, bevor er II. Chr. 28₅ff. dichtete. Dillm. meint freilich umgekehrt, Jes. hätte nicht so tapfer sprechen können, wenn das in der Chronik Berichtete schon geschehen wäre. Freilich, wenn der schwächere von den beiden rauchenden Stummeln in Juda, einem Lande von 60 Quadratmeilen, an Einem Tage 120000 Mann tötet, da muß wohl selbst einem Jes. „das Herz weich werden“. Wenn nun der Chroniker noch eine Null angehängt hätte? In v. 4b scheint hinter אֲרָם ein וְאֶפְרַיִם ausgefallen zu sein, vgl. v. 5b; בְּ in בְּחָרֵי ähnlich wie c. 9₈b. Rezin und Aram, Pekah und Israel verdienen zusammen genannt zu werden, weil in beiden Staaten Volk und Usurpator keineswegs so eins sind, wie Juda und sein legitimes Königshaus. Den Namen des israel. Königs würden wir trotz dessen dreimaliger Erwähnung nicht erfahren, wenn nicht v. 1 vorgesetzt wäre. Daß er nur mit dem Namen des Vaters genannt und damit, weil letzterer kein König gewesen war, als Thronräuber gekennzeichnet wird, spricht dafür, daß hier ein Zeitgenosse schreibt, in dem der Zorn und die Verachtung gegen den Angreifer noch lebendig ist. 5 Zu יַעַן־כִּי vgl. zu c. 3₁₆. 6 נָקִיצֶנָּה müßte ein sonst nicht vorkommendes hiph. von קוץ (Ekel, Furcht haben v. 16) sein; l. mit Ges. nach c. 29₂.₇: נְצִיקֶנָּה. De Lag.s Vorschlag נְתַצֶּנָּה paßt nicht zu der Absicht Rezins, Juda zum Anschluß an die Koalition gegen Assur zu zwingen, zerstört auch die Klimax. „Aufbrechen“ ist ein oft vorkommender Ausdruck für Einnahme eines befestigten Ortes, mit אֵל auch II. Chr. 32₁. Die Davididen sollen verdrängt werden durch einen Mann, von dem nur der Vatersname mitgeteilt wird, weil auch er ein Emporkömmling ist. Ein späterer Schriftsteller hätte uns sicher auch den eigentlichen Namen genannt. Die LXX spricht Tabeel, hält Rezins Werkzeug also für einen Syrer, ebenso die Punktatoren, die aber hier wie Esr. 4₇ das אֵל in אַל (nicht) verwandeln, um auch ihrerseits den Bösewicht abzustrafen. Ob es wirklich ein Syrer war, ist zu bezweifeln; die Assyrer hatten wenigstens die vernünftige Politik, Eingeborene zu Vasallenfürsten unterworfener Länder zu machen, ebenso die Ägypter und Chaldäer, und die vom Volk angenommene Verschwörung (c. 8₁₂) deutet auf eine einheimische gegen Ahas verschworene Partei hin. Namen mit אֵל kommen zu dieser Zeit auch in Juda vor; Jojakim hieß Eljakim, bevor er König wurde

^{8}Denn das Haupt Arams ist Damaskus — und in noch 65 Jahren wird
Und das Haupt von Damaskus Rezin, — Ephraim gestürzt sein, daß es
^{9}Und das Haupt Ephraims ist Samaria — kein Volk mehr ist.
Und das Haupt Samarias der Sohn Remaljas: —
Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!

(II. Reg. 23$_{34}$), und den Namen טַבְאֵל werden wir wohl Tobiel sprechen dürfen (ältere sparsame Orthographie). 7—9 Nachsatz zu v. 6. Der Plan wird mißlingen. Es sind Menschen, die die bösen Beschlüsse gefaßt haben! Ahas sieht in seiner Angst nur die gegenwärtige Gefahr, die für ihn übertriebene Dimensionen angenommen hat. Jes. sucht ihn zunächst zu ernüchtern: es sind ja nur die wohlbekannten Nachbarvölker mit Hauptstädten, über die das Davididenhaus schon geherrscht hat, und mit Königen, die ihre Würde geraubt haben. Freilich sind sie Juda überlegen, aber auf Judas Seite steht Jahve. Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht! Das ist nicht mehr der überredende, ruhige Ton, in dem die Rede begann, das ist ein Ruf aus heißem, übervollem Herzen! Auch Jes. ist erregt, nur nicht durch die Angst, sondern durch das gespannte Bemühen, den König in dieser entscheidenden Stunde zu dem unsichtbaren Gott herüberzuziehen; es handelt sich für ihn darum, ob Ahas sehen und hören und verstehen kann. Und da, unsers Wissens zum ersten Mal in der Geschichte der israelit. Religion, wird der Ausdruck gefunden, der einst, freilich erst Jahrhunderte später, von so gewaltiger Bedeutung werden sollte, der Ausdruck glauben. Frühere Schriftsteller gebrauchen ihn selbst da nicht, wo er uns beim bloßen Nacherzählen ihrer Geschichten auf die Zunge kommt, z. B. nicht der Jahvist in Gen. 12$_1$ ff., wo Abraham im Glauben an Jahves Verheißung in die recht- und schutzlose Fremde wandert; erst der Deuteronomist wendet ihn Gen. 15$_6$ an. Der Chroniker, der Chr. II, c. 20$_{20}$ unsere Stelle benutzt, setzt nicht unrichtig zu הֶאֱמִין ein בַּנְּבִיאִים hinzu. Der Glaube bezieht sich auf das Prophetenwort von Jahves Plan, ist jenes „Einsehen", von dem c. 6 spricht. Wo er fehlt, da „weicht" man (c. 28$_{16}$) und hält sich ans Sichtbare, an menschliche Politik und Kraft (c. 30$_{15}$ ff.). Blitzartig, wie der Gedanke in dem Propheten aufleuchtet, ist er ausgesprochen, ohne Sorge darüber, ob der Gegensatz: Menschenpläne — Gottespläne dem Zuhörer sofort zum vollen Bewußtsein kommt. Aber dieser Begriff mußte einmal von diesem Propheten gefunden werden, seine ganze Anschauung ist auf den Gegensatz: Fleisch und Geist begründet, aber so, daß er klarer als einer vor ihm gefühlt hat, daß die geistige Welt sich nur für den auftut, der das Organ dafür mitbringt, für den Propheten, der Gott sieht, und für den gewöhnlichen Menschen, der glaubt. Der Glaube ist die Fähigkeit, das zu ahnen und zu spüren, was der Prophet deutlich schaut; nach dem Tode, sagt später folgerichtig das neue Test., geht der Glaube in Schauen über. Daß der Seher sieht, das wußte man längst, daß aber auch der gewöhnliche Mensch eine verwandte Fähigkeit besitzt und daß er sie brauchen soll, um die geistige Welt für sich zu erobern, das hat erst Jes. erkannt und ausgesprochen. Ein solches Stück, in dem die Geburtsstunde des Glaubens, dieser wunderbaren Verbindung zwischen der diesseitigen und der transzendenten Welt, in genialer Weise dargestellt ist, ein ungeschicktes Machwerk zu nennen, ist ein Unglücksfall, nicht für das Stück, sondern für den Kritiker. „Was soll man für Vernunft darin finden", sagt de Lag., „wenn einem Ungläubigen gesagt wird: falls du nicht glaubst, gehst du unter, und der so Predigende ersichtlich der Überzeugung ist, daß der Angeredete, auch wenn er nicht glaubt, doch nicht untergeht?" Die Unvernunft ist hier nicht auf Seiten des Verf. von v. 9. Jes. fordert Glauben für den Satz, daß der Untergang nicht von den beiden rauchenden Feuerstummeln, sondern von dem Volk kommt, das Jahve aus der Ferne herbeiruft, das das Land der Israeliten öde machen wird, wenn diese nicht sehen und hören wollen, dem nur der „Rest, der umkehrt", nicht zur Beute fallen wird. Das sind durchaus klare Gedanken und dieselben, die auch hier zu Grunde liegen, und von einem Kritiker Jes.s darf man verlangen, daß er sie kennt. Aber den Haupttrumpf spielt diese Meisterkritik mit v. 8b aus: „in noch 65 Jahren wird Ephraim gestürzt werden (bei Jes. bedeutet חָתַת c. 8$_9$: bestürzt werden) מֵעָם, für עָם יְהוָה, sodaß es kein Volk mehr ist." Diese Verheißung könne dem Ahas nichts nützen und stehe an verkehrter Stelle (vor

[10]Und weiter sprach ich zu Ahas also: [11]Fordere dir ein Zeichen von Jahve, deinem Gott, mach's tief nach Scheol oder hoch nach oben hin! [12]Ahas aber sprach: Ich fordere es nicht, um Jahve nicht zu versuchen. [13]Da sprach ich: Höret doch, Haus David, ist's euch zu wenig, Menschen zu ermüden, daß ihr auch meinen Gott ermüdet? [14]Darum wird euch der Herr selber ein Zeichen geben: siehe, das junge

---

v. 9a statt hinter ihm). Ist das eine neue Entdeckung? Warum wird v. 8b nicht als das behandelt, wofür es seit langem bekannt ist, als Glosse zu v. 9a? Übrigens ist es eine alte Glosse. Ein jüngerer Schriftsteller würde die Eroberung Samarias als den Untergang Ephraims angesehen haben, dieser Glossator dagegen weiß, was wir erst aus den assyrischen Inschriften erfahren haben, daß Israel auch nach 722 noch über ein halbes Jahrhundert mit relativer Selbständigkeit fortvegetierte und erst durch Asarhaddon Esr. 4₂ und Osnapar (= Asurbanipal) v. 10, die neue Kolonisten nach Samarien brachten, aufhörte, ein עַם zu sein. Die 65 Jahr können wir ihm nicht genau nachrechnen, konnte er seinerseits nicht aus den uns erhaltenen Geschichtsbüchern nehmen, sodaß er auch deswegen nicht allzuweit von dem Ereignis abgerückt werden darf. Je älter aber die Glosse, desto älter die glossierte Stelle; jene ist also eher eine Stütze für die Echtheit unserer Erzählung. Diese hält es übrigens nicht für nötig hinzuzufügen, daß Jes. den erhaltenen Auftrag v. 3–9 ausgeführt habe, weil das selbstverständlich ist. **10** Jes. merkt, daß Ahas unschlüssig ist, und greift zu einem besonders kräftigen Mittel, ihn zu sich herüberzuziehen. Die Fortsetzung v. 11 und namentlich v. 13 zeigt, daß יְהוָה ein vom Sammler eingesetztes falsches Explicitum des Verbums ist und Jes. vielmehr וָאוֹסִף geschrieben hat; א und י werden bei den Späteren oft mit einander vertauscht, die außerdem womöglich alles zur Gottesrede machen. **11** Ahas soll von Jahve ein Zeichen verlangen, um sich durch dessen Eintreffen zu überzeugen, daß Jahve in der gegenwärtigen Not helfen wird, ein Wunder, das nach des Königs Belieben von der Unterwelt her oder am Himmel geschieht; es mag sich z. B. die Erde spalten wie Num. 16₂₈ ff. oder die Sonne sich verfinstern. Vgl. zur Zeichenforderung Jdc. 6₃₆ ff. De Lag. meint, Jes. müßte entweder ein Schwärmer oder ein Betrüger gewesen sein, wenn er dies gesagt hätte. Aber bis zum 18. Jahrh. hat die ganze Menschheit aus solchen „Schwärmern" bestanden. Für שְׁאָלָה, imper. von שָׁאַל, das wohl den Gedanken an Nekromantie fernhalten soll, ist שְׁאָלָה zu punktieren, wie der Gegensatz „nach oben hin" zeigt. **12** Während Jes. mit seinem Anerbieten seinen Glauben an die ihm gewordene Gottesoffenbarung beweist, will Ahas „Jahve nicht versuchen." Er zweifelt nicht daran, daß ein Wunder geschehen werde, aber er fürchtet, daß es ihm gefährlich werden möchte. Denn Gott nahe kommen ist ein Wagnis auf Tod und Leben nach Jer. 30₂₁. Am meisten für den, der Gott gegenüber kein gutes Gewissen hat. Ahas hat es nicht, er fühlt, daß er jenen anderen Glauben v. 9 nicht hat, trägt sich vielleicht auch schon mit dem später ausgeführten Gedanken, Assur um Hülfe anzugehen. Für ihn wäre die Bitte um das Wunder ein dreistes Herausfordern Gottes wie für Jes. der echte Beweis wahrer Religion (Mt. 17₂₀), und der Vorfall selber ist eine geschichtliche Auslegung von c. 6₉ ff. **13** Da wallt eine heiße Entrüstung in dem Propheten auf. Ähnliche stumpfsinnige, von moralischer Feigheit oder Gleichgültigkeit zeugende Ablehnungen hat er selber vom „Hause David", von Ahas, vielleicht auch von Jotham und von einflußreichen Prinzen, denen er mit wohlgemeintem Rat nahegetreten war, erfahren, dies Mal aber kam er mit einem Auftrage Jahves, und auch das Wunder hat er im Namen Jahves angeboten; Jahve selber wird zurückgewiesen von Ahas, nicht der Mensch Jes. Also hat Jes. das Anerbieten v. 11 in der Ekstase gesprochen. **14** Und in der Ekstase fährt er fort: darum wird der Herr von sich aus ein Zeichen geben. Dies Zeichen muß in der Hauptsache denselben Zweck haben, den das abgelehnte hatte, nämlich bestätigen, daß der Prophet über die gegenwärtigen Feinde und das Mißlingen ihrer Pläne die Wahrheit gesagt hat. „Siehe, das Weib ist schwanger usw." Das Partiz. mit הִנֵּה ist an sich weder Gegenwart noch Zukunft; die Geburt muß freilich in die Zukunft fallen, dagegen kann das Weib recht wohl schon jetzt schwanger sein

Weib ist schwanger und gebiert einen Sohn und wird seinen Namen „Gott-mit-uns" nennen. [16]Denn bevor der Knabe weiß, Schädliches zu verschmähen und Gutes zu wählen, wird verödet sein das Land, vor dessen beiden Königen du dich graust.

[15]Sahne und Honig wird er essen um die Zeit, wo er weiß, Schädliches zu verschmähen und Gutes zu wählen.

[17]Bringen wird Jahve über dich und über dein Volk und über das Haus deines Vaters Tage, welche nicht gekommen sind seit dem Tage, wo Ephraim abfiel von Juda. Den König von Assur.

* * *

vgl. Gen. 16₁₁, und man kann aus diesem Ausdruck nicht schließen, daß die Geburt erst nach mindestens neun Monaten erfolgen wird. Schwangerschaft und Geburt irgend eines Weibes kann an sich kein Zeichen sein (höchstens die eintreffende Vorhersagung, daß es ein Knabe und kein Mädchen ist), der Nachdruck liegt auf der Namengebung, wie auch das verb. fin. anzudeuten scheint. Der erste Ausruf, den ein Weib bei der Geburt ausstößt, wird ähnlich wie die letzten Worte eines Sterbenden gern als Omen oder Orakel aufgefaßt und zur Namengebung verwandt. Ausrufen wird das Weib: Gott mit uns! Umgekehrt rief die Schwiegertochter Elis, als sie auf die Nachricht von der Gefangennahme der Jahvelade in Wehen fiel: dahin ist die Hoheit! I. Sam. 4₁₉–₂₂ vgl. Gen. 35₁₈. הָעַלְמָה ist nicht eine Jungfrau (בְּתוּלָה), sondern ein mannbares, verheiratetes oder lediges, keusches oder hurerisches (Prv. 30₁₉) Weib Cnt. 6₈. Da Jes. kein bestimmtes Weib bezeichnet, so hat er auch kein bestimmtes gemeint (so wenig wie Koheleth c. 7₂₆ vgl. Ges. § 126r), also nicht ein Weib des Königs, der doch auch nicht seinen Harem zur Inspizierung des Wasserwerks mit hinausgenommen haben wird, nicht sein eigenes Weib, das auch nicht zugegen war, auch nicht ein zufällig in der Nähe stehendes Weib, das doch näher hätte bezeichnet werden müssen, überhaupt kein Weib, das durch diese Vorhersagung hätte beeinflußt werden können. Jedes beliebige Weib, das demnächst gebiert, wird den Ruf ausstoßen. Wie kann das nun ein Zeichen sein? De Lag. sagt: „Es ist nahezu Verrücktheit, jemandem daraufhin Glauben für eine Behauptung abzuverlangen, daß etwas heute Gesagtes sich in 10 Monaten als richtig bewähren werde." Im A. T. kommt solche „Verrücktheit" öfter vor. Um von Jes. 37₃₀ abzusehen, so heißt es Ex. 3₁₂: das sei dir das Zeichen, daß ich dich gesendet habe: wenn du das Volk aus Ägypten ausgeführt hast, werdet ihr auf diesem Berge opfern. Also auch ein Zeichen post festum. In allen alten Religionen spielen die Zeichen eine große Rolle: überall da, wo nicht direkte, ganz unzweifelhafte Kundgebungen der Gottheit vorliegen, wird eine reich entwickelte Symptomatologie zu Hülfe gerufen. Besonders wichtig sind die Zeichen dann, wenn Gottes Kundgebungen unsicherer Art sind (vgl. Jer. 32₈) oder angezweifelt werden (vgl. Dtn. 18₂₁ f.). In unserer Stelle aber handelt es sich um eine Offenbarung, die nicht geglaubt wird und bei der gerade der Glaube noch wichtiger ist als der Inhalt der Weisfagung selber. Die Syrer werden ganz sicher bald unschädlich sein, Jes. will aber, daß Ahas gezwungen ist, diese Tatsache als von Jahve vorhergesagt (und also bewirkt) zu erkennen und anzuerkennen, und daß er nicht mit derselben Stumpfheit, mit der er und das Volk bisher die Taten Jahves und die vorlaufenden Weisfagungen „sahen und hörten, aber nicht verstanden", auch die heutige Szene einfach vergißt. In dem Augenblick also, wo die Syrer abziehen, wird Jahve gebärenden Weibern eingeben, Gott mit uns! auszurufen, und Ahas wird Kindern mit solchen Namen begegnen. Das ist ihm alsdann nicht blos eine Erinnerung an die heutige Vorhersagung, sondern auch an den eigenen Unglauben. קראת ist nicht 2. pers. masc. (LXX), da den jerusalem. Kindern die Namen nicht vom Könige gegeben werden, sondern archaistische 3. p. fem. für קָרְאָה; zu Jes.s Zeit geben in der Regel noch die Mütter den Kindern die Namen (trotz c. 8₃. Hos. 1₄ff.). **15–17** V. 16 schließt an v. 14 an; das כִּי könnte zwar v. 16 und v. 17 einleiten und v. 14 und v. 15 begründen, aber dann müßte jedes Verspaar eine syntaktische und sachliche Einheit darstellen, was keineswegs zutrifft. Wenn aber כִּי nur v. 14

[18]Und geschehen wird's an jenem Tage:
Zischen wird Jahve der Fliege*) und der Biene,**)
[19]Und kommen werden sie und sich niederlassen alle
In den Tälern der Klippen und den Klüften der Felsen
Und in allen Dornbüschen und auf allen Triften.

*) die am Ende der Nile Ägyptens; **) die im Lande Assur.

---

und 16 verbindet, so ist v. 15 nicht ursprünglich in diesem Zusammenhang. V. 14 und 16 reichen auch so entschieden für das Zeichen aus, daß man das Mehr als lästig empfindet: bald wird man Gott-mit-uns! rufen, denn die Syrer ziehen ab, denn sie und die Israeliten sind für den Untergang bestimmt, der bald darauf erfolgen wird, noch bevor der Knabe Schädliches und Nützliches unterscheiden kann, bevor er zwei, drei Jahre alt ist vgl. Dtn. 1₃₉ zum Ausdruck und Jes. 8₄ zur Sache. Zum inf. abs. מָאוֹס und בָּחוֹר als Objektsakk. s. Ges. § 113f.; zu הֶעָוֹב vgl. c. 17₉. 6₁₂. – V. 15 ist vom Rande eingedrungen. Sein Verf. nahm an, daß der Knabe eine besondere eschatologische Größe sei, über dessen Jugendschicksale er durch Kombinierung unseres Stückes mit v. 21f. eine interessante Einzelheit gefunden zu haben glaubte: der Messias, während des Endgerichts geboren, muß in der Jugend viel leiden – eine Vorstellung, die sich bis in die Apokalypse (c. 12) verfolgen läßt. Der Vers ist also jünger als die Redaktorenarbeit v. 18ff; er sollte natürlich hinter v. 16 eingeschaltet sein. Übrigens ist das Essen von Sahne in v. 18ff. die Folge der Verwüstung Judas, während v. 16 von der Verwüstung Syriens und Israels redet. Messianische Deutung von v. 14. 16 findet sich auch in dem sehr späten Einschiebsel Micha 5₂. לְעֵת heißt „gegen die Zeit, wo er weiß" (zu ל vgl. Gen. 3₈), nicht „zum Zweck seines Wissens"; Sahne und Honig sind keine „charakterbildende" Speise, wie jemand gemeint hat. – V. 17 ist ebenso asyndetisch angehängt wie v. 15, aber doch von anderer Art. Denn während v. 15 mit seiner Messiasexegese sich um die geschichtliche Situation von v. 1–17 nicht kümmert und auch v. 18ff. vollkommen mißversteht, bemüht sich der Verf. von v. 17 gerade um eine geschichtliche Verbindung beider Stücke. Er drückt sich zwar ungeschickt aus, hat aber doch richtig gefühlt, daß das Vorhergehende, besonders v. 9b, eine Drohung miteinschließt. V. 17 ist sogar notwendig, wenn man beide Kapitelhälften in einem Atem lesen will, denn wenn er fehlte, würde man die v. 18ff. beschriebene Verwüstung, die gewiß Juda treffen soll, nach v. 16 auf Syrien und Israel beziehen müssen. Der Vers ist also ein Produkt des Redaktors, der v. 18ff. mit dem Vorhergehenden zusammenschweißen wollte. Sobald man v. 18ff. wegdenkt, findet man v. 17 hinter v. 16 lästig. Vgl. weiter zu c. 8₂₃b. Daß die Glosse „den König von Assur" hier wie v. 20 und c. 8₇ dem Text einverleibt wurde, ist ein Zeichen von der Gedankenlosigkeit der Abschreiber.

Drittes Stück c. 7₁₈–₂₅, eine vom Sammler mit Hülfe einiger jesaianischer Reste zusammengesetzte Schilderung der künftigen Verwüstung Judas. Gegen jesaianischen Ursprung des Ganzen spricht der sehr mangelhafte Stil und die Unwahrscheinlichkeit, daß Jes. sich auf eine so weitläufige Beschreibung der Verwüstung eingelassen hätte. Daneben findet sich aber manch kräftiges und originelles Wort, und die rein zeitgeschichtlichen Weissagungen über Assur, das die Späteren nicht mehr interessierte, wenn sie nicht Syrien darunter verstehen konnten, gehören ohne Zweifel dem Jes. an. Wegen mehrfacher Berührung mit älteren Stücken setzt man diese Fragmente in v. 18–20 am besten in die frühere Periode Jes.s, vor den Untergang Samarias, das hier gewiß mitbedroht wird. Insofern hat also der Redaktor einigermaßen das Richtige getroffen, wenn er die Fragmente den Reden aus der Zeit der syrischen Krise einreihte, nur hätte er seine Komposition nicht zu einer Fortsetzung der Rede an der Wasserleitung machen sollen. **18. 19** Das erste Fragment, mit der Einleitung in v. 18a: und geschehen wird's an jenem Tage, deren Stil den Redaktor verrät. Jahve wird die Fliege und die Biene herbeizischen vgl. c. 5₂₆. Die Fliege hat den Zusatz: die am Ende der Nile (יְאֹר ist das ägyptische Wort für den Nil) Ägyptens ist. Schwerlich kann קְצֵה das Palästina benachbarte Ende des Nils, die Nilarme des Delta, bezeichnen; der Schreiber

[20]An jenem Tage
wird abscheren der Herr
Mit dem Schermesser, dem jenseits des Stroms gedungenen,*)
Das Haupt und das Haar der Füße,
Und auch den Bart nimmt es hinweg.
[21]Und geschehen wird's an jenem Tage:
Man hält sich ein Kühchen und zwei Schafe,
[22]Und geschehen wird's, weil man so viel Milch macht, ißt man Sahne!
Denn Sahne und Honig ißt jeder Übriggebliebene im Lande.

*) mit dem König von Assur.

---

dieser Worte denkt vielmehr an die Quellarme des Nils c. 18₁, also an Äthiopien (und vielleicht noch Oberägypten), das Reich des Sabako. Daß aber Jes. diesen und den folgenden Relativsatz (über die Biene), beide so prosaisch und das Bild zwecklos machend, außerdem sachlich so überflüssig wie möglich, selbst zur Erklärung beigesetzt hätte, ist ganz unwahrscheinlich. Die Fliege ist wohl die Tsetsefliege (s. zu c. 18₁), daher ein passendes Bild für Äthiopien, die Biene, mit der auch sonst gefährliche Feinde verglichen werden (Dtn. 1₄₄), ist Bild für Assur, das reich an Bienen war. Jes. sieht einen Zusammenstoß beider Weltmächte auf palästinensischem Boden vorher, dazu vielleicht veranlaßt durch den Versuch des letzten israel. Königs Hosea, sich mit Hülfe Äthiopiens und Oberägyptens gegen Assur zu wehren (II. Reg. 17₄); daß seine Erwartung vom Zusammenstoß beider Völker in Israel sich nicht erfüllt hat, ist ein Beweis nicht gegen, sondern für die Echtheit, auch wohl für frühe Abfassung, da Jes. später an die Heldenkraft der Afrikaner nicht mehr glaubt (c. 20. 30₁ ff.). Zu v. 19 sagt de Lag.: „Daß die beiden Dränger sich in die Felsspalten und die Dornbüsche legen, ist den Regeln wenigstens der neueren Kriegskunst nicht entsprechend usw." Welch vernichtender Spott! Nur kann man mit demselben Argument alle Propheten und Dichter ausrotten. Für Fliegen und Bienen sind Dornbüsche und Felsspalten gerade das richtige Quartier, und in der allerneuesten Kriegskunst sollen sich sogar die Menschen solcher Deckungen oft bedienen. 20 ist ein weiteres, wieder durch das unvermeidliche „an jenem Tage" vom Sammler eingeleitetes Fragment, das nur noch das drastische Bild einer jesaian. Rede gerettet hat. Daß die „Dingung" des Schermessers auf das von Geschenken begleitete Hülfsgesuch des Ahas II. Reg. 16₇ f. anspiele, ist eine gar zu scharfsinnige Vermutung. Das Werkzeug der Rache und der Beschimpfung, das dem als Mann gedachten Israel Bart, Kopfhaar und die Schamhaare (s. zu c. 6₂) wegnehmen wird vgl. II. Sam. 10₄ f., ist von Jahve selbst gedungen, Assur ist Jahves Werkzeug. Der Plural בְּעֵבְרִי steht hier doch anders als Jer. 49₃₂ I. Reg. 5₄ und paßt nicht gut zum Bild vom Schermesser; vielleicht liest man besser בְּעֵבֶר הַנָּהָר, da das zweite Wort den Artikel haben sollte. Lies ferner בַּתַּעַר. Zur Glosse s. zu v. 17. In 21. 22 erhalten wir zwar ein anschauliches Bild, doch schwerlich aus der Hand Jes.s. Geschildert wird die völlige Verwüstung des Acker- und Weinbergslandes, die zum Hirtenleben zurückzukehren nötigt, und zwar zu einem recht armseligen. Eine junge Kuh, ein paar Schafe oder Ziegen müssen eine Familie erhalten; statt Brot und Fleisch essen die wenigen Übriggebliebenen geronnene Milch, die sonst nur Zukost ist Gen. 18₈, dazu wilden Honig, gleichsam unfreiwillige Eremiten (Mt. 3₄). Schwierig ist die Beantwortung der Frage, an welche Zeit hier gedacht wird. Daß Nordisrael von den Assyrern nicht so verwüstet ist, wie hier geschildert ist, hat der Verf. ohne Zweifel gewußt, Juda kam, wenn der Assyrer der Verwüster ist, auch nicht in Betracht; denkt der Verf. also an den Chaldäer, der ja ebenfalls jenseits des Euphrats zu Hause ist? Dann kann er die Glossen in v. 18. 20 noch nicht gekannt haben, die mit der von v. 17 also sehr jung sind, aber von einem besseren Verständnis der echten Verse zeugen, als es der Verf. von v. 21 ff. besitzt. Man könnte noch die Möglichkeit zulassen, daß der Vrf. das Endgericht im Auge habe; indessen könnte er dann v. 17 nicht geschrieben haben, da jenes mit der Reichsspaltung nicht in Parallele gestellt werden kann

[23]Und es wird sein an jenem Tage,
Sein wird jeder Ort, wo 1000 Reben um 1000 Sekel sein werden,
Für Dornen und Disteln wird er sein,
[24]Mit Pfeil und Bogen kommt man dorthin,
Denn Dornen und Disteln wird das ganze Land sein.
[25]Und alle Berge, die mit der Hacke behackt werden,
Nicht kommt man dorthin aus Furcht vor Dornen und Disteln,
Und dienen wird's zur Austreibung des Rindes und Zertretung des Schafes.

* * *

8 [1]Und Jahve sprach zu mir: Nimm dir eine große Tafel und schreibe darauf mit Volksschrift: „Dem Raubebald-Eilebeute", [2]und ziehe mir hinzu glaubwürdige

---

und auch nicht mehr das Haus des Ahas zu vernichten hat. So meint er doch wohl das Exil und hält sich dabei an c. 6₁₁ (vgl. noch zu 6₁₂.₁₃); schwerlich hätte er bei einer Schilderung des Endgerichts auf eine Bemerkung über die große Wendung ganz verzichtet. Der Übriggebliebene im Lande ist dann nicht etwa ein frommer Jude; die Frommen verleben sämtlich das Exil in Babel. Anders denkt der Vrf. der Glosse v. 22a, der mit dem von v. 15 identisch sein wird; er hat die Endzeit vor sich und treibt wiederum eine wunderbare Exegese von v. 22b; warum essen die Leute dann חֶמְאָה, Sahne (oder Butter)? fragt er und antwortet: weil man so viel Milch gewinnt, daß man sie gar nicht bewältigen kann, wenn man nicht Butter daraus macht; ist es doch der Vorabend der messianischen Zeit. De Lag. rechnet diesem Unglücklichen vor, was er für ein Ignorant in der Landwirtschaft sei: eine Kuh gebe bei Stallfütterung acht Maß Milch, auf der Weide weniger, und das Vieh des Südens noch weniger. Das wäre, die Richtigkeit von de Lag.s landwirtschaftlichen Angaben vorausgesetzt, ein schlagender Beweis für die Unechtheit des Kap., wenn es von einem Landwirt oder Milchhändler geschrieben sein wollte. Daß 23–25 von Jes. sein könnte, wird schon durch den Stil unmöglich gemacht. In v. 23 viermal das Verb. הָיָה, in den drei Versen dreimal die Dornen und Disteln! nach v. 24 wagt man sich in diese mit Pfeil und Bogen, nach v. 25 wagt man sich nicht in sie (nämlich nicht mit der Hacke, aber das mußte gesagt werden). Die Reben v. 23, die Stück für Stück einen Sekel (c. 2½ Mark) kosten, sind jedenfalls die allerteuersten (zwölfmal so teuer als zur Zeit des Reisenden Burkhardt die Reben in Syrien). Wie den kostbaren Weinbergen ergeht es v. 25 den Bergen, die jetzt die intensivste Ausnutzung durch den Gärtner gestatten; der Mensch wagt sich gar nicht mehr hin, jagt die Weidetiere darauf. Für תָּבוֹא, das weder als 2. pers. masc. noch als 3. fem. paßt, muß man wie v. 24 יָבוֹא lesen und יְרֵאַת als adverb. Akk. fassen (vgl. z. B. II. Sam. 23₃). – In c. 7 ist also zu unterscheiden: 1. Reden Jes.s über Syrien und Juda in v. 1–17 und über Ägypten – Assur und Israel in v. 18–20; 2. Redaktorenarbeit in v. 1. 17. 21 ff., die in v. 17 ff. sich mit dem babylonischen Exil beschäftigt; 3. exegetische Anmerkungen v. 15 und v. 22a, die das Vorhergenannte auf die messianische Endzeit deuten; 4. Glossen zu v. 17. 18. 20, die diese Verse auf die Zeit Jes.s beziehen. Alles zusammen ein Spiegel im Kleinen für den Zustand der prophetischen Bücher.

Viertes Stück c. 8₁–₄, zwei kurze Berichte über Handlungen, durch die sich Jes. die Mittel schafft für den in späterer Zeit zu erbringenden Beweis, daß er das inzwischen eingetretene Ereignis, nämlich die Niederwerfung Syriens und Israels durch Assur, wirklich vorhergesagt hat. Da Jes. auf eine solche Weissagung nur dann Gewicht legen konnte, wenn sie allen Erwartungen zuwiderlief, so müssen diese Handlungen vor der Botschaft des Ahas an Tiglat Pileser II. Reg. 16₇ geschehen sein, also ungefähr in dieselbe Zeit mit der c. 7₃ ff. erzählten Handlung fallen. 1.2 Jes. soll eine große geglättete Tafel mit „Menschengriffel" beschreiben, d. h. wohl so, daß jedermann es lesen kann, vgl. Hab. 2₂. Das altertümliche,

Zeugen, Uria, den Priester, und Sacharja, den Sohn Jeberekjas. — ³Und ich nahte der Prophetin, und sie ward schwanger und gebar einen Sohn, und Jahve sagte zu mir: Nenne seinen Namen „Raubebald – Eilebeute"; ⁴denn bevor der Knabe weiß zu rufen: Mein Vater und meine Mutter, wird man einhertragen das Vermögen Damaskens und den Raub Samarias vor dem König von Assur.

* * *

⁵Und Jahve fuhr noch fort zu mir zu reden also:

---

sonst nur in der Poesie vorkommende Wort אֱנוֹשׁ scheint (wie Dtn. 3₁₁ אִישׁ) den gemeinen Mann zu bezeichnen, vielleicht mit dem Nebensinn des altfränkischen Mannes, der sich auf die Kurrentschrift der Bücher noch nicht verstand; die Schrift wird dieselbe gewesen sein, wie die auf der von Guthe (ZDPV VI S. 102ff.) veröffentlichten Inschrift, die die Steinhauer zu ihrem Vergnügen im Siloahtunnel eingruben. Die Tafel ist gewidmet dem „Eilend Raub – Sich beschleunigend Beute" (vgl. zu לְ Hes. 37₁₆; מַהֵר und חָשׁ [5₁₉] sind Partizipien); sie wird öffentlich aufgestellt, um zu Anfragen über die Inschrift zu veranlassen. Damit später nachgewiesen werden kann, daß sie schon vor erfüllter Weisfagung aufgestellt sei, werden zwei Zeugen zugezogen. Aus וְהָעִידָה, das die LXX noch hat, ist im hebr. Text וְאָעִידָה geworden, sei es durch Schuld des aramäisch sprechenden Abschreibers, sei es, weil man den dat. eth. לִי falsch verstand. Als Zeugen, denen später das Volk glauben wird, werden der aus II. Reg. bekannte Oberpriester Uria und ein sonst nicht bekannter, jedenfalls vornehmer Mann genannt, der merkwürdiger Weise auch mit Vatersnamen so heißt wie ein nachexilischer Prophet (Sach. 1₁.₇). Beide Männer waren keine nahen Freunde Jes.s, wenn ihr Zeugnis als unverdächtig galt; daß er doch über sie verfügen kann, spricht für sein Ansehen. 3. 4 Die Geburt des Knaben fällt ohne Zweifel in dieselbe Zeit. וָאֶקְרַב ist dem וַיֹּאמֶר v. 3b nach semitischer Art nebengeordnet, wo wir durch das plusquampf. einen zeitlichen Abstand geschaffen hätten; wir hätten sogar nur geschrieben: die Prophetin gebar einen Sohn. Jes. nennt sein Weib „die Prophetin", hat also den Namen Nabi nicht für sich abgelehnt wie Amos (c. 7₁₄), hat auch nur ein Weib. Er hat sich, vielleicht schon vor seiner Berufung c. 6, Gotte geweiht und den Nabimantel getragen c. 20; s. zu c. 2₁₈–₁₇. Dies Mal benennt der Vater den Sohn (s. zu c. 7₁₄), und zwar mit demselben Namen, den v. 1 die imaginäre Person bekam, eben darum gehören beide Handlungen in dieselbe Zeit. Ein Glück, daß wir die Eltern des Kindes kennen, sonst wäre auch der Raubebald eine eschatologische Größe geworden wie der Immanuel. 4 gibt nun die Deutung des Namens. Bevor das Kind Vater und Mutter sagen kann, also bevor ein bis zwei Jahr um sind, wird Syrien und Israel von Assur (erobert und) geplündert sein. Das ist dieselbe Zeitbestimmung wie in c. 7₁₆, und deswegen muß c. 8₁–₄ mit c. 7₂–₁₆ in ursprünglicher Verbindung gestanden und muß auch c. 7₂ff. einst in der ersten pers. erzählt haben. Daß die Zeitbestimmungen sich mit der Erfüllung nicht in jeder Beziehung decken, ist bekannt: Syrien ist erst zwei Jahre nach der Geburt des Knaben (732 v. Chr.) durch Tiglat Pileser vernichtet, Samaria gar erst ein Dutzend Jahr nach den in c. 7. 8 erzählten Handlungen durch Sargon (722 v. Chr.). Das sind Differenzen, die für die Echtheit sprechen. Und ihnen zum Trotz ist Jes., als er später von seinem Tun schriftlichen Bericht gab, mit vollem Recht der Meinung gewesen, daß er in den Hauptsachen von Jahve richtig instruiert war. Für uns ist, abgesehen von der religionsgeschichtlichen Bedeutung von c. 7₉, am wichtigsten der Umstand, daß Jes. ganz bestimmte, mit Zeitangaben versehene Vorhersagungen gibt, daß diese nicht aus politischen Kombinationen hervorgehen, sondern, allen menschlichen Mutmaßungen widerstreitend, von Jes. für wunderbare Enthüllungen Jahves gehalten werden und daß ihm diese speziellen Weisfagungen als besondere Beweise seiner prophetischen Sendung gelten. Man mag über die Möglichkeit solcher Vorhersagungen denken, wie man will, aber man muß den Jes. nicht für das moderne Bewußtsein retten wollen, indem man sein eigenes Bewußtsein ignoriert.

[6]Weil verachtet	dies Volk da
Die Wasser Siloahs,	die sacht fließenden,
Und verschmachtet vor Rezin	und dem Sohn Remaljas:
[7]Drum siehe läßt der Herr	aufsteigen über sie
Die Wasser des Stroms,	die gewaltigen und vielen,*)
Und er steigt über all seine Betten	und tritt über all seine Ufer;
[8]Und er dringt ein in Juda,	überschwemmt und überflutet,
Bis an den Hals wird's reichen,	[daß keiner vermag,

*) den König von Assur und seine ganze Herrlichkeit.

Fünftes Stück c. 8₅–₈. Auch die gedichtartige Rede v. 6–8a stammt nach v. 5 aus denselben Tagen wie die im 2. und 4. Stück erzählten Begebenheiten und ist von Jes. mit ihnen in derselben Schrift aufgezeichnet. 6 Wieder hat Jes. in der Ekstase ein einfaches Bild bekommen. „Dies Volk da" in Jerusalem verachtet die Wasser Siloahs und soll dafür von den Wassern des Euphrats überschwemmt werden. Von der jetzt sog. Marienquelle (unterhalb des Ophel c. 32₁₄) floß ein spärliches Wasser an der Ostseite des Hügels nach Siloah (vgl. Neh. 3₁₅) herab; die Quelle soll mit der Tempelquelle in Verbindung gestanden haben; später hat Hiskia dem Bächlein den bekannten Tunnel durch den Berg bohren lassen. Dies Wasser ist ein Bild für die Herrschaft des Bewohners des Berges, dem es entströmt, Jahves, nicht des Davididenhauses, das man nicht mißachtet, dessen Mißachtung auch keine Prophetenrede veranlaßt hätte. So gering dies Wasser, so gering ist auch in den Augen der Judäer, die nur das Sichtbare sehen, nicht mit Glaubensaugen das Unsichtbare, Jahves Macht. Hesekiel (c. 47), der Ergänzer des Joel (4₁₈), Tritosacharja (Sach. 14) verheißen dem Tempel eine bessere Quelle, weil auch sie mehr für das Sichtbare sind, während die Dichter von Ps. 46 und 36₆ff. mit dem geistlichen Tempelbach zufrieden sind. V. 6b ist unübersetzbar. Das וּמְשׂוֹשׂ schwebt in der Luft, denn man kann aus dem יַעַן כִּי kein יַעַן herausnehmen und es davor stellen; und daß die „Wonne mit Rezin" im Zusammenhang unmöglich ist, beweisen die verzweifelten Erklärungen derjenigen, die es verteidigen, zuletzt Dillm.s: sich mit Rezin an kriegerischem Apparat und Bündnissen freuen, als ob davon ein Wort zu lesen und die Judäer damals in der Stimmung gewesen wären (c. 7₂), über solche Dinge mit ihren Feinden vor Freude zu hüpfen. Spricht man mit Hitzig מָסוֹס, so erhält man ein passendes Verbum, aber keine passende Konstruktion. Statt des Infin. muß man מָסַס lesen, das noch von יַעַן כִּי beherrscht wird und das offenbar beabsichtigte Reimwortspiel מָאַס-מָסַס ergibt; diesem Wortspiel zu Liebe ist auch qal statt des gewöhnlichen niph. gewählt. Wahrscheinlich hat aber Jes. מָסַס nicht mit dem Akk. konstruiert, sondern etwa מֵרָצִין geschrieben; das אֵת (das allerdings Präpos. ist) ist verschuldet durch die Verkennung des Wortes משׂשׂ infolge seiner Schreibung mit שׂ für ס. 7 Ein Drum folgt auch c. 30₁₂.₁₃ dem יַעַן; das וְ davor ist wohl zu streichen. Weil man das kleine Wasser verachtet, läßt Jahve das große kommen, natürlich über Juda, wie ja doch v. 8 ausdrücklich sagt. Das Interpretament „den König von Assur und seine ganze Herrlichkeit" dem Jes. als „Selbstglosse" zuzuschreiben, heißt ihn mutwillig zum Stümper machen; steigt denn der König über all seine Betten? Die Glosse wird von derselben Hand herrühren wie die von c. 7₁₇.₁₈.₂₀. Der Euphrat und seine Kanäle überschwemmen alljährlich im Frühling ihr Ufergebiet. 8a Die Überschwemmung dringt in Juda ein, bis an den Hals reichend (c. 30₂₈). So beweist Jahve den Ungläubigen, daß es nicht an seiner mangelnden Kraft liegt, wenn die Wasser Siloahs so leise fließen. Diese Drohung hätte wohl eine andere Gestalt erhalten, wenn dies Gedicht nicht noch vor dem Hülfegesuch des Ahas bei dem Assyrer geschrieben wäre. V. 8a bricht vorschnell ab; man erwartet noch irgend eine Bemerkung über die Folgen der Überschwemmung. Höchst auffallend ist nun das Verhältnis des griechischen Textes zum hebräischen. Die LXX beginnt mit וְחַלַּץ מִיהוּדָה, übergeht dann die folgende Wortgruppe des hebr. Textes עַד……נִגִּיעַ שָׁטַף, die man nicht wird missen wollen, wie auch der Anfang im MT besser ist als in der LXX.

Sein Haupt zu erheben und ein Werk zu vollbringen.]
Und siehe, die Ausspannungen seiner Flügel werden die Breite deines Landes ausfüllen, Immanuel!

* * *

[9]Tobt Völker und – seid betäubt!
Und horcht auf, alle Weiten der Erde!
Rüstet euch und seid betäubt,
Rüstet euch und seid betäubt!
[10]Plant einen Plan, daß er zertrümmert werde,
Beschließt einen Beschluß, daß er nicht zu Stande komme!
Denn „mit uns ist Gott".

* * *

Dann fährt diese aber fort mit einem Satz, der hebräisch etwa so lautet: וְאִישׁ לֹא יוּכַל לָשֵׂאת רֹאשׁוֹ וְלַעֲשׂוֹת מַעֲשֶׂה, keiner vermag (in Folge der Überschwemmung) den Kopf zu erheben und irgend etwas zu tun. Der Satz paßt ausgezeichnet zum Abschluß des Gedichts und ist doch schwerlich von der LXX frei erfunden oder aus dem bei ihr ausgefallenen Komplex im hebr. Text herausgedistelt, ist viel eher im hebr. Text hinter נֵגִיעַ verloren gegangen. Auch die metrische Gestalt des Gedichtes ist damit wiederhergestellt: drei zweihebige Sechszeiler. – Die Konfusion in den Vorlagen des MT und der LXX mag verursacht sein durch das Eindringen der Glosse 8b in die Manuskripte. Ich habe mir früher viel Mühe gegeben, v. 8b durch kleine Änderungen wenigstens in der Hauptsache für Jes. zu retten, mußte aber natürlich annehmen, daß der Halbvers nur ein Bruchstück sei und sich an das Vorhergehende nicht unmittelbar anschließen lasse. Den sprachlichen Anstoß bildet das וְהָיָה, das weder im Num. noch im Genus dem Subj. entspricht. Statt הָיוּ (oder הָיְתָה מְטַת) herzustellen, schreibe ich jetzt וְהִנֵּה, glaube nun aber nicht mehr, daß wir es mit einem jesaianischen, übrigens schwer deutbaren Bruchstück zu tun haben, sondern mit einer Glosse von demselben eschatologisch interessierten Exegeten, dem wir c. 7₁₅. ₂₂a zwei Anmerkungen über die Jugendschicksale „Immanuels" verdanken und der sich noch einmal bei c. 8₁₀ bemerkbar macht. Für ihn ist natürlich das Wesen, das mit seinen Flügeln Immanuels Land bedeckt, nicht der Assyrer, sondern etwas wie der Drache, der Apk. 12₁₃ ff. den eben geborenen Messias zu töten droht, merkwürdiger Weise auch durch einen großen Wasserstrom. Ob die Grundlage von Apok. 12 so alt ist, daß ein wirklicher Zusammenhang vorliegt? War der „Johannes" ursprünglich Johannes Hyrkanus?

Sechstes Stück c. 8₉.₁₀. Ein poetischer Spruch in nur sechs Zeilen; es kündigt in höchst erregter Sprache, so wie sie dem aufs Äußerste gespannten Geist des Propheten entsprudelt, den Völkern das Scheitern ihrer Pläne an. Es berührt sich in der Form mit c. 29₉, inhaltlich mit c. 7₈ ff.; sachliche Gründe gegen die Echtheit sind auch von den neuesten Kritikern nicht beigebracht worden. Von der Erregtheit Jes.s zur Zeit der syrischen Invasion zeugen alle Stücke in c. 7 und 8, hier kommt sie zum explosionsartigen Ausbruch. Diese Erregtheit steht nicht in Widerspruch zu seinen geringschätzigen Äußerungen über die Feinde c. 7₈ ff., denn sie gilt gar nicht diesen, sondern dem eigenen Volk und dem gewaltigen Kampf des Glaubens mit dem Unglauben, der für ihn in dieser Krise ausgefochten wird. Daß v. 9f. den Zusammenhang zwischen v. 5 ff. und v. 11 unterbreche, ist ein sonderbarer Einwand gegen die Ursprünglichkeit des Stückes an seiner Stelle. Das כִּי v. 11 schließt auch an v. 5ff. nicht genau an, soll dergleichen auch gar nicht, sondern soll, noch einmal und zum letzten Mal, den Grundgedanken aller dieser Aufzeichnungen aus der syrischen Krise begründen, daß Jahve die Geschichte lenkt „und er allein erhaben ist", wie es in dem Jugendgedicht 2₁₁ ff. hieß. 9 רֵעוּ (die LXX schlecht: דָּעוּ) assoniert an חֹתּוּ: erbost euch und seid erschreckt = so werdet ihr erschrecken (nach dem Paradigma divide et impera). חָתַת wie c. 31₄. Das הַאֲזִינוּ muß man nicht korrigieren wollen; die Meinung ist folgende: es gibt Völker – jetzt die

[11]Denn so sprach Jahve zu mir, als mich die Hand gepackt hielt und er mich zurechtwies, nicht zu gehen auf dem Wege dieses Volks da:

[12]Nennt nicht Verschwörung alles, was dies Volk da Verschwörung nennt,
Und was es fürchtet, fürchtet nicht und [wovor es erschrickt] erschreckt nicht!

Syrer und Israeliten, zu anderen Zeiten vielleicht andere — die gegen Jahve sich erbosen, andere, weitentfernte, die scheinbar ganz unbeteiligt sind: alle sollen in dem großen Drama, das jetzt anhebt, ihre Rollen spielen, jene Angreifer als Besiegte, die Assyrer als Jahves Werkzeug, aber auch die fernsten Völker der Erde als Zuschauer (s. c. 18₃) und in diesem Augenblick wenigstens als Hörer, weil auch sie das angeht, was der Herr der Geschichte jetzt tun wird. Für Jes. handelt es sich ja nicht blos um die syrische Bedrängnis, für ihn ist die Welt in die große geistige Krise eingetreten, in der sich entscheiden soll, wer ihr den Weg vorschreibt, darum wendet sich Jes. an alle Weiten der Erde. Josua fordert die Gestirne auf zuzuschauen (Jos. 10), Debora die Könige zuzuhören (Jdc. 5₃), aber Jes. hier die ganze Erde, wie in c. 1₂ Himmel und Erde. Eine königliche Höhe, die hier die Prophetie Israels erreicht. Jes. hat den Gedanken dieser erregten Stunden in seiner Eschatologie festgehalten und der Nachwelt vererbt; der Universalismus der Jahvereligion, der Gedanke des Weltgerichts ist kein Produkt der allmählichen Aufklärung des Verstandes, sondern des Eindrucks, den Jahves kommende Taten auf den Propheten machten, gewesen. **10** Der Plan der Völker, das stolze Wort, das sie reden, ist c. 7₅f. mitgeteilt worden, doch spricht Jes. etwas allgemeiner von jedem Plan, den etwa Völker beschließen mögen. Niemals wird ein menschlicher Beschluß etwas gegen Jahve ausrichten. Der positive Gegensatz dazu, daß Jahves Plan trotz allem Widerstand durchdringt, ist c. 14₂₄–₂₇ ausgesprochen. — Der Zusatz: „denn mit uns ist Gott" wäre hier im Munde des Propheten trivial. So wird das Volk sprechen, wenn es von seinen Feinden und seiner Angst befreit wird, gegenwärtig werden sogar die Syrer und Israeliten so sprechen (vgl. c. 36₁₀); Jes. seinerseits wird sich nicht selbst so zitieren.

Siebentes Stück c. 8₁₁–₁₅. Es berichtet von einer Ekstase, die dem Jes. die richtige Einsicht in den geheimen Zusammenhang und den künftigen Ausgang der Ereignisse gab, im Gegensatz zu den Meinungen des ganzen Volkes. Auch diese Ekstase und damit zwar nicht die prosaische Einrahmung, wohl aber der Inhalt der Rede muß in die Schreckenstage von c. 7₂ ff. gesetzt werden. c. 8₁₁ ff. ist nebst c. 6 die wichtigste der Stellen, die uns einen Einblick in die psychische Seite der jesaianischen Inspiration gestatten. **11** „Denn so sprach Jahve zu mir" — ich kann und muß so sprechen, wie im Vorhergehenden geschehen, weil ich von Jahve selbst erfahren habe, wie es steht. Trotz des allgemeinen Charakters dieser Anknüpfung spricht doch das כִּי für einen von Jes. selbst hergestellten Zusammenhang der kleinen Stücke in c. 7. 8. Diese bilden darum noch keine oratorische Einheit und keine erschöpfende Berichterstattung, sie sind sozusagen nur Tagebuchblätter aus und nachträgliche Notizen über die bewegteste Woche des jungen Propheten. בְּחֻזְקַת הַיָּד (oder nach MSS כְּחֹ): als die Hand packte; חֻזְקַת ist inf., wie die Fortsetzung zeigt, die den inf. in herkömmlicher Weise durch das verb. fin. ersetzt. הַיָּד ist ein dezenter Lakonismus, dem Geheimnisvollen des Vorganges angemessen. Ausführlicher sagt Hesekiel (3₁₄): Geist nahm mich und ich ging bitter im Grimm meines Geistes (vgl. Joh. 11₃₃. ₃₈), da Jahves Hand über mir stark war: ein halbwegs kataleptischer Zustand, gegen den der menschliche Geist als eine ihm angetane Gewalt sich wehrt. Die übernatürliche Gewalt hat Jes. gefaßt, drückt ihn nieder, sein Gehirn ist wie gelähmt, vermag nicht in der sonst gewohnten Freiheit und Beweglichkeit den eigenen Gedanken nachzugehen, sondern muß fremder „Suggestion" stillhalten wie in der Hypnose. Die außerordentliche Geistesgespanntheit Jes.s in jenen schlimmen Tagen darf vielleicht als prädisponierendes Moment gelten. Er allein sollte sich dem ganzen Volk entgegenstellen und nicht etwa dessen Zorn und Angriffen (was nur die Kraft eines hochgemuten Mannes erhöht hätte), sondern dessen sinnverwirrender Angst, sollte dem sinnlich überwältigenden Eindruck der Gefahr, der Wahrscheinlichkeit eines greuelvollen Kampfes um und vielleicht in Jerusalems Mauern den Glauben an unsichtbare

[13]Jahve der Heere — den macht zum Verschwörer,
Und der sei eure Furcht — und der euer Schrecken!
[14]Und er wird sein zum Fallstrick — und zum Stein des Anstoßens:
Zum Fels des Strauchelns — für beide Häuser Israels,
Zur Falle und zum Fallstrick — für den Bewohner Jerusalems,
[15]Und*) fallen werden sie und zerschellen und verstrickt werden und gefangen.

*) und viele unter ihnen werden straucheln.

* * *

Schutzmächte, die Aufforderung, sich nicht einmal zur Gegenwehr zu rüsten, gegenüberstellen. Noch dazu hört er – jede Stunde bringt Neues – von Zeit zu Zeit in den Straßen den Ruf der fieberhaft erregten Menge: Verrat, Verrat! 12 Es war ja fast selbstverständlich, daß Rezin und Pekah den Ben Tabel (c. 7₆) nicht ohne einen gewissen, wirklichen oder scheinbaren, Rückhalt im Volke Juda zum Gegenkönig aufgestellt hatten; auch hatte es schon früher und hat es später Verschwörungen gegeben, denen Davididen zum Opfer fielen, und politische Parteien, von denen die einen es (wie Ahas) mit Assur hielten, die anderen mit dessen Gegnern, gab es wie in Israel so auch in Juda, also wohl auch solche, die den Ahas gern entthront und Juda dem Rezin und seiner Kreatur, dem Ben Tabel, ausgeliefert hätten. Daher jeden Augenblick Entdeckungen von Verschwörungen und die tumultuarischen Aufläufe dabei. In einem solchen Augenblick packt den Jes. „die Hand", die ihn zwar nicht des Bewußtseins beraubt, aber lähmt, passiv macht. 13 Es ist nur ein einziger Gedanke und kann nur einer sein, der jetzt, durch Jahve erzeugt, als Gegenwirkung gegen das Geschrei auf den Straßen in ihm emporsteigt. Nicht der und der ist ein Verschwörer, sondern –. Nach dem jetzigen Text würde die Fortsetzung lauten: sondern Jahve ist heilig. Daß man damit nichts anfangen kann, beweisen die verschiedenen Auslegungen, die sich gegenseitig vernichten. Auch die seit Secker immer wieder hervorgeholte Änderung des קֶשֶׁר v. 12 in קֹדֶשׁ taugt nicht. War denn eine besondere Offenbarung nötig, um Jes. zu belehren, daß man nicht alles Mögliche, sondern Jahve heilig nennen müsse? wo enthält in alter Zeit eine Offenbarung eine so allgemeine Lehre? Da wäre noch die Auffassung der LXX, die קָשֶׁה aus קֶשֶׁר macht, vernünftiger, obwohl auch sie zur Fortsetzung nicht paßt. Man muß nicht blos das originelle קֶשֶׁר beibehalten, sondern auch nach ihm das unbrauchbare תַּקְדִּישׁוּ v. 13 in תַּקְשִׁירוּ verwandeln. Dies hiph. kommt sonst nicht vor, wird auch niemals sonst vorgekommen sein, weil man doch nicht für jede Verbrecherspezies, noch dazu für eine so seltene, ein eigenes denominativ bilden konnte, sondern mit dem allgemeinen הִרְשִׁיעַ auskam. Einer besonderen Offenbarung dagegen, die einem ganz besonderen Fall gilt, darf man auch einen besonderen Ausdruck, ein neues drastisches, prägnantes Wort zutrauen (vgl. übrigens הַכְוִיב Hiob 24₂₅). Jahve ist der Verschwörer, nicht irgend ein Mensch; in c. 6 wird ja gleichsam die Stunde der Verschwörung beschrieben (vgl. auch I. Reg. 22₁₉ff.). הָעָרִיץ wird auch c. 29₂₃ als intrans. gebraucht, während das qal c. 2₁₉. ₂₁ den transit. Sinn erschüttern hat. In **14. 15** ist der Text in Unordnung. „Er wird zum Heiligtum sein" ist selbst dann unerträglich, wenn vorher vom Heiligen die Rede gewesen wäre, denn würde der Befehl dazu befolgt, so ist es selbstverständlich, daß Jahve (vorausgesetzt, daß der ganze Ausdruck möglich ist) zum „Heiligtum" wird, dann kann er aber nicht ein Fels des Strauchelns, sondern nur ein „Fels des Heils" sein. De Lag. wollte ein מִקָּשׁ für מִקְדָּשׁ lesen, aber es ist zweifelhaft, ob ein solches Wort existiert und „Anstoß" bedeuten kann. Während ich früher das מקדש für eine fehlerhafte Variante zu dem darunter stehenden מוֹקֵשׁ gehalten habe, glaube ich jetzt, letzteres Wort direkt dafür einsetzen zu müssen. Jes. sagt folgendes: Jahve wird Fallstrick und Stein des Anstoßens werden: dieses für Israel und Juda, jenes für Jerusalem (natürlich ist er für beide beides). Wir haben also im zweiten und dritten Distichon nur die Ausführung des ersten zu sehen, in chiastischer Verschlingung; zu streichen ist dann aber das לְ vor לְצוּר. So ist der scheinbare Schwall von Bildern erklärt. Sodann scheinen sich v. 15 und c. 28₁₃ gegenseitig von ein-

[16]Zusammenbinden (will ich) die Bezeugung, versiegeln die Weisung in meinen

ander bereichert zu haben; unser Vers hat wohl von der anderen Stelle den Satz mit dem Straucheln bezogen. Ich halte die Wendung: „viele unter ihnen" an unserem Ort für durchaus unpassend, denn Jes. treibt hier nicht Seelsorge unter den Einzelnen, sondern spricht vom Schicksal der beiden Staaten; Juda und Israel sind das Subjekt für die Verben fallen, zerschmettert werden usw.; v. 15a schwächt ab und ist zu streichen. Mit dem Wort vom Verschwörer Jahve stehen die Bilder vom Fallstrick und Stein des Anstoßens in schöner Verbindung: wie eine Verschwörung etwas Heimliches ist, so werden Schlinge und Stein nicht gesehen von dem, der plötzlich durch sie zu Schaden kommt. Jahve ist also eine heimliche Gefahr für die beiden Häuser von Israel geworden: „gegen die Frommen zeigst du dich fromm, gegen die Hinterlistigen hinterlistig", sagt mit ähnlicher Kühnheit Ps. 18$_{26}$f. Jahve ist, sagt Hosea c. 5$_{12}$, wie die Motte für Ephraim, wie der Wurmfraß für Juda. Man kann in der Religion nur zum Heil oder aber zum Verderben kommen; ein Mittleres, eine Neutralität ihr gegenüber, gibt es nicht. v. 15 wird im N. T. oft zitiert (Lk. 2$_{34}$. Mt. 21$_{44}$. Röm. 9$_{33}$. I. Petr. 2$_{8}$). — Paßt der Satz: viele werden straucheln, nicht zu diesem Zusammenhang, so steht er natürlich an sich nicht in Widerspruch zu der Meinung des Vaters vom Schear-Jaschub. Den Rest, der umkehrt, lehrt uns das folgende Stück kennen.

Achtes Stück c. 8$_{16}$–$_{18}$. Es sieht aus wie der Abschluß der Aufzeichnungen Jes.s aus der Zeit der syrischen Krise und zugleich als ein Gegenstück zu c. 6 als der Einleitung: das Volk ist dem Untergang geweiht, denn es hat sich unfähig erwiesen, das was es sah und hörte, zu verstehen, so wendet sich Jahve von ihm ab; aber es bleiben seine Weissagungen und sein Sitz auf dem Zion, und es gibt einige wenige, die auf ihn sehen. 16 צוֹר und חֲתוֹם werden meist als inkorrekt plene geschriebene Imperative angesehen und ein Befehl Jahves an Jes. oder gar eine Bitte Jes.s an Ahas angenommen. Möglich wäre zur Not jener Befehl; Jünger Jahves wären diejenigen, die sich durch den Propheten haben belehren lassen vgl. c. 50$_{4}$. Aber der Satz, dem kein „weiter sprach Jahve zu mir" vorhergeht, steht bei dieser Auffassung ganz isoliert da und erweckt allerlei Vermutungen, ob nicht vor ihm (Dillm.) oder hinter ihm (Cheyne) etwas in Verlust geraten sei, während man doch den Eindruck hat, daß sachlich ein guter Zusammenhang zwischen ihm und seiner Umgebung vorhanden sei. Das Ktib hält חָתוֹם (wie man nach ihm lesen muß) für den inf. abs.; צוֹר ist gleichfalls inf. abs. von צָרַר (für צָרוֹר vgl. Olsh. § 245i). Diese Auffassung paßt am besten zur Fortsetzung; v. 16 und 17 stehen in derselben Verbindung wie z. B. Jer. 7$_{9}$ und $_{10}$, und die infl. abs. erhalten ihr Subjekt aus den Verben von v. 17. Jetzt will ich, sagt Jes., meine Bemühungen, das Volk für den „Glauben" zu gewinnen, als vergeblich erkennend, für Sicherung der Weissagung sorgen, dann aber der Zukunft entgegenharren. Die „Bezeugung" ist nach dem Zusammenhang die Predigt von der Ohnmacht der Völker und dem Sieg von Jahves Ratschluß, der Inhalt des „Sehen- und Hörenlassens", das ihm c. 6 aufgetragen wurde, die „Weisung" ist die Aufforderung zur Ruhe und zum Glauben. Beide will er, nachdem er sie aufgeschrieben, zu einer Rolle zusammenwickeln und versiegeln wie ein Testament oder ein anderes juristisches Dokument. Das ist in der Hauptsache wohl bildlich gemeint: das Dokument ist die Zeugenschaft seiner Jünger, darum sagt er: in meinen Jüngern. בְּלִמֻדָי heißt schwerlich: durch meine Jünger; warum soll Jes. die Rolle nicht selbst zusammenbinden und mit eigenem Siegel versiegeln, wenn auch vor seinen Jüngern und für sie? Dillm. will: unter meinen Jüngern, aber würde das nicht durch בְּתוֹךְ ausgedrückt sein? Natürlich schließt die bildliche Fassung nicht aus, daß er den Jüngern auch seine Schrift übergeben hat, obwohl gewiß nicht versiegelt, denn in diesem Fall hätte er sie doch eher unparteiischen Dritten übergeben, „glaubwürdigen Zeugen" (c. 8$_{2}$). Aber Jes. hat überhaupt wohl dies Schriftchen nicht gleichzeitig mit den c. 7. 8 erzählten Begebenheiten zusammengestellt, sondern erst später, als er mehr Ruhe hatte, denn v. 16 klingt wie ein Abschiednehmen von der Arbeit unter dem Volke. Dagegen hat er von Anfang an seinen Jüngern Bezeugung und Weisung eingeprägt. Diese Jünger werden es auch gewesen sein, die diejenigen Schriften Jes.s, die wir

Jüngern. [17]Und ich will harren auf Jahve, der sein Antlitz verbirgt vor dem Hause Jakobs, und auf ihn hoffen. [18]Siehe, ich und die Kinder, die mir Jahve gegeben hat, sind zu Zeichen und Vorbedeutungen in Israel von Jahve der Heere her, der da wohnt auf dem Berge Zion.

* * *

noch besitzen, der Nachwelt gerettet haben, vielleicht auch die verwandten Schriften eines Amos, Hosea, Micha. Wir haben in c. 8 16 den ersten Keim jener Tätigkeit, die zuletzt zum Entstehen des Kanons führte. Der Unglaube hat diesen Anfang hervorgerufen, der Glaube ihn ermöglicht. Es ist schade, daß wir von jener Jüngerschaft nichts Näheres wissen. Prophetenschüler, d. h. Jünglinge, die zu Propheten herangebildet werden sollten, waren es nicht, weil es die nie gegeben hat; es läßt sich wohl die Mantik lernen, nicht aber die Prophetie. Vielleicht ist der Ausdruck erst von Jes. geschaffen worden. Schulen, in denen man lesen und schreiben lernte, muß es längst gegeben haben. Nun hat Jes. gleichsam eine Schule um sich errichtet, indem er denen, die sich ihm anschlossen, wie an Pythagoras oder Sokrates deren Freunde, die Zeichen der Zeit deutete und statt der „eingelernten Menschensatzung" den wahren Gottesdienst predigte. Es war keine Kirche, keine Kultusgemeinde, aber doch eine Gemeinschaft, die sich vor dem zukünftigen Zorn retten lassen wollte. Es ist merkwürdig, wie viel solcher Genossenschaften sich in jenen Jahrhunderten von China bis nach Griechenland gebildet haben. Als ob Ein Geist die Menschheit durchzöge, der körperliche Berührung der einzelnen Glieder des großen Körpers nicht nötig hat. 17 Hat Jes. als Prophet nichts mehr zu tun, so will er als Glaubender in Hoffnung auf Jahves Tun warten. Er darf hoffen, das Volk nicht mehr, Jahve verbirgt sich, sieht nicht mehr nach dem Hause Jakobs. Tiefer Schmerz klingt durch diese Worte, die milder sind als v. 14 f. Wie Mose nicht das Volk ausgerottet sehen kann, obwohl er selbst zum Volk werden sollte (Num. 14 11 ff.), so trauert Jes. um das verlorene Volk, für das später ein Paulus sich selber opfern möchte Röm. 9 2 f. Aber er hofft! Die Stimmung ist ähnlich der der ersten Christen, die auch die Welt, das eigene Volk, manche Angehörigen verloren geben, aber selber der Rettung und des künftigen Reiches sicher sind. 18 Kann Jes. nicht mehr wirken, so ist er doch (wie Hosea) eine Person gewordene Prophetie, die verkörperte Antezipation der Zukunft. Er kann seine Kinder nicht bei Namen rufen, ohne jene heraufzubeschwören und sich und andere an Ekstasen und prophetische Handlungen von entscheidender Bedeutung zu erinnern. Er und seine Kinder sind zu Vorbedeutungen gemacht von dem Bewohner des Zion. Dies Wort, mit dem das Schriftchen zu Ende geht, weist auf den Angelpunkt der Hoffnung hin. Das Volk geht, Jahve bleibt, Zion ist die Stätte des Gerichts, aber auch der Wiederaufrichtung. Früher hat Jes. auch von dem Untergang Zions gesprochen (c. 5 17. 32 9 ff.), die syrische Krisis, in der Zion durch Menschen bedroht wird, scheint die Wendung hervorgebracht zu haben: Jahve ist das Haupt Jerusalems, hinter den stillen Wassern Siloahs steht Jahve der Heere, der Weltkönig, hier wird er das neue Reich aufrichten c. 9 6. 2 2 ff. Eine spätere Generation von Jüngern Jes.s hat diese Hoffnung an den Zionstempel geknüpft und den Tempelkult zum Angelpunkt der Hoffnung gemacht (vgl. Jer. 7 4. 10); davon weiß natürlich der Verf. von c. 1 10 ff. nichts. Für ihn gehören der Wohnsitz Davids und der Wohnsitz Jahves zusammen, und sein Ideal ist die Gerechtigkeit, nicht das Opfer.

Neuntes Stück c. 8 19—23a. Es besteht wohl zum Teil aus jesaianischen Sätzen, kann aber als Ganzes nicht von Jes. herrühren. Ihm gehört v. 21 f. an, es ist ein nicht sehr gut erhaltenes Fragment aus den ältesten Reden, wie es scheint, und schildert die künftige Verwüstung und Hungersnot und die daraus entspringende Verzweiflung. Wie das Stück gerade hierher kommt, läßt sich nicht ersehen. v. 19. 20 enthalten jesaianische Ausdrücke, aber keine jes. Gedanken, v. 23a ist gewissermaßen eine exegetische Glosse. 19 Angeredet werden die Leser des Buches Jes. Hätte Jes. den Vers verfaßt, so müßten etwa Ahas und seine Ratgeber angeredet sein. Aber zu einer politischen Rede paßt nicht der belehrende, pädagogische Ton, der Ein-

[19]Und wenn sie zu euch sagen: fragt an bei den Totengeistern und den Zauberkundigen, den zirpenden und murmelnden — fragt nicht ein Volk bei seinem Gott an? für die Lebenden bei den Toten?! [20]Beim Gesetz und Zeugnis! fürwahr, so etwas sagt, wer kein Nachdenken hat!

---

gang: „gesetzt, man sagt euch", die rationale Begründung: „fragt ein Volk nicht seinen Gott?" und gar die demonstratio ad hominem: könnten die Toten den Lebenden Rat geben, weiß der Lebende über seine eigenen Angelegenheiten nicht besser Bescheid als ein Abgeschiedener? Die אבות vgl. c. 29₄ (19₃) sind Geister, mittelst derer die בַּעֲלֵי אוֹב, ihre Besitzer, Orakel geben (I. Sam. 28₈); nach c. 29₄ spricht der Geist aus der Erde heraus, nach I. Sam. 28 kann seine Besitzerin einen Toten aufsteigen lassen. Danach scheint der אוֹב die Fähigkeit zu haben, den Verstorbenen Stimme zu geben oder gar sie sichtbar werden, sich „materialisieren" zu lassen, seine Besitzer wären den Medien der heutigen Spiritisten, sowie besonders jenen afrikanischen Zauberern zu vergleichen, die durch ihren spiritus familiaris ihren Kunden Aufschluß über geheime Dinge geben, eine Operation, die man auf die „Zwiespaltung des Ichs" zurückführt (s. zu c. 21₆ff.). Die יִדְּעֹנִים, die „Wissenden", die Adepten (nicht: die Wahrsagegeister), sind in der Regel wohl nicht selbst Psychiker wie jene Medien, sondern Inhaber erlernter geheimer Wissenschaft und „okkulter" Technik. Die „zirpenden" sind die sprechenden Seelen der Abgeschiedenen (Virg. Aen. VI₄₉₂f.), die „murmelnden" die Zauberer, die Beschwörungen sprechen. Vor dem Nachsatz v. 19b ist hinzuzudenken: „so sage ich." Man soll vernünftiger Weise das legitime Orakel befragen, den Hohenpriester mit seinem Urim und Thummim oder einen Propheten, wenn es einen gibt. אֱלֹהִים bedeutet weder hier noch I. Sam. 28₁₃ die Manen; אֱלֹהָיו ist für Israel selbstverständlich Jahve, und hier wäre die Deutung des Wortes auf die Manen um so weniger angebracht, als man doch nicht etwa blos oder auch nur vorzugsweise die Toten der eigenen Familie befragt. Was noch folgt in v. 19 und 20 gehört möglicherweise einer zweiten Hand an, weil der Stil plötzlich hitzig und abrupt wird; durchaus notwendig ist allerdings diese Annahme nicht. Zunächst in v. 19b mit zorniger Aposiopese: „für die Lebenden bei den Toten" scil. fragt man an? (die LXX setzt ihr מָה יִדְרְשׁוּ wohl aus eigenen Mitteln hinzu) welche Narrheit! Die Fortsetzung hat schon manches Kopfzerbrechen und manchen sonderbaren Einfall hervorgerufen. Ich habe früher den Anfang von v. 20 übersetzt: zum Gesetz und Zeugnis! und das wohl oder übel für einen Ausruf der Reue gehalten, zu der diejenigen kommen sollen, die keine Morgenröte haben. Noch abenteuerlicher sind Oettli und Marti mit Text und Deutung umgegangen: „Zum Gesetz und Zeugnis! wenn nicht so sie sprechen, so hat man wahrlich kein Morgenrot." Zum Glück hat man noch immer das Morgenrot, obwohl jene Bösewichter vermutlich den ihnen vorgesagten Spruch nicht nachgesprochen haben. Die Schwierigkeiten stecken in dem לְ am Anfang und dem שַׁחַר am Schluß. Da mit dem אִם־לֹא die bekannte Beteuerungsformel eingeleitet wird, so halte ich jetzt den vorhergehenden Ausruf für die Einleitung dazu; das לְ ist gebraucht wie das arabische la und unser „bei (Gott)" in Beteuerungen (Paul Haupt hat diesen Gebrauch des לְ schon in anderen jüngeren Stellen des A. T. angenommen.) Der Schreiber schwört also „beim Gesetz usw.", ähnlich wie man im N. Test. z. B. beim Tempel, Opfer und dergl. schwört (Mt. 23₁₆ ff. vgl. Amos 8₁₄). Natürlich versteht er auch v. 16 schon die Thora als Gesetz und die Theuda (im Sinne von עֵדוּת vgl. Ps. 19₈) als Synonymum davon. כַּדָּבָר הַזֶּה ist verächtlich gesprochen: dergleichen Rede, so etwas. Für יֹאמְרוּ ist wegen des folgenden לוֹ der Sing. zu lesen. Die Morgenröte nimmt man als Bild für die Hoffnung oder das Glück, aber ist schon an sich ein poetisches Bild hier nicht recht dem Stil gemäß, so dient dies Bild zu nichts weniger als zur Veranschaulichung dessen, was etwa dahinter stecken sollte. Ich lese daher שְׂחָה für שחר: Nachdenken, besonders religiöses Nachdenken vgl. Hiob 12₈ 15₄, Ps. 119₉₇.₉₉. Also: wer euch empfiehlt, die Toten um Rat für die Lebenden anzugehen, der hat bei Gott noch nie, die Bibel in der Hand, über dergleichen ernsthaft nachgedacht. Das Wort שִׂיחַ, שִׂיחָה ist noch mehr als Chokma ein Ausdruck für das, was wir altest. Philosophie

[21]Und er geht durch es gedrückt und hungernd,
Und geschehen wird's, wenn er hungert, wird er sich wütend geberden,
Und verfluchen seinen König und seinen Gott,
Und wird sich nach oben wenden [22]und zur Erde blicken,
Und siehe, Drangsal und Finsternis, Umnachtung der Angst!
„Und in Dunkelheit ist er gejagt!" [23]Denn hat nicht Umnachtung, was Angst hat?

* * *

---

nennen können. Zwischen v. 19f. und dem jesaian. Fragment **21.22** läßt sich wohl eine oberflächliche Verbindung herstellen (solch unfrommen und gedankenlosen Leuten ist ein böses Ende beschieden), aber selbstverständlich ist bei Jes. etwas anderes voraufgegangen als solche Theologenpredigt, vorausgesetzt, was ja eigentlich nicht beweisbar ist, daß diese Verse von Jes. herrühren. Sie erinnern an einiges in c. 3₁–₁₂ oder 5₈ff., auch an Amos 8₁₁ff., müssen jedenfalls vorexilisch sein, da der König erwähnt wird. Subjekt von וְעָבַר kann ein Einzelner sein, aber auch das Volk; aus dem Suffix von בָּהּ geht hervor, daß vorher das Land genannt war, das nach dem Folgenden eine arge Verwüstung erlitten hatte. Man durchstreift es, vielleicht um Rettung bei einem Orakel zu suchen (Am. 8₁₂), gedrückt und bedrückt und hungernd, aber ohne Erfolg. Da schlägt die Bedrücktheit in wilden Zorn um. Man lästert den König, der helfen sollte und nicht kann (vgl. die ergreifende Geschichte II. Reg. 6₂₆ff.), und den Gott, der helfen kann, aber nicht will (daß es sich um einen Götzen handele, ist eine willkürliche Annahme), beides um so mehr Zeichen einer wahnsinnigen Verzweiflung, als diese Flüche todeswürdige, wenigstens in Nordisrael mit Steinigung bestrafte Verbrechen sind I. Reg. 21₁₀. Das Lästern der von Gott Heimgesuchten ist Apk. 16₁₁.₂₁ sehr passend unter die Bilder des jüngsten Gerichts aufgenommen. Mit בֵּאלֹהָיו sollte v. 21 schließen. Sich mit dem Blick „nach oben wenden" bedeutet weder Bekehrung noch Bitte um Hülfe, denn was sollte dann das Hinblicken zur Erde sein? Nach oben und nach unten v. 22 blicken heißt nur nach allen Seiten blicken. Sucht man bei Menschen Hülfe, so blickt man nach rechts und links (Ps. 142₅), da man aber vom Hunger leidet, so richtet man die Blicke auf die grausame Natur, die keinen Regen und darum keine Speise hergibt. Not und Finsternis sind in der Variante c. 5₃₀ umgestellt. Warum v. 22 מָעוֹף (ἅπ. λεγ.), v. 23 מוּעָף (ebenfalls nur hier) steht, ist unklar. Das letzte Sätzchen v. 22 ist möglicher Weise nur ein Zitat aus Jer. 23₁₂, ist wenigstens zu kurz für die Stichen, die wir hier haben, auch von etwas fragwürdiger Gestalt. Das pual מְנֻדָּח kommt sonst nicht vor, für das partic. sollte man das verb. fin. erwarten, also etwa וְנִדַּח (obwohl bisweilen das part. ohne הוּא und vorhergehendes הִנֵּה steht), für אֲפֵלָה, das zur Not acc. der Richtung sein kann, steht Jer. 23₁₂ besser בַּאֲפֵלָה. Die Rücksicht auf v. 23a hat einige Exegeten zu sonderbaren Erklärungen verführt, so Hitz: Dunkel, das verscheucht wird, Dillm. und Studer: aber Finsternis wird verscheucht, denn nicht hat Finsternis das Land, das Angst hat. Was würden diese Exegeten sagen, wenn man ihnen selber solche Sätze zuschriebe! Dillm. pflegt noch solche exegetischen Unfälle mit seinem „unentbehrlich" zu verherrlichen. 23a sagt scheinbar das Gegenteil vom Vorhergehenden, und das noch mit einem begründenden כִּי: siehe da Dunkelheit, denn nicht ist Dunkelheit. Das Sätzchen ist eine Glosse zu וְהִנֵּה צוּקָה ....; man muß es also entweder als eine Frage fassen: denn kann man nicht da von Dunkelheit reden (oder auch, wenn מוּעָף richig ist: ist nicht erschöpft ..), wo Drangsal ist? oder das לֹא in לָהּ verwandeln: denn das hat Dunkelheit (Erschöpfung), das Drangsal hat. Das Suff. von לָהּ entspricht dem von בָּהּ v. 21. Der Glossator will das מעף erklären, das er jedenfalls noch ohne mat. lect. vorgefunden hat.

Zehntes Stück c. 8₂₃b–9₆, eine messianische Weisagung von der Zeit, wo die Herrschaft Assurs gebrochen, der Krieg zu Ende gebracht, der künftige Herrscher auf Davids Thron geboren ist. Das Stück gehört ebenso wenig wie c. 8₂₁f. zu dem Büchlein c. 6₁–8₁₈; woher der Sammler beide Stücke genommen hat, läßt sich hier so wenig sagen, wie in vielen andern Fällen; er hat c. 9₁ff. aber mit aufgenommen, um die kleine Sammlung nicht ohne tröstlichen

^{23b}Um die frühere Zeit hat er Schmach gebracht nach dem Lande Sebulun und nach dem Lande Naphthali, aber die spätere Zeit bringt er Ehre nach der Meerstraße, nach jenseits des Jordans, nach dem Völkerkreis.

9 ^{1}Die da wandeln im Finstern, sehn ein großes Licht,
Die im Schattenland wohnen, Licht glänzt über ihnen.
^{2}Viel machst du den Jubel, machst groß die Freude,
Sie freuen sich vor dir wie mit der Freude in der Ernte,
So wie sie jubeln, wenn sie Beute teilen.
^{3}Denn sein lastendes Joch und das Kummet auf seiner Schulter,
Den Stecken seines Treibers zerbrichst du wie am Midianstage;

Schluß zu lesen. Durch c. 8$_{23}$b sucht ein Leser c. 9$_{1}$ff. mit dem Vorhergehenden zu verbinden, aber ohne Glück. Er deutet c. 9$_{1}$ irrig auf das Exil, in das Tiglat Pileser die nördlichen Distrikte Israels schickte (II. Reg. 15$_{29}$), und scheint c. 9$_{1-6}$ in dieselbe Zeit mit c. 7. 8 zu setzen. Der Vers erinnert stark an die von Deuterosacharja (Sach. 10$_{10}$) und Ob. 18ff. Mich. 7$_{14}$ ausgesprochenen Hoffnungen auf Wiederbesiedelung jener Distrikte durch die Diaspora, die Sprache weist auf sehr späte Abfassung. עֵת ist als masc. behandelt; הֵקֵל und הִכְבִּיד stehen absolut: Schande (קָלוֹן) und Ehre (כָּבוֹד) schaffen, letzteres so auch II. Chr. 25$_{19}$; das Subj. ist Gott, der nach bekannter später Manier nicht genannt wird. Die Meerstraße identifiziert Guthe (Zftsb. des Jes. 41) wohl richtig mit der via maris der Kreuzfahrer, die von Akko nach Damaskus führte. Der Völkerkreis, sonst nur „der Kreis" genannt (Jos. 20$_{7}$ 21$_{32}$ I. Reg. 9$_{11}$ II. Reg. 15$_{29}$), hat seinen Beinamen wohl erst seit den Exilierungen erhalten (vgl. I. Makk. 5$_{15}$). — **9, 1.** Der Prophet spricht hier als Dichter, ohne ein „so spricht Jahve", wie in allen Dichtungen, die die Zeit nach dem Gericht behandeln, nicht weil er hier nur subjektive Phantasien bieten will, sondern weil diese Schilderungen nicht zu seinem öffentlichen Beruf gehören und nur für ihn selber und die mit ihm verbundene kleine Schar der Hoffenden bestimmt sind. Der Sklavenvogt v. 3 kann nur Assur, der Soldat, der im Lande sein blutiges Handwerk treibt v. 4, nur das Heer Sanheribs sein, also fällt diese Weissagung in die letzte Zeit Jes.s und ist ein sehr merkwürdiges Seitenstück zu c. 1$_{2-17}$. Das alles gilt natürlich nur für den Fall, daß sie echt ist; wer sie dem Jes. abspricht, muß bis in die makkabäische Zeit hinabgehen; s. darüber zu v. 6. Die Weissagung spricht fast nur in Perfekten und läßt in rascher Folge ein Bild nach dem anderen vor uns aufsteigen, fertige, abgeschlossene Bilder, die nur mit wenigen Strichen hingeworfen werden. Die vier Strophen enthalten je zehn zweihebige Stichen, beschwingte Rhythmen, wie hervorgehend aus großem Jubel. In v. 1 scheint das erste Wort הָעָם nicht ursprünglich zu sein; es war wohl eine Glosse zu dem v. 3 plötzlich auftretenden Sing. des Suffixes. Im Dunkeln wandernd, wohnend, mit dem Unglück vertraut, als werde es nicht mehr weichen, sehen die Menschen plötzlich ein großes Licht (nachgeahmt, wie es scheint, in c. 60$_{1}$). צַלְמָוֶת zu lesen s. Olsh. § 106b. Das Schattenland spielt vielleicht auf die Unterwelt an, vgl. Hiob 10$_{21}$ 38$_{17}$. **2** bringt ein zweites Bild. Für לֹא will Qre לוֹ haben, das aber hinter dem Verbum stehen sollte, da es sonst zu stark betont wäre. Daher verdient die von Krochmal verbesserte Konjektur Seldwyns הַגִּילָה für לֹא הִגִּיוּ (aus älterem הַגִּילָא) den Vorzug, obgleich schon der Verfasser von c. 26$_{15}$ den jetzigen Text gelesen zu haben scheint. Der Jubel wird verglichen mit sprichwörtlichen anderen Freuden, der Erntefreude, vgl. Ps. 4$_{8}$ 126$_{6}$ Hos. 9$_{1}$, und der Freude beim Beuteteilen Ps. 119$_{162}$ Richt. 5$_{11}$. **3** Denn Jahve zerbricht sein, des Volkes, lastendes Joch. Der Dichter vergißt, daß er im Vorhergehenden im Plur. vom Volk gesprochen hat; es ist nicht nötig, die Suffixe in den Plur. zu setzen, vgl. zu c. 1$_{6}$. Zu סֵבְלוֹ s. Ges. § 93q. Für מַטֵּה l. mit Studer u. a. מֹטֵת, Jochhaken, dann Joch; das Volk wird mit einem Zugtier verglichen. Der Tag Midians ist offenbar wieder ein sprichwortähnlicher Ausdruck (vgl. 10$_{26}$ 28$_{21}$) für einen großen Sieg über eingefallene Feinde; natürlich bezieht sich der „Tag" nicht auf Midians „Herrschaft", die gar nicht existiert hat, sondern auf seine Niederlage, über die Jes. wohl noch andere Traditionen besaß, als wir jetzt in

[4]Und jeder Stiefel,	der dröhnend einherstiefelt,
Und [jeder] Mantel,	der gewälzt ist in Blut,
Wird werden zum Brande,	eine Speise des Feuers.
[5]Denn ein Kind ist uns geboren,	ein Sohn uns gegeben,
Und kommen wird Herrschaft	auf seine Schulter,
Und genannt wird sein Name	Wunderrat,
Heldengott,	Vater der Beute,
Fürst des Friedens,	. . . . .

Jdc. 6–8 finden. Jes. zitiert die Vergangenheit immer nur in sehr kurzer Weise; man kann das im historischen Interesse bedauern, nicht im ästhetischen. 4 Das כִּי im Anfang ist wohl aus vermeintlichem ך hervorgegangen, das in Wahrheit ein ן war. Vor שִׂמְלָה setze ich ein כָּל ein, des Parallelismus und des Rhythmus wegen. Die Assyrer werden alle erschlagen, wie c. 18₅f. weiter ausgeführt wird, alles was von ihnen übrig blieb, wird verbrannt (Dtn. 13₁₆f. Hes. 39₉); jenes tut Jahve, dieses das Volk. Dieser Vers spricht am deutlichsten für Abfassung des Gedichts in der Zeit Sanheribs. סְאוֹן muß zur Ausrüstung des Kriegers gehören und verbrennlich sein; nach dem Aramäischen erklärt man es als Schuh und סַאֲנָן als denom. davon. 5 Das כִּי entspricht dem von v. 3. Den zweiten und größten Anlaß zur Freude gibt die Geburt des Messias, die den Bestand der wiedergewonnenen Freiheit und Erhöhung der Wohlfahrt garantiert. Wann sie erfolgt, das darf man aus der Reihenfolge dieser Sätze nicht schließen, die nur Bild an Bild reihen; trotzdem darf man annehmen, daß sein Auftreten erst nach der Niederwerfung Assurs, an der er nicht beteiligt ist, gedacht wird, wenn er auch in derselben Glückszeit geboren wird. Auch diese Geburt gehört zu den Segnungen der wunderbaren Wendung und ist erst bei ihrem Eintritt möglich. In dem „uns geboren, uns gegeben" spricht sich in rührender Weise die Freude aus, die der greise Prophet im Vorgefühl des Augenblicks empfindet, wo das Wunderkind seinem Volk geschenkt wird; er hört schon die frohe Mär ausrufen unter den beglückten Teilnehmern der goldenen Zukunft. Aber rasch geht sein Blick über zu einem weiteren Bilde: das Kind wird Mann, wird Herrscher. Das וַתְּהִי im zweiten Distichon dieser Strophe ist zwar nicht unmöglich, aber doch etwas sonderbar; vielleicht liest man besser וְתִהְיֶה מִשְׂרָה. Dies Substantiv kommt nur hier und v. 6 vor; die Fürstenhoheit wird symbolisiert etwa durch den Fürstenmantel, der um seine Schulter gelegt wird. Zu עַל־שִׁכְמוֹ, wobei man wohl an den Gegensatz zu v. 3a denken soll, vgl. Gen. 9₂₃ Jes. 22₂₂. Die Aussprache misra geht auf die Wurzel שָׂרָה zurück (vgl. den Namen Seraja); daß die LXX bei ihrem ἀρχή an eine Form von שָׂרַר gedacht haben müsse, ist eine wunderliche Behauptung de Lag.s. וַיִּקְרָא ist als qal punktiert, aber das וַיִּקָּרֵא (einfaches fut., niph.) der LXX ist natürlicher. Es handelt sich in v. 5b nicht um den Eigennamen, der ja gleichgültig ist; denn in diesem Fall würde nur ein Name genannt sein und die Benennung sich wohl auch gleich an die Geburt anschließen, obwohl es auch vorkommt, daß ein König beim Regierungsantritt einen anderen Namen annimmt (Jojakim, Zedekia). Es werden vielmehr die Ehrennamen aufgezählt, die der Messias im Lauf seiner Regierung erwirbt. Welche Namen sind es? Luzzato macht einen Satz daraus: Wunderbares beschließt Gott, der Starke, der Ewig-Vater, der Friedefürst; aber abgesehen von der Wunderlichkeit eines solchen Namens muß man am partic. יוֹעֵץ Anstoß nehmen, da dann die עֵצָה Gottes längst ausgeführt ist, wenn der Name gegeben wird. Die LXX hat statt der ersten vier Wörter gelesen oder geraten מַלְאַךְ עֵצָה גְּדוֹלָה, Ausrichter des großen Ratschlusses, was besser ist als Luzzatos Vorschlag, aber dann zu einer wunderlichen Behandlung der Fortsetzung führt; immerhin ist interessant, daß der Messias hier den Titel mal'ak bekommt, der Mal. 2₇ dem Priester beigelegt wird und an anderen Orten den Propheten; man hat später oft den König, Priester und Propheten im Messias vereinigt gedacht. Die Fortsetzung lautet in der LXX: ..... אָבִי עַד שָׂרִים שָׁלוֹם (= אָבִיא), ich werde bringen zu den Fürsten Frieden und Gesundheit ihm (im Cod. Al. sind noch allerlei weitere Ratereien hineinkorrigiert); ihr καὶ ὑγίειαν αὐτῷ entspricht dem לָם des hebr. Textes am Anfang von v. 6 (s. u.). Der hebr. Text ist im

[6]Und groß wird sein die Herrschaft	und des Friedens kein Ende
Auf dem Throne Davids	und für sein Königtum,
Indem er es feststellt	und es stützt
Mit Recht und Gerechtigkeit	von nun an bis in Ewigkeit:
Der Eifer Jahves	wird das vollbringen.

* * *

allgemeinen unstreitig besser, obgleich auch er seine Schwierigkeiten hat; übrigens schien es uns zu c. 3₈, daß sich in der LXX dorthin einige Ausdrücke des hebr. Textes von 9₅ verirrt haben, so gleich der erste Name יוֹעֵץ פֶּלֶא. Daß diese beiden Wörter Einen Namen bilden sollen, zeigt die Analogie der folgenden Namen. Es fragt sich nur, ob man פֶּלֶא oder פֶּ aussprechen muß, den stat. abs. (als acc.) oder den stat. constr.; im ersteren Fall wäre der acc. des Nachdrucks wegen vor das part. gestellt wie c. 22₂, und der Sinn wäre: Wunderbares beschließend, wunderbaren Rat wissend, im zweiten Fall wäre der Sinn: ein Wunder von einem Berater (des Königs, vgl. 3₃). Man liest also wohl besser פֶּלֶא als acc.; der Messias hat die Eigenschaft, zu der ihm der Geist des Rates verhilft c. 11₂, große Beschlüsse zu fassen, die er ausführen kann als der אֵל גִּבּוֹר (גִּבּוֹר ist Appos. wie Jer. 32₁₈). Auch c. 11₂ ist גְּבוּרָה mit עֵצָה verbunden. Jes. bedient sich mit אֵל eines volkstümlich hyperbolischen Ausdrucks, der in der alten Zeit ganz unverfänglich (Gen. 33₁₀ II. Sam. 14₁₇. ₂₀), selbst in späterer Zeit noch auf Menschen angewandt werden kann, s. Sach. 12₈: das Haus Davids wird wie ein Gott vor ihnen her sein. Wie ein starker El etwa zu denken ist, wie weit seine Kraft reicht, das zeigt ja die Erzählung von dem El von Pniel Gen. 32₂₅ ff. und seinem mißlungenen Angriff auf Jakob, der freilich auch übermenschlich stark ist. Ob c. 10₂₁ el gibbor den Messias oder Gott meint, ist nicht sicher, das erstere aber wahrscheinlicher, da jene Stelle aus jesaianischen Zitaten besteht. Der dritte Name ist אֲבִי־עַד, Vater der Beute. Die Deutung: Vater von Ewigkeit, auf ewig, lag nahe zu einer Zeit, wo man den Messias als den Sohn Gottes der christlichen Theologie auffaßte und mit metaphysischen Eigenschaften ausstattete. Aber daß das kommende Königskind ewig regieren wird, daran hat der Verfasser schwerlich gedacht. Außerdem legt diese Deutung in das Wort Vater den Sinn „väterlich gesinnt", den es an anderen Stellen nur durch den Zusammenhang (Hiob. 29₁₆ Ps. 68₆) oder durch ein falsches Verständnis (Jes. 22₂₁) gewinnt; Vater wäre in unserem Zusammenhang weniger als König; ein Beamter oder das Haupt eines Geschlechts oder einer religiösen Genossenschaft oder eine verehrte Persönlichkeit (II. Reg. 13₁₄) kann Vater genannt werden, nicht der Davidide. Der el gibbor wird im Kriege immer Beute machen, vgl. c. 49₂₅ II. Sam. 1₂₄. Dillm. wendet ein, daß Jes. den Messias nicht als kriegführenden Fürsten beschreibt, warum nennt er ihn denn el gibbor? Marti behauptet, daß im Hebräischen, abweichend vom sonstigen semitischen Gebrauch, אָב niemals den Besitzer bedeute und stützt diese Behauptung auf eine summarische Deutung von Eigennamen mit אָב, die mehr als zweifelhaft ist; אָב bedeutet: Hervorbringer, vgl. Hiob 38₂₈, dann erst Inhaber z. B. Hiob 17₁₄. Der vierte Name: Fürst des Friedens, der Wohlfahrt, bedarf keiner Erklärung. Hinter ihm hat die LXX noch: „und Gesundheit ihm" und der MT das לָם am Anfang von v. 6; es scheint darin ein fünfter Name zu stecken, den man nicht mehr herausbringt. 6 Das nach Abstreifung von לָם übrig bleibende רבה wird man wohl zu וְרַבָּה vervollständigen müssen. Zu „dem Frieden kein Ende" vgl. c. 2₇. Den beiden Substantiven im ersten Distichon dieser Strophe, Herrschaft und Friede, entsprechen im zweiten der Thron und das Reich; auf Davids Thron sitzt ein dem David gleichender Fürst, über seiner Herrschaft waltet der Friede. Beides, Fürstenhoheit und Volkswohlfahrt, ist Folge jener Eigenschaften und Taten des gottgegebenen Königs, von denen die Ehrennamen reden, insbesondere aber, wie die folgenden Distycha sagen, der gerechten Regierung, die jetzt die Anforderungen der Religion (c. 5₇ 1₁₇) erfüllt, und zwar in alle Ewigkeit erfüllt. Die beiden Verben mit ל sind anzusehen wie das lat. Gerundium im Abl. לְהָכִין heißt: aufrecht, fest hinstellen, vgl. das נָכוֹן c. 2₂. Sachlich ist zu vergleichen Prv. 20₂₈: durch Milde

⁷Ein Wort sendet der Herr in Jakob,
Und nieder wird's fallen in Israel;

---

stützt der König seinen Thron. Daß Jes. im Grunde ein freundliches Verhältnis zum Davididenhause unterhält, obgleich es ihm in der Gegenwart oft Verdruß macht, ist überall zu spüren; er hofft, dies Geschlecht (nicht die Einzelperson, von der v. 5 spricht) werde für immer in Herrlichkeit herrschen, wenn nur erst Recht und Gerechtigkeit die festen Pfeiler des Reichs geworden sind. Dafür wird vor allen Dingen Jahve selber sorgen, sein „Eifer" wird dies tun. Er brennt darauf, das Reich, das bei Jes. noch das Reich Davids, nicht das „Reich Gottes" ist, nach seiner rechten Vollkommenheit erstehen zu lassen. Des Propheten Ungeduld ist nicht größer, als Jahves Leidenschaft für die Sache des Reiches Israels, die zugleich Sache der Religion ist. קִנְאָה ist Leidenschaft, deren Inhalt sehr verschieden sein kann; Cnt. 8₆ ist es z. B. Liebesleidenschaft. Zwar sagt Hosea (c. 11₉): Jahve sei kein Mensch, sondern Gott und heilig und gebe darum seiner Hitze nicht nach, aber zum Glück ist der Gott der Propheten, auch des Hosea, keineswegs frei von den leidenschaftlichsten Affekten, weil er ein lebendiges Wesen ist, einen Willen und ein Herz hat. Die neutestamentliche „Geduld" ist auch nur der mühsam ertragene Zügel einer ungeduldigen Hoffnung auf das Kommen des Reiches. Grade diese Ungeduld, die Sehnsucht nach Gott, der Glaube an seinen Eifer erhebt die biblischen Religionen über alle anderen. Nicht übersehen darf man aber bei alledem, daß Jes.s Gedanken immer auf dem ethnischen Standpunkt verbleiben; nur um Volk und Reich bewegen sie sich, was der innere Mensch, die unsterbliche Seele erlebt, darum kümmert sich das achte Jahrh. noch nicht. Die Guten erleben die große Zeit, die Schlechten werden vernichtet; eine Bekehrung in unserem Sinne liegt nicht in Jes.s Stichwort: der Rest kehrt um. Das צְבָאוֹת im letzten Satz ist oben weggelassen, obwohl es auch in der Wiederholung dieser Stelle in c. 37₃₂ steht; es fehlt aber in der Parallele II. Reg. 19₃₁, und das Versmaß kann es nicht brauchen. Jenes Wort ist an zahlreichen Stellen erst von den Abschreibern eingesetzt. — Obwohl kein Mensch beweisen kann, daß nur dem Jes. dies Gedicht zugeschrieben werden dürfe, so haben sich doch auch die Gegner der Echtheit ihre Beweisführung zu leicht gemacht. Wenn סְאוֹן ein Fremdwort sein sollte, was beweist denn das? Wie kann man verlangen, daß Jeremia, Hesekiel, Deuterojesaia das Gedicht benutzen müssen, wenn es als echt gelten soll (vgl. übrigens c. 55₃. ₄). Daß die Familie Davids hier „keine regierenden Glieder" habe, davon steht nicht einmal eine Andeutung im Text. Besonders unglücklich ist der Einwand, daß Jes. seine Hoffnung auf eine religiöse Gemeinschaft ohne politische Organisation gesetzt, daß der hier erwartete Messias als politische Größe für die Religion keine direkte Bedeutung habe: so hätte Jes. nur denken können, wenn er ein nachexilischer Schriftgelehrter mit der in einigen Schriftstücken vorkommenden Antipathie gegen das Königtum gewesen wäre oder gar ein christlicher Dogmatiker, der von der Welt nichts wissen will. Sogar Hosea verheißt nicht, sondern droht die Aufhebung des Königtums an, und das nicht für immer, sondern nur auf längere Zeit (c. 3₄)! Sie ist für ihn Unglück und Strafe und war das selbstverständlich für jeden vorexilischen Schriftsteller; für sie alle ist „Recht und Gerechtigkeit" keineswegs blos eine politische, sondern eine religiöse Forderung und das äußere Wohl des Volkes die Vorbedingung und zugleich die Folge gesunder religiöser Zustände.

Die fünfte kleine Sammlung c. 9₇—11₁₆, ebenso disponiert wie die zweite und vierte und gesammelt in einer Zeit, wo man auf kriegerische Erfolge der Juden gegenüber den Nachbarvölkern rechnete (c. 11₁₁ ff.), also wahrscheinlich in der Zeit der Hasmonäer, Ende des 2. Jahrh.s. Vgl. die Einl. § 10. 12.

Erstes Stück c. 9₇—10₄. Daß dazu noch c. 5₂₅—₃₀ gehört, und zwar als Schluß, und daß es in die Zeit vor der syrisch-ephraimitischen Invasion fällt, ist schon zu c. 5₂₅ ff. bemerkt. In Strophen zu je sieben Distichen, deren letztes der Kehrvers ist, abgefaßt, weissagt es eine Reihenfolge von sich steigernden Zornesschlägen Jahves, die zunächst Israel treffen, aber auch Juda nicht verschonen werden. Nach mehreren Exegeten würde allerdings das Stück

[8]Und spüren wird es das ganze Volk,
Ephraim und der Bewohner Samarias;
[Denn sie sagen] mit Hoffart
Und mit großem Herzen also:
[9]„Lehmsteine fielen, doch Quadern bauen wir,
Sykomoren sind umgehauen, doch Zedern setzen wir an die Stelle."
[10]Und erheben wird Jahve seinen Dränger*) wider es *) Rezin
Und seine Feinde stachelt er auf:

---

der Hauptsache nach auf die Vergangenheit zielen und Jes. eine Art Schulaufsatz liefern, vielleicht weil er grade nichts Besseres zu tun hatte und sich auf wirkliche prophetische Reden üben wollte. Der Aufsatz oder die Ballade wäre ziemlich mißlungen, weil die angeblichen Rückblicke nichts weniger als historischen Sinn verraten. Der Grund dieser wunderbaren Auffassung liegt in den Perfekten, die ebendieselben Exegeten in c. 9₁–₆ oder c. 14₄ff. getrost im futurischen Sinn verstehen. 7 Ein Wort „hat der Herr gesandt" (zum Metrum würde besser שָׁלַח passen, mit Weglassung von אֲדֹנָי), nämlich in dem Augenblick, als es zum Propheten kam. Jakob, Israel ist, wie die Fortsetzung zeigt, in erster Linie Ephraim. Ob Jes. das Wort selbst nach Nordisrael getragen hat oder es in diesem Schriftstück dorthin senden will oder ob er vielmehr meint, daß das ihm geoffenbarte Wort wie eine objektive Kraft unmittelbar wirkt und die im Folgenden beschriebenen Plagen gleichsam hervorbringt wie in der Apk. die Öffnung des Buches, das kann man leider aus diesen wenigen Worten nicht ersehen; das Letztere scheint mir die einfachste Annahme; auch bei Deuterosacharja (Sach. c. 9₁) finden wir dieselbe Auffassung. Das einmal ausgesprochene Wort entfesselt bis dahin latente Kräfte, ist selbst eine δύναμις Röm. 1₁₆; es kann in Israel „niederfallen" v. 7b wie ein Blitz oder wie jener Stern Apk. 8₁₀f. 9₁ und selbständig wirksam sein wie ein Engel vgl. Jes. 55₁₀f. Ps. 147₁₅. Bekannt ist, wie oft und in wie verschiedener Weise später das Wort „hypostasiert" wird, ähnlich wie die göttliche Weisheit in Prv. 8; im „christlichen Adamsbuch" tritt es wie ein Engelwesen auf (vgl. noch Ps. 43₃). Die LXX macht דָּבָר daraus, und de Lag. denkt an ein „Natureräugnis". 8 Israel wird es an den Folgen spüren vgl. Hos. 9₇. Nach den Exegeten, die unsere Rede in eine Ballade verwandeln, vergißt Jes. das ganze 9. Kap. hindurch, von diesen Folgen zu sprechen, sodaß für sie das Wort in ganz anderem Sinne zu Boden gefallen ist. V. 8b ist verstümmelt; schon das Metrum zeigt das, denn wir haben zu viel für einen, zu wenig für zwei Stichen; noch deutlicher zeigt es der Sinn. לֵאמֹר müßte ja jetzt das וְיֵדְעוּ explizieren, was unsinnig ist; es fehlt offenbar ein verb. dicendi, etwa ein כִּי יאמרון, wo das Verb dem שָׁמְרוֹן so ähnlich sähe, daß diese Ähnlichkeit an dem Ausfall schuldig wäre. Dadurch wird auch das בְּגַאֲוָה besser eingeführt, das natürlich nicht mit לֵאמֹר konstruiert werden kann, wie man gemeint hat. Bickell (Carm. V. T.) ergänzt etwas zu schwerfällig und zu sehr im Psalmenstil, aber sachlich richtig אֲשֶׁר הִתְהַלְּלוּ. Zu dem großen Herzen, d. h. großem Mute vgl. Jdc. 5₁₅. 9 Jes. zitiert ein Liedchen, das damals in Israel gesungen wurde. Man hat Verluste erlitten, aber geringfügige, und denkt sie glänzend zu ersetzen, wie ein schlechtes, aus Luftziegeln und gemeinem Holz gebautes und eingefallenes oder zerstörtes Haus durch einen festen und stolzen Bau aus Quadersteinen und Zedernholz. Dieser Vers beweist so deutlich wie nur möglich, daß die v. 10–20 angeblich erzählten furchtbaren Unglücksfälle noch nicht erlitten sind, daß Israel noch nicht „mit vollem Munde" gefressen, Kopf und Schwanz noch nicht ausgerottet, der Bürgerkrieg aller gegen alle noch nicht entbrannt ist. Wir haben hier offenbar die Situation, die Hosea c. 7₈f. schildert. Wenn 10 sich unmittelbar an das fut. וְיֵדְעוּ v. 8 anschlösse, so könnte das impf. cons. hier vielleicht beibehalten werden, aber bei der großen Entfernung empfiehlt es sich, mit Bickell וַיַּשְׂגֵּב zu sprechen. Für צָרֵי רְצִין hat die LXX צָר הַר צִין, was natürlich nicht angeht, aber man darf vielleicht צָרַת רְצִין (oder צָרָיו) daraus machen; Israels Widersacher, den Jahve stark macht, ist Aram (und Philistäa) v. 11, רְצִין ist eine (richtige) Glosse, denn auch in v. 10b werden die Feinde noch nicht genannt, sondern erst v. 11 und dort nicht mit den Namen der Fürsten, sondern den

[11]Syrien von vorne und die Philister von hinten,
Daß sie Israel fressen mit vollem Munde.
Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,
Und noch ist seine Hand ausgestreckt.
[12]Doch das Volk wendet sich nicht zu dem, der es schlägt,
Und Jahve der Heere suchen sie nicht.
[13]So wird er*) ausrotten Kopf und Schwanz, *) Jahve, von Israel
Palmzweig und Binse an Einem Tage.

[14]Der Älteste und Günstling, das ist der Kopf,
Und der Prophet, der Lüge lehrt, das ist der Schwanz.
[15]Und es wurden die Leiter dieses Volkes Irreführer
Und seine Geleiteten Verschlungene.

Volksnamen. Auch das Metrum spricht für die Änderung, die uns des Zwangs enthebt, in צָרֵי רְצִין das zweite Wort für einen gen. poss. zu nehmen. **11** wäre in seiner ersten Hälfte überflüssig, wenn Rezin schon genannt wäre. Dem Sing. צָרָה entspricht Aram, dem Plur. אוֹיְבָיו die Philister. Aram ist der Hauptfeind; nach dem Tode seines Besiegers (II. Reg. 14₂₈ ist unklar) Jerobeam II. hatte es sich so weit gekräftigt, daß es wieder als der alte Erbfeind auftreten konnte. Unser Gedicht fällt augenscheinlich noch vor die c. 7 (II. Reg. 15₃₇ 16₅) berichtete Verbindung Rezins und Pekahs. Wie weit sich diese Drohung hinsichtlich der Philister verwirklicht hat, wissen wir nicht, Rezin scheint aber Israel zu jenem Bündnis ähnlich gezwungen zu haben, wie er nach c. 7 Juda dazu zwingen wollte. Zu v. 11b f. zu c. 5₂₅. Die Syrerfehde wird nicht das Schlimmste sein, nur der Anfang. **12** Das Volk treibt der Verstockung entgegen, wie Jes. seit seiner Berufung weiß und bereits Amos wußte. Dillm. sagt: „daß die Perfekte nicht weissagend gemeint sein können, dürfte ohne Weiteres einleuchten." Warum leuchtete es ihm denn v. 1 ff. nicht ein? Daß die Israeliten durch eine Bedrängung seitens Syriens und Philistäas nicht zu einer religiösen und sittlichen Umkehr kommen würden, konnte Jes. sogar ohne Vision und Amos vorhersehen, da er die Menschen kannte. Für עַד־הַמַּכֵּהוּ wird man mit de Lag. עָרֹה מַכֵּהוּ (für עָרֵי) „dem Jes. aufbürden" (Dillm.) und so die Fälle, wo ein Wort wider die Regel doppelt determiniert sein soll, um einen vermindern dürfen; Dillm. fügt wieder ein „unerläßlich" hinzu. Der junge Prophet ist hier wohl durch Am. 4₆ ff. beeinflußt. In **13** ist das impf. cons. möglich, aber וַיִּכְרֹת (nach der in den Psalmen beliebten kürzeren Imperfektform) natürlicher. „Jahve" und „von Israel" sind richtige, aber unnötige, das Metrum überladende, im Text unschön wirkende Einsätze. Kopf und Schwanz usw. sind sprüchwörtliche Redensarten für hoch und niedrig. Auf Einen Schlag wird Jahve den Pekah mit seinem geringsten Parteigänger ausrotten. Pekah ist später durch Meuchelmord gefallen, indessen erst nach dem Kriege mit Juda und nach der für die letzte Drohung aufbehaltenen Invasion Assurs (II. Reg. 14₃₀); Jes. hat sich später mit Recht darum nicht gekümmert, daß das Nacheinander der Begebenheiten in seiner Weissagung v. 10–20 und in der wirklichen Geschichte sich nicht genau mit einander decken. Die Nichtübereinstimmung beweist aber wieder, daß wir hier Weissagung haben und keine Ballade. **14. 15** scheint ein Einsatz von der Hand des Sammlers zu sein, dazu bestimmt, vier unleserlich gewordene Stichen durch zusammengesuchtes jesaianisches Material notdürftig zu ersetzen. Sieht man blos die Ausdrücke in v. 14 „das ist der Kopf", „das ist der Schwanz" für Glossen an, die das Bild von Kopf und Schwanz falsch erklären, da der Prophet mit zum Kopf gehört, so werden die Stichen zu kurz; dazu ist der Inhalt aus c. 3₂. ₃ geborgt. מוֹרֶה ist ursprünglich Bezeichnung des Orakel durch Zeichen gebenden Gottes vgl. Gen. 12₆ Jdc. 7₁, dann auch des die Zeichen deutenden Priesters II. Chr. 15₃, endlich ein allgemeiner Ausdruck für Religionslehrer. V. 15 ist ebenso verdächtig, denn erstens ist er aus c. 3₁₂ entlehnt, und zweitens paßt er nicht zur Begründung von v. 16; wenn das Volk durch seine Führer unglücklich gemacht wird, so ist das kein Grund für Jahve, sich der Waisen und Witwen nicht

[16]Darum seiner Jünglinge schont er*) nicht *) der Herr
Und seiner Waisen und Witwen erbarmt er sich nicht;
Denn jeder ist gottlos und böse handelnd,
Und jeder Mund redet Torheit.
Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,
Und noch ist seine Hand ausgestreckt.
[17]Denn es brennt wie Feuer das Unrecht,
Dorn und Distel frißt es,
Und zündet an die Dickichte des Waldes,
Daß sie aufwallen als Rauchsäule.
[18]Durch den Grimm Jahves taumelt das Land,
Und das Volk wird wie Menschenfresser,
[19]Und man haut ein zur Rechten voll Hungers
Und frißt zur Linken unersättlich,
[18c]Keiner verschont seinen Bruder,
[19c]Jeder frißt das Fleisch seines Nächsten:

---

zu erbarmen. Wovon die ausgefallenen vier Stichen redeten, können wir nicht mehr wissen. 16 Die unpassende Litotes יְשַׂמַּח ersetzt de Lag. glücklich durch יְפַסַּח (geschrieben war יפשח) vgl. c. 31₅. אֲדֹנָי ist nötig geworden durch den fremden Einsatz, muß aber des Metrums wegen wieder gestrichen werden. Die ungewöhnlich harte Drohung, daß Jahve sich nicht einmal der Waisen und Witwen, deren Schützer er doch sonst ist, erbarmen will, sticht seltsam ab gegen die c. 1₁₇ in einer Zeit, wo die hier geweisagten Nöte über das Land gekommen waren, erhobene Forderung Jahves, für jene Schwachen zu sorgen: man spürt den Unterschied zwischen dem Feuer des jugendlichen und der Besonnenheit des gereiften Mannes, liegen doch drei Dutzend Jahre zwischen beiden Reden. מְרָע ist schwerlich = מִן רָע, eher Pausalform für מֵרַע (Olsh. S. 392). חָנֵף, auch c. 10₆ (und in den unjesaian. Stellen c. 32₆. 33₁₄), ist profan, dann unreligiös vgl. Hiob 8₁₃ (Ps. 35₁₆ ist wohl חֹנֵף zu lesen); „Torheit reden" heißt gotteslästerliche Reden führen Hiob 2₁₀ (Ps. 14₁). Den ernsten jungen Propheten empört der Leichtsinn und die Frivolität der israelitischen Gesellschaft. 17–20, die dritte Strophe, weissagt innere Kämpfe in Israel von der Art, wie man sie bei der Ausrottung früherer Dynastien mehrfach erlebt hatte, verbunden mit einem Kriege gegen Juda, den Pekah wirklich, als Vasall Rezins, geführt hat. Das כִּי motiviert wieder den vorhergehenden Kehrvers. Die ersten vier Stichen erinnern mit ihrem Schwelgen in Bildern an die andere Jugendrede c. 2₁₁–₁₇. Die Gottlosigkeit frißt zerstörend um sich, wie ein Feuer, das in der Steppe entstanden, zuletzt auch den Wald ergreift, vgl. ähnliche Vergleichungen des Unrechts und seiner Folgen mit dem Feuer in Hiob 31₁₂ Dtn. 32₂₂. יִתְאַבְּכוּ, ἅπ. λεγ., vielleicht von Jes. erst gebildet, um an סְבָכִי anzuklingen: Der Wald wälzt sich (aufwärts) im Aufsteigen des Rauches. תִּצַּת ist qal von יָצַת. 18 Der Text hat hier und v. 19 mehrere Schäden. נעתם ist ein Wort, dessen Bedeutung absolut unbekannt ist, dazu sollte es fem. sein. Vor אֶרֶץ sollte man den Artikel haben vgl. das folgende הָעָם. Ferner kann das Sätzchen: Das Volk wird eine Speise des Feuers, kaum als gute Einleitung zu der Schilderung der rasenden Selbstzerfleischung gelten; v. 19 wird das Volk viel mehr als fressend, denn als gefressen dargestellt. Hier lese ich כְּמוֹ אֹכְלֵי אִישׁ für כְּמַאֲכֹלֶת אֵשׁ, das aus v. 4 stammen dürfte. Auch Hos. 7₇ heißt es, daß das Volk seine Regenten fresse. Zu einem solchen Satz würde die Übersetzung von נעתם in Pesch. und Vulg.: conturbata est terra, besser passen als die Raterei der LXX: ist verbrannt; man schreibt daher am besten נָעָה הָאָרֶץ (altertümlich für נָעָה von נוּעַ) vgl. c. 29₉. Jahves Zorn hat ein Taumeln, eine Raserei hervorgerufen, in der sie wie Kannibalen über einander herfallen. Daß nun v. 18c mit seinem ersten Wort häßlich mit dem letzten Wort von v. 18b zusammenstößt, kann für uns nur ein Grund mehr sein, v. 18c von seiner jetzigen Stelle wegzunehmen und vor v. 19c zu setzen, zu dem er ja augenscheinlich die Parallele sein soll; v. 18c war vom Abschreiber überschlagen und am Rande nachgetragen

[20]Manasse den Ephraim und Ephraim den Manasse,
Zusammen sie wider Juda.
Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,
Und noch ist seine Hand ausgestreckt.
10 [1]Ha ihr, die Unheilssatzungen aufsetzen
Und Plackerei schreiben und immer schreiben,
[2]Um wegzudrängen vom Gericht die Niedrigen
Und das Recht der Elenden zu rauben,
Damit Witwen ihre Beute seien
Und sie die Waisen ausplündern:

---

worden, von wo er am falschen Platz wieder eingefügt wurde. 19ab Zu גָּזַר vergleicht Hitz. das arabische גרז und de Lag. schreibt danach יִגְרֹז, was wohl nicht nötig ist. 18 c. 19b Setzen wir diese Stichen bei einander, so wird die unmittelbare Aufeinanderfolge zweier יֹאכַל vermieden. Für וְרֹעַ lies וְרֵעַ (nach der ursprünglichen LXX und Trg.), denn wenn auch der Bürgerkrieg ein Wahnsinn ist, so sind die Israeliten doch nicht samt und sonders im eigentlichen Sinn wahnsinnig, außerdem zeigt ja auch die Fortsetzung, daß jeder den andern frißt, nicht sich selber. Den „Arm" aber in übertragenem Sinn von den natürlichen Bundesgenossen verstehen, hieße dem Jes. eine affektierte Sprache zuschreiben. 20 Ein Krieg zwischen den beiden Stämmen Ephraim und Manasse ist uns unbekannt. Dillm. tröstet sich mit II. Reg. 15$_{37}$, wo doch durchaus nichts von dergleichen „angedeutet" ist. Dazu fehlt bei dem Krieg gegen Juda der Hauptangreifer, Syrien, kein Wunder in einer Prophezeiung, unbegreiflich in einem geschichtlichen Rückblick. Die vierte Strophe, c. 10$_{1-4}$, bringt zunächst wieder eine Schilderung der bösen Zustände, diesmal auf dem Gebiet der Verwaltung und Rechtspflege. In seiner späteren Zeit würde Jes. dies an die Spitze gestellt haben, vor die v. 16 gemachten Vorwürfe. Daß Jes. sich hier gegen Juda wende, weil auch c. 5$_8$ das הוֹי vorkomme und weil auch den Judäern Rechtsbruch vorgeworfen werde, das ist eine Beweisführung, der gewiß nichts unmöglich ist. Man kann zugeben, daß nach c. 9$_{17}$ff. die ersten beiden Verse von c. 10 etwas fremdartig klingen, daß sie recht gut auch aus einer Rede gegen Juda herrühren können, aber wenn man hierauf viel Gewicht legen will, so muß man annehmen, daß entweder c. 10$_{1. 2}$ ein Einsatz aus einer anderen Rede sind, um den verloren gegangenen Anfang der Strophe zu ersetzen, oder daß vor c. 10$_1$ eine Strophe ausgefallen ist, die den Übergang zu dem direkten Angriff auf die Übeltäter vermittelte. Indessen scheint mir beides unnötig zu sein, Israel stand dem judäischen Propheten nahe genug, daß er sich so unmittelbar in der zweiten Person an die Machthaber wenden konnte, und die hier erhobenen Klagen werden ebenso von Amos und Hosea gegen Nordisrael erhoben. Der neue Ansatz, den der Stil allerdings macht, erklärt sich außerdem wohl aus dem Bedürfnis des Propheten, bei seinem Vordringen in die fernere und immer fernere Zukunft ab und an wieder festen Fuß in der Gegenwart zu fassen und die stärkeren Drohungen auch stärker zu motivieren. Das Regiment, sagt er, wird zum Nachteil der niedrigen Volksstände geführt. Die Verordnungen dienen dazu, dem gemeinen Volk immer wieder neue Lasten aufzuladen und ihm den Rechtsgang zu erschweren. Dem Jes. ist offenbar schon das viele Schreiben (das frequent. כְּתֹב nur hier) zuwider; er will eine Verwaltung und ein Recht, die sich möglichst an die alten einfachen Rechtsbräuche halten und dem des Lesens unkundigen Tagelöhner und der armen Witwe ebenso verständlich sind wie den Richtern und Regenten. Die חֻקְקִים (aufgelöste Form mit i, die vielleicht spöttisch klang vgl. Jdc. 5$_{15}$) sind wohl zunächst kurze, auf öffentlichen Tafeln eingeritzte Verordnungen, Verbote mit Strafandrohungen u. dgl., doch mag v. 1b auch auf ausführlichere Gesetze und Erlasse zielen. Indirekt bezeugt auch Hos. 8$_{12}$, daß man in Israel an vieles Schreiben auf dem Gebiet des Rechts gewohnt war. 2 bezeichnet wie öfter den Effekt der Handlung als deren Absicht. Man drängt vom Gericht (II. Sam. 3$_{27}$), wo sie ihr Recht suchen, die Niedrigen weg (Am. 5$_{12}$). עֲנִיֵּי עַמִּי verwandelt Marti mit Recht in עֲנִיִּים, der Parallelismus und das Metrum sprechen dafür, sowie der

[3]Und was wollt ihr tun auf den Tag der Untersuchung,
Ja auf den Sturm, der von ferne kommt?
Zu wem wollt ihr fliehen um Hülfe
Und wo eure Herrlichkeit lassen?
[4]Belthi bricht nieder, gestürzt ist Osir,
Und unter Erschlagene fallen sie!
Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,
Und noch ist seine Hand ausgestreckt.

* * *

Umstand, daß der Prophet, nicht Jahve, redet; auch עֲנִיֵּי עָם ist möglich. Syntaktisch ist v. 2 ein interessantes Beispiel für das gelenkige Ausweichen von einer Konstruktion in die andere, das wir in unserer Sprache kaum nachahmen können. 3 Zornig springt die Rede auf: wißt ihr Regenten und Richter nicht, daß es einen Oberrichter gibt, der eines Tages zu revidieren kommt? Zu dem Ausdruck: was wollt ihr tun? vgl. Hos. 9₅. יוֹם ist wohl auch vor שׁוֹאָה hinzuzudenken. Wie hier der verwüstende Sturm, so kommt c. 5₂₆ das strafende Volk und c. 30₂₇ Jahve selbst „aus der Ferne". Der Gedanke der Ferne hat für die alten Propheten und auch noch für die spätesten Schriftsteller (vgl. Jer. 23₂₃) einen besonderen Zauber. Denn die gewöhnlichen Numina sind „Götter aus der Nähe", Jahve allein sieht und wirkt, wie auch zahlreiche Psalmen ausführen, in die Ferne. Der Umstand, daß der Gott des Wüstenberges Sinai und das in Palästina eindringende Volk Israel räumlich von einander getrennt wurden, ist von unermeßlicher Bedeutung für Israels religiöse Entwicklung geworden; er gab dem alten Volk den Blick in die Ferne und den Späteren den Gedanken von der Allwirksamkeit Gottes. „Auf wen wollt ihr fliehen"; wenn עַל (statt אֶל) richtig ist, so ist נוּס prägnant gebraucht: fliehen und sich stützen auf, vgl. c. 20₆. כָּבוֹד ist Reichtum mit dem Ansehen, das der Reichtum verschafft, vgl. Gen. 31₁. 4 Das erste Distichon übersetzen Knobel u. a.: [nichts könnt ihr] außer daß man sich beugt unter Gefangenen usw., Hitz. Dillm.: in Ermangelung davon, daß er sich beugt unterhalb eines Gefangenen, werden sie unter Erschlagene fallen, Kautzsch-Guthe: es sei denn, daß sich einer unter Gefangene duckt, so werden sie usw. Daß diese monströsen Sätze nicht das Eigentum Jes.s, sondern nur seiner Interpreten sind, bedarf keines Nachweises. Die ersten Worte könnte man etwa mit der LXX in לְבִלְתִּי כְּרַע verändern: damit ihr nicht zusammenbrecht, und das letzte Wort תִּפֹּלוּ schreiben, aber תחת אסיר spottet aller Erklärungsversuche, denn die Deutung, daß sich der eine oder andere unter einen Gefangenen duckt und so übersehen wird, ist für die Prophetenrede gar zu scherzhaft, paßt ja auch nicht zu der Fortsetzung. Anstößig sind die beiden תַּחַת, da sie einen verschiedenen Sinn haben müßten, der Sing. אָסִיר, der Wechsel der 2. und 3. pers. in v. 3 und v. 4, vor allem auch das בִּלְתִּי am Anfang, das man eigentlich gar nicht übersetzen kann. Es bleibt also nichts anderes übrig, als den „Einfall" (Dillm.) Eutings und de Lag.s anzunehmen und unter Vergleichung von c. 46₁ Jer. 50₂ Lev. 26₃₀ zu lesen: בֵּלְתִּי כֹּרַעַת חַת אָסִיר. Jene Israeliten werden versuchen, bei fremden Göttern, in deren Lande und vielleicht sogar in ihren Heiligtümern als Asylen, eine Zuflucht für sich und ihre beste Habe zu finden, aber Jahve stürzt die Götzenbilder um und wirft die Leichen der sie schutzflehend umklammernden Israeliten „auf die Leichen ihrer Abgötter" (Lev. 26₃₀). Dillm. wendet ein: eine Strafandrohung für die Personen der Großen sei „unentbehrlich". Erwürgung über den Götterbildern ist doch eine ganz artige Drohung! Osiris und Baaltis, letztere in dieser Zusammenstellung die Gemahlin des Osiris, Isis, vertretend, kommen bei den Phöniziern auf dem Festland und den Inseln vor, vielleicht war ihre Verehrung auch in Israel verbreitet (vgl. zu c. 28₁₅); jedenfalls waren sie den vornehmen Israeliten bekannt, und vielleicht hatten sich solche, zunächst die Gesandten und ihre Sender, in die Osiris-Isis-Mysterien aufnehmen lassen und so einen Bund mit Tod und Unterwelt gemacht, wie es c. 28₁₅ heißt. אסיר ist auch ein biblischer Eigenname Ex. 6₂₄ I. Chr. 6₇ff. ₂₂. Wie Jes. und wo, ob im eigenen Land oder

[5]Wehe Assur, dem Stab meines Zorns
Und dem Stecken*) meines Grolls . . . . *) der ist in ihrer Hand
[6]Auf ein gottlos Volk entsende ich ihn
Und wider die Nation meines Grimms entbiete ich ihn,
Raub zu rauben und Beute zu erbeuten
Und es zu machen zur Zertretung wie Kot der Gassen:
[7]Doch er denkt nicht so,
Und sein Herz rechnet nicht so,
Sondern zu vertilgen ist in seinem Herzen
Und auszurotten Völker nicht wenige.
. . . . . [8]Denn er spricht:
Sind nicht meine Fürsten allzumal Könige?
[9]Ist nicht wie Karkemisch Kalno?
Oder nicht wie Arpad Hamath?
Oder nicht wie Damaskus Samaria?
. . . . . .

---

in Ägypten oder Phönizien, sich die Katastrophe denkt, das läßt sich nicht mit Sicherheit sagen; vielleicht denkt er an eine wilde Anarchie, wo die Gewalthaber der Wut der Niedrigen zum Opfer fallen, die sie selber in ihre Asyle verfolgen, an das allgemeine Zusammenbrechen des Staatsbaus unter dem Sturm aus der Ferne, wie es für Juda in c. 3₁—₁₂ geschildert ist. — Die hier gegen Israel geschleuderten Drohungen werden in den Schlußstrophen c. 5₂₅ und 5₂₆ ff. gesteigert: nachdem Jahve die Großen mit ihren Götzen zerschmettert hat, schlägt er das ganze Volk, daß die Leichen die Gassen füllen, und den Kehraus macht der Assyrer.

Zweites Stück c. 10₅—₃₄. Eine bunte Komposition aus allerlei jesaianischen Bruchstücken, die ursprünglich, wie es scheint, einem in dreihebigen Sechszeilern geschriebenen Gedicht angehören, und zahlreichen Ein- und Zusätzen, die auch nicht alle von Einer Hand herrühren, aber wohl sämtlich jung sind. Jes. wendet sich gegen das alte Assur, das er jetzt mit anderen Augen betrachtet, als damals, wo er c. 5₂₆ ff. schrieb, das nicht mehr blos als Jahves Werkzeug gelten kann, sondern in eigenem Interesse raubt und zertritt. Dies Gedicht ist nach Samarias Untergang (722) geschrieben wegen v. 9c, nach 717 wegen v. 9a, vielleicht sogar erst in der Zeit Sanheribs. Von den Zusätzen nehmen einige auf diese historischen Beziehungen des Gedichts Rücksicht; andere sind aber offenbar mit dem Blick auf das neue Assur, Syrien, das Reich der Seleuziden, geschrieben, wie ja diese Vertauschung der alten Raubmacht mit ihrer Erbin den Juden des 2. Jahrh. an so vielen anderen Stellen auch passiert. Die erste Strophe des jesaianischen Gedichts scheinen v. 5 und 6 zu bilden. 5 bedroht Assur, das Jahves Zornesrute sein sollte. הוֹא בְיָדָם ist eine Glosse, die sonderbar genug von manchen noch für echt gehalten wird, ihr Verfasser nahm Anstoß an dem Bilde, das Assur selbst zum Stock macht und meint, er habe den Stock in der Hand vgl. v. 24. Nach Ausscheidung der Glosse wird übrigens der Stichos zu kurz; man könnte zwar helfen, wenn man mit der LXX בְיָדָם (ohne הוא) hinter וַעֲמִי setzte, aber der Satz: Assur, in deren Händen mein Zornesstab usw. ist, sieht nicht sehr jesaianisch aus. 6 Der Sing. גּוֹי und עָם geht wohl nicht auf ein einziges Volk, das dann Juda sein müßte, denn dazu stimmt schwerlich die Aufgabe, die Assur mitbekommt vgl. c. 17₁₄. Jedes Mal, wenn Jahve einem Volk zürnt, sollte Assur es strafen. שִׂים wird vom Qre unnötig in שׁוּם verwandelt. מִרְמָס ist stat. constr.: eine Zertretung wie von Gassenkot; es könnte eigentlich fehlen. 7 Aber Assur „denkt nicht so", meint nicht, daß er blos zur Vollstreckung eines göttlichen Strafgerichts über ein Volk herfallen soll, er mordet und vertilgt aus eigener Mordlust. Jes. nimmt damit seine ideale Auffassung von Assurs Sendung in der Weltgeschichte nicht zurück, Assur bleibt noch immer Jahves Werkzeug, wohl aber hat er im reifen Alter erkannt, daß Jahves Lenkung der Geschichte nur objektiv vorhanden und keineswegs von seinen Werkzeugen anerkannt ist. Er beweist also, daß er fähig ist, seine Anschauungen in Einzelheiten zu berichtigen, daß er

[10]Wie meine Hand gereicht hat an die Götzenkönigreiche,
Obwohl ihre Bilder Jerusalem und Samaria übertrafen,
[11]Werde ich nicht, wie ich getan habe Samaria und seinen Nichtsen,
So auch tun Jerusalem und seinen Götzenbildern?

---

realistischer denken gelernt hat, soweit es sich um die Menschen handelt. Furchtbar ernst und zornmütig ist Jes. auch noch im Alter, das zeigt v. 6: ruchlose Völker müssen zertreten werden; aber er hat von Natur keine Freude an solch wilder Strafe und ruft dem Raubtierinstinkt, den er jetzt im Assyrer entdeckt, ein drohendes Wehe zu, freilich ohne Ankündigung einer Strafe (s. jedoch c. 17₁₂ff. c. 18). Von der zweiten Strophe sind nur noch vier Stichen erhalten. Vielleicht stellten die fehlenden zwei Stichen neben die Raublust des Assyrers noch die Selbstüberhebung. Diese gibt dem dritten Sechszeiler 8. 9 Inhalt und Farbe. Leider hat auch die dritte Strophe nur noch vier Stichen und in noch mißlicherer Erhaltung. Der Sammler deutet die Lücken an durch sein überleitendes „denn er spricht" v. 8. Von den vier Stichen könnten der 2. und 3. oder auch der 3. und 4. ein gutes Distichon bilden, dagegen steht der erste isoliert da. Der Hauptausfall ist also zwischen v. 7 und 8 anzusetzen, aber auch in v. 9 mag der Verf. von c. 37₁₂f. noch einen Stichos mehr gelesen haben, wenn nicht noch mehr fehlt. Der König von Assur rühmt sich, daß seine Beamten alle Könige seien, vgl. c. 36₉, wo der Zweck dieser Prahlerei besser ersichtlich ist als in unserem lückenhaften Zusammenhang: der kleine König von Juda solle sich doch gegen den Großkönig nicht auflehnen. 9 Soviel Reiche hat Assur schon erobert, gehört ihm nicht die ganze Welt? Also hat er von sich aus ein Recht zu rauben und zu vertilgen, so viel er mag. An unserer Stelle wird von Juda nichts gesagt, und auch v. 13bf. kein Zusammenhang angedeutet, wie er sich c. 37₁₁ff. findet. Nimmt trotzdem Jes. Bezug auf solche Worte, wie sie in c. 36. 37 dem Assyrer zugeschrieben werden? oder haben die Autoren ihre Reden des assyr. Gesandten auf unserer Stelle aufgebaut? Das Letztere ist für mich aus verschiedenen Gründen wahrscheinlicher, aber das Erstere ist auch möglich. Sogar ein Drittes ist möglich, daß nämlich der Stichos in v. 8 vom Redaktor auf Grund von c. 36₉ eingesetzt ist; man könnte sich eigentlich freuen, ihn hier los zu sein. Die von Assur eroberten Städte sind: 1. Karkemisch, assyrisch Gargamisch, etwa in der Mitte der westlichsten Ausbuchtung des Euphrats an dessen Westufer gelegen, 1876 von Ger. Smith in den Ruinen von Dscherâbîs = Europos wieder entdeckt, eine Hauptstadt der Chittiter (assyr. Chatti), 717 von Sargon dem assyr. Reiche einverleibt; 2. Kalno (nicht = Kalne Gen. 10₁₀, eher = Kalne Am. 6₂), wahrscheinlich das von Tiglat Pileser etwa 738 eroberte Kullani in der Nähe von Arpad; 3. Arpad, jetzt Ruinen von Tell Erfâd, drei Meilen nördlich von Haleb oder Aleppo, um dieselbe Zeit wie Kalno erobert, später wieder gegen Sargon aufständisch; 4. Chamath am Orontes, assyr. Amâtu, später Epiphaneia, jetzt Hama, von Tiglat Pileser, dann von Sargon um 720 unterworfen – alles dies chittitische Städte – 5. Damaskus, 732 erobert; 6. Samaria, 722 von Sargon eingenommen. Jes. nennt also nur benachbarte Reiche, die zu seinen Lebzeiten von Assur zerstört wurden. **10. 11** ein junger Einsatz. Ein Schriftsteller der assyr. Periode hätte schwerlich Nordisrael für minder mächtig erklärt als jene chittitischen und aramäischen Reiche (vgl. m. Anm. zu Am. 6₂) und Jes. hätte nicht den logischen Fehler begangen, deren Götter für Nichtse und doch für stärker als die von Israel erklären zu lassen. Es hilft auch nicht viel, הָאֱלִיל für הָאֵלָה zu lesen, der Satz wird dadurch nur noch prosaischer. מָצָא לְ ist aus v. 14 genommen. Vielleicht soll man aus פְּסִילֵיהֶם (plur. zum sing. פֶּסֶל; über das masc. Suff. s. zu c. 3₁₆) ein פְּסִילֵי vor Jerusalem und Samaria ergänzen. Mit v. 10 fällt der ebenfalls recht schwerfällige Nachsatz v. 11, dessen אֱלִילֵיהֶם das אֱלִיל v. 10 bestätigt, beides im Munde des Assyrers verdächterregend; im Altertum spricht man nicht so von fremden Göttern, auch wenn man den eigenen Gott für mächtiger hält, es wäre denn, daß man die kleinen Lokalgötter meinte, von denen hier nicht die Rede ist. Die „Spitze des Hohns" liegt natürlich nicht darin, daß „Israels ungesetzliche Götterbilder" mit Judas Gottheit auf eine Linie gestellt werden; der spät lebende Autor läßt den Assyrer so reden, wie er selber von den

[12]Und geschehen wird's, wenn abschließt der Herr sein ganzes Werk
auf dem Berge Zion und in Jerusalem, wird er heimsuchen die Frucht
des Hochmuts des Königs von Assur und den prahlenden Stolz seiner
Augen. [13]Denn er spricht:

Durch die Kraft meiner Hände hab' ich's getan
Und durch meine Weisheit, denn ich bin klug,
Und beseitigte die Grenzen der Völker
Und plünderte ihre Vorräte
Und ließ niedersinken in Asche [die Städte]
[Und in den Staub] die Thronenden.
[14]Und es greift wie nach dem Nest [des Vogels]
Meine Hand nach dem Vermögen der Völker,
Und wie man verlassene Eier einrafft,
Raff' ich die ganze Erde ein,
Und da ist keiner, der mit dem Flügel flatterte
Und den Mund aufsperrte und zirpte.

---

fremden Göttern zu reden gewohnt ist, aber ein Wort über das samaritanische Schisma hat er ihm schwerlich in den Mund legen wollen. Während v. 10f. von irgend einem beliebigen Abschreiber hinzugesetzt sein kann, muß 12 mit dem Anfang von v. 13 dem Sammler angehören als Verbindung von v. 13f. mit dem Vorhergehenden. Der prosaische Satz, der natürlich mit „und es wird geschehen" beginnt, verrät die Bekanntschaft mit der Eschatologie der letzten Jahrhunderte. Wenn der Herr sein Werk abschließt (wörtlich: abschneidet, nämlich eigentlich den Faden vom Trumm, wenn das Gewerbe fertig ist vgl. c. 38₁₂) auf dem Berge Zion als dem Tempelberge und in Jerusalem als der heiligen Stadt, wenn er etwa das tut, was z. B. c. 4₂–₆ zu lesen steht, dann wird er den Hochmut des Königs von Assur „heimsuchen" (ein Lieblingsausdruck der Späteren): augenscheinlich ist der Autor mit seinen Gedanken beim Syrerkönig; der Assyrerkönig ist für ihn, wenn er überhaupt sich um die Worte des alten Propheten näher bekümmert hat, nur apokalyptischer Name für den Vertreter der Heidenwelt in seiner eigenen Zeit, ähnlich wie Babel oder auch Edom Geheimname für Rom oder das römische Reich wurde. Das Ungetüm „die Frucht der Größe des Herzens des Königs Assurs" paßt vortrefflich in die Grammatik als Beispiel davon, was alles möglich ist, aber nicht in eine Prophetenrede. Auch das Wort „Frucht" ist ein Lieblingswort der Späteren. Die Aussprache אֶפְקֹד für וְיָפְקֹד kann natürlich auch einem Abschreiber zur Last fallen. Vom dritten Wort in 13 beginnt wieder Jes. zu uns zu reden. Der Assyrer hat durch die eigene Kraft und Klugheit seine großen Eroberungen gemacht. Er beseitigt die Grenzen der Völker, weil er die Länder zu Provinzen macht und die Völker durcheinander wirft. Die Grenzen gelten der alten Welt als von der Gottheit gesetzt und beschützt; nach Jes. soll die Selbständigkeit der Völker selbst in der messianischen Zeit nicht angetastet werden. Jes. hat natürlich nicht voraussehen können, daß die Völkermischung später einer höheren Kultur den Weg bahnen helfen sollte; auch Habakuk sieht den Eroberungszug des großen Eroberers aus Makedonien nur als Raubzug an. Diese Eroberungszüge haben die Weltgeschichte in Gang gebracht, und das Christentum hat durch sie Mittel und Anstoß zur Ausbreitung über die Welt erhalten. Dem Futur in v. 13b zieht Dillm. mit Recht וָאָסִיר und וָאוֹרִיד vor. שׁוֹשַׁתִּי für שׁוֹסִיתִי, poel. In עֲתִירֹתֵיהֶם kann das i des Ktib bleiben. Das dritte Distichon der Strophe ist verstümmelt. Die „Sitzenden" sind wohl emphatisch als die Thronenden zu verstehen, da אוֹרִיד auf den Hochsitz hindeutet, aber bei dem Verbum vermißt man die Angabe des Wohin vgl. c. 47₁, ein לָאָרֶץ oder בֶּעָפָר oder dergl. Ferner ist כְּבַאֲבִיר oder כַּבִּיר des Qre ein unnützer Zusatz, da die Stärke des Assyrers schon am Anfang der Strophe und in besserer Weise hervorgehoben ist. Da drei Hebungen fehlen, so habe ich oben für das כאביר des Ktib ein בָּאֵפֶר הָעָרִים וּבֶעָפָר übersetzt, wobei das erste Wort dem כאביר ent-

[15]Berühmt sich die Axt gegen den, der mit ihr haut,
Oder tut groß die Säge gegen den, der sie schwingt?
Als schwänge der Stab die, die ihn erheben,
Als erhöbe der Stecken den, der nicht Holz ist!
[16]Darum entsendet der Herr Jahve der Heere in sein Fett die Schwindsucht,
Und unter seiner Herrlichkeit entbrennt ein Brand wie Brand des Feuers,
[17]Und das Licht Israels wird zum Feuer sein und sein Heiliger zur Lohe,
Und die verbrennt und frißt seine Dornen und Disteln an Einem Tage;
[18]Und die Herrlichkeit seines Waldes und Fruchtlandes vertilgt er von der
Und es wird sein, wie wenn ein Siecher dahinsiecht, [Seele bis zum Fleisch,
[19]Und der Rest seiner Waldbäume wird gering sein, und ein Knabe
[schriebe sie auf.

---

spricht, das zweite der LXX entnommen ist und das dritte das parallele Wort für das erste bringt; der Abschreiber glaubte das dritte Wort schon geschrieben zu haben, als er erst das ähnliche erste geschrieben hatte. **14** Das prächtige Bild dieser Strophe gibt drastisch den Eindruck wieder, den die Erfolge des Assyrers auf Jes. machten, und Habakuk wird nicht müde, in c. 1.2 Inhalt und Bilder unserer Verse zu variieren. Die mit Schätzen angefüllten Städte sind nach Flucht oder Tötung ihrer Bewohner wie verlassene Vogelnester (ich habe oben ein כְּקֵן צְפוֹר übersetzt, da der Stichos defekt ist), und was noch übrig geblieben ist, wagt sich nicht zu rühren aus Todesangst. Etwas Bewunderung der gewaltigen Kraftentfaltung des Assyrers, noch mehr die Empörung über seine gräßliche Roheit und Unersättlichkeit, etwas Mitleid und etwas Verachtung für seine Opfer spricht aus diesen Worten. Ob mit dieser Strophe das Gedicht zu Ende ist, wissen wir nicht. Man sollte noch ein Drum! erwarten. **15** Dies weitschweifige, gegen die vorhergehenden Strophen so stark abfallende, jedenfalls sie nicht fortsetzende Gedicht kann nicht von Jes. sein. Der Assyrer rühmt sich zwar in v. 13f., aber doch nicht gegen Jahve; eher noch könnte dies Tetrastich Fortsetzung von v. 10.11 sein. Mit ganz ähnlichen Vergleichen beginnt auch der Einsatz c. 29₁₆ff.; das alles ist theologisches Raisonnement. פְּאֵר ist bei den Späteren beliebt (v. 12 c. 3₁₈), besonders auch bei Tritojes. (c. 60. 61). Die Wendung „die Säge schwingen" ist sonderbar; vielleicht ist für מְנִיפוֹ besser הַנֹּשֵׂר zu schreiben. — In v. **16–19** gibt es allerlei jesaian. Wörter und Wendungen, aber diese Verse können weder von Jes. noch überhaupt von einem guten Schriftsteller herrühren. In v. 16a zunächst das Bild von der Schwindsucht, aus c. 17₄ geborgt und hier ganz unpassend, weil der Assyrer auf Einen Schlag fallen soll, wie noch v. 17b weiß. Dann v. 16b das Bild von einem Feuer, das unter der Herrlichkeit Assurs angezündet wird vgl. c. 9₄; um die klappernden Alliterationen zu vermehren, heißt es: ein Brand wie ein Feuerbrand — gibt es auch noch andere Brände? Der LXX ist denn auch der viele Brand des Guten zu viel gewesen, sie übersetzt etwa ein יָקוֹד תִּיקַד אֵשׁ. Dann v. 17 ein ganz anderes Bild vom Feuer, dessen Zusammenstellung mit dem vorigen abscheulich wirkt: oder soll der „Heilige Israels" unter der Herrlichkeit Assurs brennen? Aber nein, die letztere ist schon wieder vergessen, es sind Dornen und Disteln daraus geworden. V. 18 soll die Herrlichkeit seines Waldes und Fruchtgefildes (was soll man sich darunter denken?) vertilgt werden „von der Seele bis zum Fleisch": schlechter konnte eine sprichwörtliche Redensart nicht angewendet werden. Sie führt aber in greuliger Ideenassoziation wieder zu dem Bilde von der Schwindsucht v. 18b. Endlich v. 19 zur Vervollständigung der bunten Reihe die Waldbäume, mit dem kleinen Knaben aus c. 11₆. Zu den erwähnten Entlehnungen wäre noch hinzuzufügen: das brennende אוּר wahrscheinlich aus c. 31₉, Feuer und Lohe aus c. 30₃₀; v. 17b aus c. 9₁₇, der Eine Tag aus 9₁₃; Wald und Fruchtgefilde sind Lieblinge auch des Vfs. von c. 29₁₆ff. und stammen aus c. 32₅. Der Vf. hat sich also alle Mühe gegeben, den Jes. reden zu lassen ist, aber selber ein ganz unfähiger Schriftsteller. Daß er kaum noch an das alte Assur denkt,

[20]Und geschehen wird's an jenem Tage, nicht wird ferner fortfahren derRest Israels und die Entronnenenschaft Jakobs, sich zu stützen auf den, der es schlägt, und wird sich stützen auf Jahve, den Heiligen Israels, in Treue. [21]„Der Rest bekehrt sich," der Rest Jakobs zum „Heldengotte". [22]Denn wenn dein Volk, Israel, sein wird „wie der Sand des Meeres", ein Rest bekehrt sich in ihm: „Vertilgung ist entschieden, flutend von Gerechtigkeit," [23]denn „Tilgung und Entscheidung will der Herr, Jahve der Heere, vollführen inmitten der ganzen Erde".

---

sondern das Syrien des 2. Jahrh.s meint, liegt auf der Hand. Das Wort מָסַס kommt c. 8₆ in ganz anderer Bedeutung vor (in 8₇ hat die Glosse auch den כָּבוֹד des Assyrers). נִמְסָס, ἅπ. λεγ., im Aram. betrübt, mißmütig, kommt wahrscheinlich aus dem griechischen νόσος. — **20–23** ist von ganz ähnlicher Art. Zuerst die den Ergänzern geläufige Einleitungsformel, dann ein Satz, der mit seinem פְּלֵיטָה an c. 4₂ erinnert, aber schwer verständlich ist. Israel wird sich nicht mehr stützen auf den, der es schlug oder schlägt — in welcher Zeit könnte das gesagt sein, wenn es von Jes. sein soll? Ahas stützte sich auf Assur (II. Reg. 16), ward aber nicht geschlagen, Hiskia wurde geschlagen, stützte sich aber nicht auf Assur. Dazu weist das שְׁאָר auf eine Zeit hin, wo nach Jes. der Assyrer überhaupt nicht mehr vorhanden ist, also weder stützen noch schlagen kann. Nur dann gibt der Satz einen guten Sinn, wenn man das Assur Jes.s mit dem Assur des 2. Jahrh.s, Syrien, vertauscht. Da hat sich ein großer Teil der Juden (und mancher Hoheprieſter) freiwillig oder unfreiwillig auf Assur gestützt und wird doch von ihm geschlagen, da gibt es auch den Rest, der sich bekehrt und der von dem Heiligen Israels, auf den er sich stützt, die baldige Befreiung erwartet. Daß solche Verheißungen einem alten Propheten in den Mund gelegt werden, bildet keine Schwierigkeit. Wo wäre eine alte Weissagung, die sich nach der Meinung der Späteren doch über die ganze Zukunft erstreckt (s. zu c. 1₁), ohne Ergänzungen und allerlei Nachhülfen geblieben, die den gesetztreuen Juden den Mut stärken sollten mit der Verheißung, daß jetzt bald die Zeit der Leiden vorüber sei und die große Abrechnung mit den Heiden bevorstehe? Und hier lag die Beziehung jesaianischer Weissagungen über Assur auf das neue Assur so nahe, daß sie sogar unbewußt vollzogen werden konnte. Der „Heilige Israels" wie v. 17 aus c. 1₄. Der Satzbau verzichtet hier ganz auf das Metrum. V. 21 enthält zwei Zitate aus c. 7₃ und 9₅. Ob der El gibbor Jahve oder der Messias sei, ist nicht ganz sicher zu entscheiden, das letztere aber überwiegend wahrscheinlich vgl. Hos. 3₅. Wie diese Hoseastelle ein Zusatz ist, so auch Hos. 2₁, worauf sich v. 22a beruft; auch die ähnlich lautenden Stellen Gen. 22₁₇. 32₁₃ sind späten Datums. Es scheint, daß man im 2. Jahrh. die alten Weissagungen von der meeressandgleichen Zahl der Israeliten mit denen von der Endzeit kombinierte und nun die Tatsache, daß im 2. Jahrh. die Zahl der Juden in Palästina und noch mehr im Ausland gewaltig angewachsen war, für ein Symptom der Nähe der großen Zukunft hielt. Man bezog eben alles auf sich selbst und die eigene Zeit, diese aber war, das nehmen ja alle Apokalyptiker an, ganz sicher die letzte Zeit vor der Wendung. Aber unter den Millionen Juden gab es nur wenige, die sich בֶּאֱמֶת, wahrhaftig, auf Jahve stützten; die „Gerechten", die Chasidim, die um 150 aus diesen entstehende Partei der Pharisäer waren nur ein „Rest", sollten auch nur ein Rest sein (Sach. 13₈. ₉ 14₁ff.). Das אִם v. 22a ist also wie 4₄ temporal zu fassen. V. 26b ist allem Anschein nach auch ein Zitat, wenn auch der pathetische Stichos „Vertilgung ist beschlossen, strömend mit Gerechtigkeit" (nämlich der Gerechtigkeit des Gerichts) so nicht vorkommt, obwohl er aus jesaian. Ausdrücken zusammengesetzt ist. V. 23 endlich, aus c. 28₂₂ mit einigen Änderungen entlehnt, schließt den eschatologischen Ausblick ab, es dem Leser überlassend, das Gericht nach bekannten Dogmen auf Israel und die Heiden zu verteilen. — **24–27a** ist auf dieselbe Weise komponiert. „Darum", weil das Endgericht vor der Tür steht, „fürchte dich nicht, mein Volk, das Zion bewohnt" fast genau so wie in dem

[24]Darum so spricht der Herr, Jahve der Heere: Fürchte dich nicht, mein Volk, das Zion bewohnt, vor Assur, das mit dem Stabe dich schlägt und seinen Stecken über dich hebt in der Weise Ägyptens. [25]Denn noch ein wenig, ein Kleines, so ist zu Ende der Grimm, und mein Zorn geht auf ihre Aufreibung. [26]Und regen wird Jahve der Heere über es die Geißel gleich dem Schlage Midians am Rabenfelsen und seinen Stab über das Meer, den erhebt er auf die Weise Ägyptens. [27]Und geschehen wird's an jenem Tage:

„Weichen wird seine Last von deiner Schulter
Und sein Joch von deinem Halse verschwinden."

Er zieht herauf von Pne-Rimmon, [28]*kommt auf Ajjath,*
Passiert zu Migron, *Mikmasch vertraut er seinen Troß an.*

Einsatz c. 30$_{19}$. „Das mit dem Stabe dich schlägt" wie c. 30$_{31}$. „Auf die Weise Ägyptens" als du in dem ägyptischen „Sklavenhause" warest. Die Erlösung aus Ägypten ist ein Vorbild der kommenden Erlösung. V. 25 „Noch ein wenig, ein Kleines" genau so wie in dem Einsatz c. 29$_{17}$ (vgl. 16$_{14}$). „Vorüber ist der Grimm" aus c. 26$_{20}$: bis vorbeigeht der Grimm. Gemeinsam ist allen diesen apokalyptischen Vaticinien die Tendenz, die Juden in ihrem schweren Kampf gegen die Seleuziden zu trösten und zu ermutigen; Judas Not ist der historische Hintergrund für diese Nachdichtungen. Für תַּבְלִיתָם wird auch תכי gelesen, mit derselben Bedeutung. V. 26 עוֹרֵר stammt wahrscheinlich aus dem poetischen Fragment in II. Sam. 23$_{18}$. Der Midianstag war c. 9$_{3}$ erwähnt; zum Rabenfelsen vgl. außer Jdc. 7$_{25}$ besonders Ps. 83$_{7-12}$. „Sein Stab über das Meer," d. h. den er (oder eigentlich Mose) über das Meer erhob (Ex. 14), ist ein Ausdruck, der besser zu einem Exegeten paßt als zu einem Propheten. „Auf die Weise Ägyptens" vgl. v. 24 heißt hier: wie Ägypten im Schilfmeer geschlagen wurde (vgl. Am. 4$_{10}$). In Nachahmung Hoseas wird die alte Geschichte als beziehungsreicher Themenstoff für Predigten und Apokalypsen verwertet. V. 27a leitet mit der üblichen Formel ein Distichon ein, das sich ähnlich auch c. 14$_{25}$ findet, aber dort gleichfalls eingesetzt ist; die Grundlage ist c. 9$_{3}$. Dem zweiten Stichos fehlt jedoch das Verbum; es muß in וחבל stecken, das jetzt mit dem Folgenden zu einem unübersetzbaren Satz verbunden ist. Die Übersetzungen: vernichtet wird das Joch vor Fettigkeit (nämlich Judas, die das Joch sprengt!) oder: unbrauchbar wird ein Joch vor Fettigkeit (was heißen soll: von neuer Einjochung des fett gewordenen Juda könne künftig keine Rede mehr sein!) oder: denn verdorben wird ein Junge vor Fett (der Junge ist despektierlicher Ausdruck für den Assyrer!) beweisen nur, daß der Text verdorben ist und zwar vom Fett. Secker wollte מִפְּנֵי in מִבְּנֵי ändern mit Berufung auf Sach. 4$_{14}$, Knobel חֶבֶל lesen und פְּנֵי dem Nacken und Hals beiordnen. Aber ein dritter Stichos ist an sich unwahrscheinlich, die Wiederholung von עַל unangenehm und die Ausdrucksweise sonderbar. Robertson Smith schlägt יֶחְדָּל für יחבל vor und scheint damit das Richtige zu treffen; wir erhalten so eine gute Parallele zu יָסוּר. — 27b (von עַל an) bis 32 schildert in zweihebigen Vierzeilern den Marsch eines ungenannten Feindes von Norden her bis Jerusalem. Ob vorn etwas ausgefallen oder ob ein Gedicht voraufgegangen ist, das den Feind nannte, wissen wir nicht. Im Anfang wird man mit Robertson Sm. עַל in עָלָה verwandeln müssen; die Perfekte sprechen aber augenscheinlich von der Zukunft. Weiter dürfte in שמן oder vielmehr in פני שמן ein Eigenname stecken. Man könnte einen Eigennamen wie Pne oder bne Schemen annehmen, indessen ist es natürlicher, an den nördlich unweit der im Folgenden genannten Ortschaften liegenden Hügel Rimmon (Jdc. 20$_{45}$) zu denken, der, da Rimmon ein Gottesname (Rammanu, der Donnerer) ist, vielleicht mit vollem Namen פְּנֵי רִמּוֹן hieß (vgl. den Namen Pniel.) 28 Ajjath ist wahrscheinlich ʿAj oder Haaj, südöstlich von Bethel, südwestlich vom Rimmonfelsen. Migron muß nördlich von Mik-

[29]*Sie passieren den Paß,*
Erregt ist Harama,
[30]*Gelle laut, Bath Gallim*
Antworte ihr, Anathoth!
Die Bewohner von Gebim flüchten,
Setzt an wider den Berg der Tochter Zion, den Hügel Jerusalems.
„Geba gibt Herberge uns,“
Gibea Sauls flieht;
lausche, Laischa,
[31]*Madmena macht sich davon;*
[32]*heute noch besetzt er Nob,*

[33]Siehe der Herr, Jahve der Heere,
Entästet die Krone mit der Axt,
Und die hochragenden sind gefällt,
Und die hohen sinken nieder,
[34]Und das Walddickicht wird niedergehauen mit dem Eisen,
Und der Libanon fällt durch das Beil.

* * *

---

masch liegen; letzteres liegt nordöstlich von Geba **29**, zwischen beiden der schmale Paß (Wadi Suweinît), der für ein Heer schwer zu passieren ist und den Train in Mikmasch deckt. Südwestlich von Geba liegt Rama oder Harama, zwischen diesem Ort und Jerusalem wahrscheinlich Gib'ath Schaul. **30** Die Lage von Bath Gallim und Laischa kennen wir nicht. Anathoth soll hier doch wohl nicht das elende genannt, sondern zum Einstimmen in das Klagegeschrei aufgefordert werden, l. daher עֲנִיָּה; dieser Geburtsort Jeremias liegt (süd)östlich von Gibea, (nord)östlich von Jerusalem. **31** Madmena und Gebim sind unbekannt; die Gebim d. h. Zisternen sollten sich zum Verbergen der Habe eignen, trotzdem müssen die Bewohner flüchten (scil. die Habe). **32** Nob muß natürlich unmittelbar bei Jerusalem liegen, aber man weiß nicht wo. לַעֲמֹד: heute noch muß er in Nob stehen (vgl. Ges. § 114k). In v. 32b ändert Qre mit Recht בִּית in בַּת vgl. die LXX. Mehrere Stichen sind reichlich lang, besonders der vorletzte. Das Gedicht ist reich an Wortspielen, aber leer von Inhalt; seine ganze Art scheint mir zu spielerisch zu sein, als daß ich es dem Jes. zuschreiben möchte, obwohl Micha in seiner Jugend ein ähnliches Gedicht Mch. 1$_{9-16}$ verfaßt hat, das jedoch den Leser ungleich stärker ergreift. Was für ein Feind gemeint ist, läßt sich schwerlich noch feststellen. Am Schluß bricht das Gedicht plötzlich ab, aber es ist ja möglich, daß es nur eins aus einer Kette von Gedichten ist. — Jedenfalls bildete aber 33.34 nicht die ursprüngliche Fortsetzung. Diese Verse sind wieder Ergänzerarbeit, benutzen zwar möglichst viele jesaian. Ausdrücke, aber scheinen von demselben Meister herzurühren wie v. 16—19 und andere von den Ergänzungen dieses Kap.s. Im Anfang dieselben pompösen Gottesnamen wie v. 16, denen nur eine bessere Fortsetzung folgen sollte. Jahve beraubt die Krone des Baumes (v. 18f.) ihrer Zweige (מְסָעֲפָהּ denom. von סָעִיף) — aber tut er das durch einen Schrecken? Das kann doch selbst dieser unglückliche Stilist nicht wollen; auch kommt מַעֲרָצָה sonst nicht vor. Offenbar ist מַעֲצָד, Axt, zu lesen, entsprechend dem בַּרְזֶל v. 34. נִגָּף ist wohl mit Rücksicht auf das parallele Glied als niph. anzusehen, dann schreibt man wohl am besten den Sing. סָבָךְ. Der Libanon, der auch v. 18 und c. 29$_{17}$ vorkommt, bedeutet den Libanonwald und dieser das gegen Jerusalem rückende feindliche Heer. Er soll fallen durch einen Hehren? soll das Jahve sein (c. 33$_{21}$)? was für ein manirierter Ausdruck! und wenn es noch בְּיַד אַדִּיר hieße. Man erwartet den Namen eines Werkzeuges, wie Axt, Beil, Säge, also etwa בַּגַּרְזֶן oder בַּמַּשּׂוֹר.

Drittes Stück c. 11$_{1-8}$ mit den Zusätzen v. 9. 10. Die ersten acht Verse enthalten eine prophetische Dichtung von vier dreihebigen Sechszeilern (vgl. dazu die Vorbemerkungen zu c. 2$_{2-4}$). Sie schildert die Zeit des Messias, zuerst seine Person und sein Regiment unter den Menschen, dann den Gottesfrieden in der Natur. Die Darstellung ergeht sich in behaglicher Breite, wie die Dichtungen c. 2$_{2-4}$. 32$_{1-15}$. 15$_{-20}$, mit denen sie überhaupt verwandt ist. Hat Jes. diese Strophen geschrieben, was immer noch die nächstliegende Annahme bleibt, obwohl die ersten Spuren ihrer Nachwirkung sich erst in c. 65 zeigen, so fallen sie

11 [1]Hervorgehen wird ein Reis aus dem Stumpf Isais,
Und ein Sproß aus seinen Wurzeln Frucht tragen;
[2]Und niederlassen wird sich auf ihn der Geist Jahves,
Der Geist der Weisheit und der Einsicht,
Der Geist des Rates und der Kraft,
Der Geist der Erkenntnis und Furcht Jahves.

---

gewiß in sein Greisenalter. 1 Anknüpfung an ein anderes Stück ist nicht vorhanden, wenn man nicht etwa die letzten Strophen von c. 32 vorhergehen lassen will. Das Bild v. 1 geht aus von dem landwirtschaftlichen Brauch, alte Bäume wieder jung zu machen, indem man den Stamm absägt, worauf bei gehöriger Bewässerung aus dem Stumpf oder den Wurzeln neue Triebe aufschießen, die wieder „Frucht tragen"; in Hiob 14₇ (s. m. Komm. z. St.) ist dieser Brauch als ein schönes Bild für das Leben nach dem Tode verwandt. Das Davididenhaus wird also vor der messianischen Zukunft übel zugerichtet werden, es verfällt der Strafe ebenso gut wie das Volk Jahves (vgl. zu 3₇ 7₉); Jes. hat sich von der nächsten Zukunft wohl ähnliche Vorstellungen gemacht wie Hosea (c. 3). Aber aus der Wurzel, aus der ein David hervorgegangen ist, wird eine Rute (Prv. 14₃) hervorwachsen, die ein zweiter David sein wird. Der Messias stammt also nicht eigentlich von David selber ab, sondern nur von der Familie, die den David hervorgebracht hat, wird ein Seitensproß des Königshauses sein. Vielleicht hatte Jes. aus seinen Erfahrungen mit der regierenden Linie (s. c. 7₁₃) die Überzeugung gewonnen, daß sie alt geworden sei wie ein Baum, der keine Früchte mehr trägt; den Charakter des Manasse hat er wohl erkannt und dessen erste Regierungsjahre noch erlebt. Die in dem Bilde liegende Drohung gegen das Davididenhaus hat sich nicht erfüllt, die Davididen sind nicht mit dem Exil untergegangen; nachexilische Schriftsteller sprechen darum von dem Sproß Davids, nicht von dem des Isai. 2 Niederlassen wird sich auf den zweiten David von oben her (c. 32₅) der Geist Jahves. Dadurch werden nicht eigentlich menschliche Kräfte und Eigenschaften gesteigert, sondern etwas Übermenschliches dem Menschen mitgeteilt. Wenn der Geist sich auf die Ältesten niederläßt, verfallen sie in Glossolalie Num. 21₂₅–₂₉, Elisa wird dadurch wundermächtig und nun von den Prophetengenossen als ein höheres Wesen verehrt II. Reg. 2₉–₁₅, Saul hat eine Zeit lang den Geist Jahves, nach dessen Entweichen einen bösen Geist von der Gottheit her. Der Messias erhält den Geist dauernd und damit einen gewissen Anteil an den Eigenschaften, durch die sich die übersinnliche Welt der רוּחַ von der Welt der groben Materie, des בָּשָׂר, unterscheidet; Schmeichler schreiben sogar unter gewöhnlichen Umständen einem König z. B. die Eigenschaft des göttlichen Einblicks in Geheimnisse zu (II. Sam. 14₂₀). An sich sind die Geister, die in einem Menschen Wohnung nehmen, sehr verschiedener Art, gibt es ja doch sogar stumme Geister, darum wird hier ausdrücklich gesagt, daß der Messias einen Geist Jahves haben wird. Dieser Geist wird sich mit ihm nicht so innig, so naturhaft verbinden, wie die נֶפֶשׁ mit dem Körper verbunden ist, den sie nach den ältesten, trotz jüngeren Vorstellungen sich immer behauptenden Anschauungen selbst nach dem Tode nicht verläßt; der Messias ist nicht Pneumatiker in dem Sinn, wie es die Christen nach Paulus sind, er wird nicht etwa einmal seinen Körper ablegen und ganz Geist und unsterblich sein; er erhält den Geist auch nicht seiner Person, sondern seines Amts wegen. Das Charisma, das ihm der Geist mitteilt, ist ein königliches, denn die Geister wirken individuell, auch wenn sie nicht als Individuen gedacht werden. Das jesaian. Königsideal kennen wir aus c. 9₅f., und wir erhalten hier eine ähnliche Zeichnung. Der Geist gibt ihm 1. Weisheit und Einsicht, Weisheit, um den rechten Sinn und Zweck seines Amtes zu erkennen, Einsicht in die Umstände und Verhältnisse, unter denen er wirkt, also die für die ideale und reale Seite seines Berufs nötigen intellektuellen Eigenschaften; 2. Rat und Kraft, Rat um die Mittel und Wege zu finden, durch die in jeder Lage die Erreichung der höheren Zwecke ermöglicht wird, Kraft, um den gefundenen Rat zu verwirklichen. Diese Ausrüstung zum Erkennen und zum Handeln entspricht ungefähr den Namen in c. 9₅, die nur die Kraft mehr betonen. Das dritte Paar Eigenschaften ist Erkenntnis Jahves und Furcht Jahves.

[3]Und nicht nach dem, was seine Augen sehen, richtet er,
Und nicht nach dem, was seine Ohren hören, entscheidet er;
[4]Richten wird er in Gerechtigkeit die Niedrigen
Und entscheiden in Gradheit für die Elenden des Landes,
Wird schlagen den Wüterich mit dem Stab seines Mundes
Und durch den Hauch seiner Lippen töten den Schuldigen.

Die Erkenntnis Jahves, auf die besonders Hosea großen Wert legt (Hos. 4₆ 6₆ 12₁) bedeutet: wissen, wie Jahve regiert haben will, also z. B. wissen, daß man die Witwe und Waise richten, Recht und Gerechtigkeit (c. 9₆ vgl. Mch. 3₁) handhaben soll; es ist das Verständnis für den sittlichen Charakter Jahves und seines Verhältnisses zum Volk (Hos. 6₆). Der König ist der Hausmeister, der den Herrn beim Gesinde vertritt und deshalb seine Intentionen kennen muß (vgl. Lk. 12₄₇. ₄₂–₄₆). Er muß aber nicht blos Jahves Willen kennen, sondern ihn auch respektieren, daran denken, daß es einen Revisionstag gibt c. 10₃. Abraham fürchtet Gen. 20₁₁, daß das Volk von Gerar keine Gottesfurcht habe und den rechtlosen, blos auf den Schutz der Gottheit angewiesenen Fremdling vergewaltigen könne. Dem Mächtigen ist leicht seine Faust sein Gott (Mch. 2₁) und der König mehr als alle der Gefahr ausgesetzt, seine Gewalt zu mißbrauchen, deshalb bedarf er mehr als alle der Furcht Gottes. Der Geist aber ist die Garantie dafür, daß die künftigen vollkommenen Rechtszustände nicht wieder ausarten wie seit dem ersten David (s. zu c. 1₂₆). Der Politiker und Staatsmann legt den Nachdruck auf das Technische, die Verfassung, den Geist der Gesetze, der Prophet auf das Irrationale, das Persönliche, auf den freien Geist Gottes. Daher haben die Forderungen der Propheten in der Geschichte der Staaten so wenig Glück gehabt, sie werden zu leben beginnen nach dem Gericht. In 3a wird zu dem letzten Stichos in v. 2 noch eine Variante nachgetragen mit sinnlosem Text: und sein Riechen ist an die Furcht Gottes. Wenn noch das verb. fin. stände, daß wenigstens die Konstruktion erträglich wäre! Und wie riecht denn die Gottesfurcht? Diejenigen, die v. 3a festhalten, müßten es wissen, aber sie sagen es nicht. Wenn die Gottesfurcht im Opfern besteht, kann Gott daran riechen (Am. 5₂₁ Gen. 8₂₁), auch mag der König auf dem Zion freiwillig oder unfreiwillig die Opfer im anstoßenden Tempelvorhof zu riechen bekommen haben, aber was soll das hier? Ew. u. a. übersetzen הֲרִיחוֹ mit „Atmen in Gottesfurcht", was sprachlich nicht angeht und sachlich nicht viel bessert. Die zweite Strophe 3b 4 führt die Folgen der Herabkunft des Geistes vor. Der Messias richtet nicht nach dem, was er sieht. Das könnte etwa ein unparteiisches Richten bedeuten, aber dazu paßt der zweite Stichos nicht. Wenn der Richter auch die Person nicht ansehen soll, so muß er doch hören, was die Parteien vorbringen; das Nichtanhören ist ja grade das Zeichen der schlechten Justiz (c. 1₂₃). Das „Hören" kann nicht das Hören auf Schmeicheleien oder Verleumdungen sein, weil dann die Hauptsache zu ergänzen wäre. Auch sind die Augen und Ohren gewiß nicht ohne Absicht hinzugefügt. Demnach kann der Sinn nur sein: der vom Geist geleitete Messias braucht nicht wie andere Richter mit leiblichen Augen und Ohren die Sachen zu untersuchen, er weiß unmittelbar, was vorgegangen ist. Vgl. II. Sam. 14₂₀: David ist weise wie der mal'ak elohim, zu wissen alles, was im Lande ist. Der zweite David ist nicht von der Beschränktheit und Irrtumsfähigkeit der menschlichen Sinne, auch nicht von der Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit seiner Beamten abhängig, sondern weiß (wie etwa ein Prophet I. Sam. 9₁₉f.), was „im Herzen der Menschen ist" und was im Reiche geschieht. Das ist kein Allwissen, sondern ein Innewerden dessen, was für ihn wissenswert ist, ein Fernsehen innerhalb des Umfangs seiner Amtsinteressen, genau so, wie es die alte Zeit den Geistern, die spätere den Heiligen (oder auch dem Teufel) zuschreibt. 4 Das Interesse eines Königs nach dem Ideal des Jes. gilt vor allem den Schutzlosen, die ihr Recht nicht finden. In v. 4a ist עֲנִיֵּי für עֲנָוֵי (demütig), in v. 4b עָרִץ für אֶרֶץ zu schreiben. Durch den „Stab des Mundes", den „Hauch der Lippen" töten, bedeutet nicht: durch den Richterspruch, den der Henker vollzieht, denn das tut jeder Richter; er tötet durch das bloße Wort (vgl. die Geschichte von Petrus und Ananias Akt. 5₁–₁₀). In II. Thess. 2₈ wird darum gar nicht so unrecht diese

[5]Und es wird Gerechtigkeit der Gurt seiner Hüften sein
Und die Treue der Gürtel seiner Lenden;
[6]Und gasten wird der Wolf beim Lamm
Und der Pardel beim Böckchen lagern,
Und Kalb und Junglöwe essen zusammen,
Indeß ein kleiner Knabe sie führt.
[7]Und Kuh und Bärin befreunden sich,
Zusammen lagern ihre Jungen,
Und Löwe wie Rind frißt Stroh,
[8]Und der Säugling spielt an der Höhle der Otter,
Und nach dem Feuerauge des Basilisken
Streckt ein Entwöhnter seine Hand aus.

Stelle auf den Christus und Antichristus gedeutet. Auch in der messianischen Zeit gibt es noch Frevler, die freilich sofort erkannt und vernichtet werden, ferner Niedrige (und Adlige c. 32₄), ein „Freien und sich freien lassen" (v. 8), sie ist eben nur das gereinigte und veredelte Abbild der Gegenwart, keineswegs das, was unser „Himmel" ist, zu dem sie doch in Parallele gestellt werden muß, wie das ihr vorhergehende Gericht zum jüngsten Tage. Die dritte Strophe 5. 6 schildert mit der vierten die Folgen des messianischen Regiments. V. 5 entspricht c. 9₆: das Reich zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit. Eins von den beiden אֵזוֹר wird durch חֲגוֹר zu ersetzen sein. Man gürtet sich zum Kampf oder zur Arbeit, der Gürtel ist daher das Sinnbild der Kraft und Bereitschaft. Der König ist stark und leistungsfähig, weil er gerecht und treu ist (vgl. Hab. 2₄). Und so blüht auch sein Land auf, das gute Regiment trägt gute Früchte. Statt den Frieden in der Menschheit weiter zu schildern, den er wahrscheinlich schon früher, in den Gedichten c. 32₁ff. 32₁₅ff., dargestellt hat, spricht der prophetische Dichter vom Frieden unter und mit den Tieren. Die Weidetiere werden nicht mehr verfolgt von den Raubtieren, die vielmehr selber zu Weidetieren werden. Jenes Gedicht, aus dem Gen. 1 durch Überarbeitung hervorgegangen ist, behauptet v. 30, daß ursprünglich alle Tiere Gras gefressen haben, und erfindet das offenbar nicht zum ersten Male, sondern geht von alten, weit verbreiteten Vorstellungen von einem goldenen Weltalter aus. V. 6a nennt zwei Paare von jetzt zahmen und wilden Tieren; v. 6b stellt Kalb, Junglöwe und Mastrind zusammen, hat dagegen kein Verbum, ist also fehlerhaft. In der LXX fehlt מְרִיא, wofür nachträglich ταῦρος eingesetzt ist, wie noch die Wortstellung verrät, dagegen hat sie statt מְרִיא das verb. βοσκηθήσονται; ich lese danach יִבְרָא (= יִבְרֶה II. Sam. 13₃₆. ₁₀) für ומריא. In נֹהֵג בָּם ist נֹהֵג, das sonst den acc. regiert, als Substant. behandelt: Führer unter ihnen. 7. 8 Die vierte Strophe. Der Anfang ist verderbt, denn „sie weiden" für sich allein gibt keinen Sinn, Hinzusetzung von יַחְדָּו ergäbe einen Mißklang mit dem folgenden Stichos. Mit de Lag. ist nach Prv. 22₂₄ zu lesen: תִּתְרָעֶנָּה von רָעָה, gern haben. Welche Schlange mit dem צִפְעוֹנִי v. 8 gemeint ist, wußten schon die Alten nicht mehr genau, offenbar weil es ein Fabelwesen ist, etwa ein Basilisk. Auch מְאוּרָה ist nicht recht klar, bedeutet aber doch wohl einen Körperteil des Tieres wegen des Verbums הָדָה (ἅπ. λεγ.), die Hand nach ihm ausstrecken; andere wollen מְעָרַת oder מְעוֹנַת. Also selbst die bösartigsten und unheimlichsten Tiere sind zahm geworden, Spielkameraden der Kinder. Jetzt ist die Tierheit degeneriert und verwildert wie die Menschheit und durch sie; mit der letzteren wird auch die erstere zur ursprünglichen Frömmigkeit zurückkehren. Diese Ausführungen darf man nicht als bloßes Spiel der Phantasie oder gar symbolisch und allegorisch auffassen, ebenso wenig allerdings auch sie allzu banausisch beim Wort fassen und sich z. B. auf das Stroh verbeißen, das der Löwe fressen soll. Die Tiere werden in Altisrael, wie bei den Völkern des Altertums überhaupt, nicht so weit von den Menschen entfernt wie wir es tun, sondern in den Bereich des Ethischen hereingezogen; bei den Israeliten wird der Stier getötet, der einen Menschen getötet hat Ex. 21₂₈, bei den Römern wird er sacer, wenn er einen Grenzstein beschädigte, umgekehrt wird bei ihnen ein bucidium schlimmer bestraft als die Ermordung eines Sklaven;

9„Nicht handelt man böse noch verderbt
Auf meinem ganzen heiligen Bergland,“
Denn „voll ist das Land von Erkenntnis Jahves,
Wie Wasser das Meer bedecken.“
10Und geschehen wird's an jenem Tage:
Die „Wurzel Isais“, die dasteht zum Panier der Völker,
Bei ihm werden die Heiden anfragen,
Und sein Wohnsitz wird Herrlichkeit sein.

* * *

---

der Deutsche zeigte den Tod des Hausherrn oder der Hausherrin den Haustieren an; in einer gewissen Nacht können sie menschlich sprechen, ihre eigene Sprache wird wenigstens von einigen Menschen verstanden; auch die Opferung der Haustiere hängt mit ihrem halbmenschlichen Wert zusammen. Es ist ein eigentümlich gemütvoller Ton in diesen Bildern, dem wir freilich nicht überall im A. T. begegnen. So Gen. 9$_1$ ff. nicht, nach welcher Stelle der Schrecken des Menschen über die Tiere verhängt ist, oder Hes. 34$_{25.\,28}$ Lev. 26$_6$, wo es heißt, daß die Raubtiere ausgerottet werden sollen. Aber die Verff. dieser Stellen sind Gesetzesmenschen, die auch über die Heiden grausamer denken als Jes. (c. 2$_2$ ff.); die ältere untheologische Zeit ist zugleich tierfreundlicher und menschenfreundlicher. Man hat diese Ausführungen phantastisch genannt, aber Jes. lebte ja nicht um 1900 n. Chr., die Alten sind nun einmal so. Wie man eine solche moderne Empfindung als Argument gegen die „Echtheit“ ansehen kann, verstehe ich nicht. Auch die übrigen Einwände gegen die Echtheit sind von derselben doktrinären Art und zum Teil direkt falsch s. zu c. 9$_6$. Daß die sprachlichen Erscheinungen keinen „vollständigen“ Beweis leisten können, gibt auch Marti zu, aber dogmatische Beweise leisten auch nichts. — — **9** und **10** sind Redaktorenzusätze. 9a will an das Vorhergehende anschließen, paßt aber doch nicht dazu. Das Subj. der Verben in v. 9a müßten die Lämmer, Wölfe usw. sein, aber die haben doch keine Erkenntnis Jahves. Wären es aber über v. 6—8 hinweg die Menschen, so steht v. 9a in Widerspruch mit v. 4; auch wäre das Richten und überhaupt das Königsamt überflüssig, wenn niemand mehr Böses tut auf dem ganzen Bergland Palästinas. Denn daß der „ganze Berg Jahves“ nicht der Tempelberg ist, folgt schon aus dem כֹּל und daraus, daß man sonst an den korrekten und ungestörten Tempelkult denken müßte. Paßt also v. 9a nicht zu v. 1—8, dagegen wohl zu einem Autor, der in der Tat im künftigen Jerusalem keinen König kennt, von der allgemeinen Heiligkeit eingenommen ist und erwartet, die Bürger der von Jahve direkt regierten Stadt werden alle gerecht sein (c. 60$_{21}$), so wird Tritojesaia, der unseren Satz ebenfalls hat (c. 65$_{25}$b), auch sein Verf. sein, und der Umstand, daß Tritojes. eben vorher (v. 25a) unsere Dichtung benutzt, ist die Veranlassung gewesen, daß der Redaktor (oder ein Leser) seinen Schlußsatz hier anfügte. Wie oft mögen die Sammler jesaianisches Gut mit fremden Zusätzen belastet aus anderen Schriftstellern genommen haben! Zu unserer Vermutung stimmt auch das Suff. der 1. pers. in קָדְשִׁי, denn die Späteren lassen womöglich immer Jahve reden; es ist in Jes. 65 berechtigt, aber nicht hier. Daß das ganze Land heilig sein soll, wird besonders Sach. 14$_{20}$ f. ausgeführt vgl. noch c. 4$_3$. V. 9b ist nur als Begründung von v. 9a möglich, also schon deshalb vom Red. hinzugesetzt; dieser Satz findet sich mit einigen Abweichungen und in besserer Form auch Hab. 2$_{14}$, wo er aber auch Zusatz ist, sodaß irgend eine dritte uns unbekannte Stelle zu Grunde liegen muß; in Hab. 2 steht „Herrlichkeit Jahves“ für unser „Erkenntnis Jahves.“ Für Jes. war v. 2 die Hauptsache, daß der König Jahve kennt, das spätere Judentum verlangt von jedem Juden die Kenntnis des Gesetzes, wenn er ins Reich Gottes kommen will. — **10** Zuerst die gewöhnliche Anknüpfungsformel der Ergänzer, dann ein Satz von wahrhaft fürchterlicher Stillosigkeit. Die Wurzel Isais, also eigentlich die Vorfahren Isais, hier aber gemeint als der messianische Nachfahre Isais, wird zur Fahne, und bei dieser oder bei der Wurzel werden die Völker anfragen, und ihr Wohn-

[11]Und geschehen wird's an jenem Tage:
Hinzutun wird der Herr ein zweites Mal seine Hand,
Loszukaufen den Rest seines Volkes,
Der übrig blieb von Assur und von Ägypten
und von Pathros und Kusch und Elam und Sinear und Hamath und den Inseln des Meeres,
[12]Und wird ein Panier erheben den Völkern
Und wird zusammenbringen die versprengten Israeliten
Und die zerstreuten Judäerinnen sammeln
Von den vier Zipfeln der Erde.
[13]Und weichen wird die Eifersucht Ephraims
Und die Bedränger Judas ausgerottet werden,
Ephraim wird nicht eifern wider Juda
Und Juda nicht Ephraim bedrängen.

---

sitz wird Herrlichkeit sein. Wer das dem Jes. zutraut, kann ihn doch nicht mehr als guten Schriftsteller betrachten oder muß ihn behandeln, wie jetzt noch die meisten den Jeremia behandeln, als einen Autor, der neben dem Allerhöchsten zugleich das Fadeste und Verunglückteste produziert, womöglich im selben Atemzuge. Der Inhalt von v. 10 umschreibt die Dichtung c. 2₂–₄, die der Sammler unseres Büchleins nur dem Sinn, nicht dem Wortlaut nach zu kennen scheint. Der mit dem Geist begabte Messias kann allen Völkern Thora erteilen; sie fragen bei ihm an wie bei einem Orakel, seine Residenz (zu מְנוּחָה vgl. Gen. 49₁₅) ist weithin berühmt und mit Schätzen ausgestattet.

Viertes Stück c. 11₁₁–₁₆. Es verheißt die durch eine „zweite" Machterweisung Jahves bewirkte Rückkehr der Diaspora und Triumphe über die kleinen Nachbarvölker. Obwohl es ja auch in der Zeit Sanheribs flüchtige Israeliten und Judäer in Menge gab, zeigt doch schon v. 11, daß bereits die erste Rückkehr unter Cyrus hinter dem Verf. liegt. Die Sammlung der Diaspora ist einer der dringendsten Wünsche der nachexilischen Propheten. Die Erhebung der Fahne ist Nachahmung von c. 49₂₂, v. 14 ahmt Ps. 60₁₀ nach, die Straße v. 16 kommt auch c. 19₂₃ vor und geht über c. 62₁₀ 35₈ auf c. 40 zurück, vor allem hat auch der Verf. Sach. 10₈ff. gekannt. Er hat also schwerlich vor dem Ende des 2. Jahrh.s gelebt, wahrscheinlich erst unter dem kriegerischen Alexander Jannäus. So spät das Stück ist, so hat es doch wie c. 24–27 spätere Einsätze erhalten. 11 Vor יָדוֹ ist ein inf. wie erheben, schwingen, ausstrecken hinzuzudenken. Unklar bleibt es, ob eine Züchtigung der Völker oder ein Zeichen wie c. 66₁₉ gemeint ist. Dem „zweiten Mal" würde in einem echten Stück, wenn überhaupt dem Jes. eine derartige Abzählung der eschatologischen Stadia zuzutrauen wäre, Jahves Handerhebung entweder gegen Israel oder gegen Assur gegenüberstehen, was beides hier nicht wahrscheinlich ist. Der Zusammenhang fordert eine erstmalige Befreiung, natürlich nicht die aus Ägypten unter Mose, weil dann das Objekt „den Rest seines Volkes" übel angebracht wäre, sondern die Befreiung des Restes aus Babel zur Zeit des Cyrus. V. 11b zählt die Länder der Diaspora auf, aber wegen v. 15f. darf man vermuten, daß der Verf. nur Assur und Ägypten nannte und daß nur der Abschreiber seine Gelehrsamkeit entfaltete, indem er die einzelnen Provinzen des seleucidischen und des ptolemäischen Reiches aufzählte. Zu letzterem gehört neben Mizraim, das durch den Zusatz die Bedeutung Unterägypten erhält, noch Pathros oder Oberägypten und Kusch, Äthiopien, die übrigen Namen nennen seleucidische Gebiete. 12 vgl. c. 49₂₂. Die Juden sind über die ganze Welt zerstreut, die, wenn man den Ausdruck „die vier Zipfel der Erde" pressen darf, viereckig gedacht wird, eine Vorstellung, die auch bei Arabern und mittelalterlichen Christen vorkommt. Jahve wird den Völkern ein Zeichen geben, damit die Juden kommen, denn die Heiden sollen die Juden auf dem Arm, in Sänften usw. herbeitragen vgl. außer c. 49₂₂ besonders c. 66₁₉ff. 60₄. Daß Männlein und Weiblein zurückgebracht werden sollen, sagen auch die angeführten Stellen regelmäßig, hat aber unser Verf. durch Verteilung der Geschlechter auf Israel und Juda etwas absonderlich ausgedrückt. Dillm. meint, es sei nicht zufällig, daß die Weiber Juda zugeteilt werden,

[14]Und fliegen werden sie auf die Schulter der Philister meerwärts,
Zusammen plündern die Söhne des Ostens,
Edom und Moab sind ein Ausstrecken ihrer Hand
Und die Söhne Ammons ihr Gehorsam.
[15]Und austrocknen wird Jahve die Zunge des Meeres Ägyptens*)
Und schwingen seine Hand über den Euphrat *) durch seinen Gluthauch
Und ihn schlagen zu sieben Bächen,
Und man wird ihn betreten mit Sandalen;
[16]Und es wird eine Straße sein für den Rest seines Volkes,
Der übrig blieb von Assur,
Wie eine gewesen ist für Israel,
Als es heraufzog aus dem Lande Ägypten.

* * *

---

gibt aber leider den tieferen Sinn davon nicht an. In נִדְחֵי hat das ד wegen des Schwa sein Dageſch verloren, ebenſo c. 56₈. 13 und 14 ſchieben ſich ungeſchickt zwiſchen v. 11 f. und v. 15 f. ein; der Verf. ſcheint ſich von dem Gedicht Sach. 10₃ff. lenken zu laſſen, deſſen Äußerungen über Joſephs und Judas Kriegsfreudigkeit er nach den Verhältniſſen ſeiner eigenen Zeit ausdeutet. Unter Ephraim, das übrigens in der vorexiliſchen Zeit kaum Veranlaſſung hatte, auf Juda eiferſüchtig zu ſein, iſt wohl nicht, wie ich früher meinte, die ſamaritaniſche Gemeinde zu verſtehen, mit der die Juden kaum eine Vereinigung wünſchten und die von Johannes Hyrkanus faſt vernichtet wurde, ſondern das, was Deuteroſacharja (Sach. 10₆) Joſeph nennt, die israelitiſche Bevölkerung des ehemaligen Königreichs Israel; Deuteroſach., der zwiſchen 170 und 160 ſchreibt, hofft noch auf Rettung Joſephs und deſſen Anſchluß an Juda, hier ſind ſchon die benachbarten Gebiete Ephraims mit Juda vereinigt, ſcheinen aber deſſen Vorherrſchaft unangenehm zu empfinden. Während אֶפְרַיִם ſchwerlich etwas anderes als gen. subj. zu קִנְאַת ſein kann, müſſen dagegen die Dränger Feinde Judas ſein, nicht ſeine Krieger, mit denen es andere bedrängt, denn die würden natürlich nicht vom Verf. als ausrottungswürdig, ſondern als ruhmwürdig bezeichnet werden. Gemeint ſind die Bedränger des Johannes Hyrkanus und ſeiner Nachfolger, ein Antiochus Sidetes, der durch die Parther, ein Ant. Kyzikenus, der durch eigene Hand umkam uſw. V. 13b iſt eine unrichtig erklärende Gloſſe; auf den „ſchönen Parallelismus beider Vershälften“ (Dillm.) können wir verzichten, ebenſo auf den „neuen Gedanken“ (Marti); erſterer iſt zwar da, aber nicht ſchön, der letztere iſt auch da, aber nicht richtig, denn von der Bedrängung Ephraims durch Juda ſpricht eben der Autor nicht, den der Gloſſator in abſurder Weiſe mißverſteht. 14 erklärt ſich am beſten aus der Zeit des Alexander Jannäus; die Söhne des Oſtens ſind die Araber des Aretas, mag der Autor vor dem Angriff auf ſie oder nach der von ihnen erlittenen Niederlage ſchreiben (vgl. zu c. 21₁₆f.). Ein ſolch kriegeriſcher Ton, wie er hier angeſchlagen wird, iſt zwiſchen der Zeit Uſias und der der Makkabäer kaum denkbar. Unſer Vf. mag Pſ. 60₈ff. kennen, der vermutlich von Joh. Hyrk. gedichtet iſt. Für כָּתֵף ſpricht man doch wohl beſſer כֶּתֶף wie im B. Joſua (15₁₀. ₁₁ uſw.); das „Schulterland“ iſt der Weſtabhang des judäiſchen Gebirges. 15 vgl. Sach. 10₁₁. הֶחֱרִים, bannen, würde zu einem Volk oder einer Stadt paſſen, nicht zum Nil oder Schilfmeer (wahrſcheinlich iſt der Nil gemeint wegen Sach. 10₁₁ vgl. auch c. 19₅.₆), daher iſt mit den alten Verſionen הֶחֱרִיב zu leſen. Wahrſcheinlich gehört zu dieſem Stichos noch das בַּעֲיָם רוּחוֹ des zweiten, aber als Gloſſe; der „Gluthauch“, wie dieſer Ausdruck nach dem Arabiſchen erklärt werden muß (andere wollen nach der LXX בְּעַצְמוֹ), bezieht ſich auf das Austrocknen, nicht auf das Schwingen der Hand, das ſeine Fortſetzung in dem וְהִכָּהוּ findet. Für Deuterojeſ. haben ſolche Verheißungen einen guten Sinn, weil zu ſeiner Zeit das Volk gefangen und troſtbedürftig iſt, entſprechen auch ſeinem poetiſchen Überſchwang; die vielen Nachahmer aber zeigen, wie mißlich es iſt, wenn die Schöpfungen prophetiſcher Begeiſterung von Theologen in nüchterne Wirklichkeitsproſa

12 [1]*Und du wirst sprechen an jenem Tage:*
Ich lobe dich, Jahve, denn du zürntest mir,
Es wandte sich dein Zorn und du tröstetest mich.
[2]*Sieh da der Gott meines Heils, ich traue und graue mich nicht,*
Denn mein Hort und Sang ist Jah, und er ward mir zum Heil.
[3]*Und ihr werdet Wasser schöpfen mit Wonne aus den Quellen des Heils*
[4]*und werdet sprechen an jenem Tage:*
Lobt Jahve, ruft an seinen Namen,
Tut kund unter den Völkern seine Taten,
Rühmet, daß erhaben ist sein Name!
[5]*Singet Jahven, denn Großes hat er getan,*
Bekannt sei dies auf der ganzen Erde!
[6]*Jauchze und juble, Bürgerschaft Zion,*
Denn groß ist in deiner Mitte der Heilige Israels.

---

verbuchstäblicht werden. Warum sollen die Juden der Diaspora nicht auf dieselbe Weise wie andere Menschenkinder nach Palästina wandern, wenn sie Lust haben? An den Mitteln fehlte es ihnen nicht, wohl aber an der Lust. 16 Die Straße ist natürlich eine Wunderstraße, eine Straße durch Meere und Flüsse, wohl auch ausgestattet mit all den weiteren Wundern, Manna und dergl., wie die Wanderung in der Wüste unter Mose. Die Späteren sind außerordentlich wundersüchtig. Wie hier, so müssen auch Jos. 3 die Wasser des Jordans Raum machen, damit die Israeliten die Füße nicht naß kriegen. Vgl. Mk. 8₁₁ f. Das Klangspiel מֵאַשּׁוּר אֲשֶׁר יִשְׁאֲרוּ, noch verstärkt durch vorhergehendes שְׁאָר und nachfolgendes כַּאֲשֶׁר, scheint dem Vf. viele Freude zu machen vgl. v. 11. Zu der Bezugnahme auf die Geschichte des Exodus vgl. zu c. 4₅. 10₂₄. ₂₆.

Epilog zu c. 1–11, c. 12. Die beiden Psalmen dieses Kap.s sind wohl von dem Redaktor von c. 1–12 hinzugesetzt; ihre Einleitungen erinnern an die der in c. 24–27 eingesetzten Dichtungen. Übrigens ist es möglich, daß zwei verschiedene Hände den Epilog zusammengesetzt haben. Daß er sehr jung ist, ergibt sich schon daraus, daß er so junge Dichtungen wie Ex. 15 und Ps. 105 benutzt. 1 Die Eingangsformel ähnlich wie c. 25₉ 26₁ 27₂. Subjekt von וְאָמַרְתָּ ist Juda oder Israel. יָשַׁב ist Indik. mit der aus den Psalmen bekannten Verkürzung des impf.; das folgende Verb. muß impf. mit ו cons. sein. 2 Der Anfang wie c. 25₉ Ex. 15₂ b; v. 2b wörtlich aus Ex. 15₂a. יַהְוֶה ist zu der verkürzten Form יָהּ hinzugesetzt wie c. 26₄. Das vorhergehende Wort ist וְאֶמְרָתִי auszusprechen, obgleich der Vf. nach aramäischer Art das ת verschluckt haben wird (vgl. zu Ps. 16₂). – 3 Die Einleitung bedient sich des Plurals, weil das Gedicht eine Mehrheit zum Gesang auffordert; sie ist etwas ausführlicher, gleichsam zur Motivierung dafür, daß dem ersten Epilog noch dieser zweite angehängt wird. Die Wonne etwa aus c. 35₁₀; die geistlichen „Heilsquellen" gehen etwa auf c. 55₁ zurück und kommen bei den Späteren oft vor. מַעֲיְנֵי aus מַעְיְנֵי statt des gewöhnlichen מַעְיְנֵי. 4 Die beiden ersten Stichen des Liedes aus Ps. 105₁ (I. Chr. 16₈); Bickell vermutet, daß der Epilogschreiber nur den ersten Stichos benutzt und ein Leser den zweiten nachgefügt habe. „Rufen mittelst des Namens Jahve" heißt nicht: seinen Namen bekannt machen (Dillm.), sondern sich des Namens Jahve bedienen, wenn man die Gottheit ruft. Der dritte Stichos nach Ps. 148₁₃. 5 גְּאוּת auch c. 26₁₀ vgl. Ex. 15₁. Das Qre מוּדַעַת, part. hoph., ist dem מְיֻדָּעַת, das „befreundet" heißen würde, vorzuziehen; das part. steht im Ausruf wie z. B. בָּרוּךְ, daher zu übersetzen: bekannt sei. 6 De Lag. behauptet, יוֹשֶׁבֶת צִיּוֹן sei im Zeitalter Jes.s nicht gesagt worden, aber s. Mch. 1₁₁–₁₅. צַהֲלִי wie c. 24₁₄ 54₁ neben רֹנִּי. Daß das spätere Judentum immer daran denkt, was die Heiden zum Aufblühen Judas sagen werden, ist schon zu c. 4₂ff bemerkt worden.

b) Cap. 13–23.

13 [1]Orakel über Babel, das schaute Jesaia, Sohn des Amoz.

[2]*Auf kahlem Berg hißt die Fahne, erhebt die Stimme ihnen,*
Schwenkt die Hand, daß sie kommen in die Tore der Edlen!
[3]*„Ich, ich habe entboten [zu meinem Zorn] meine Geheiligten,*
Auch gerufen meine Recken, meine stolz Frohlockenden."

Zu dem zweiten Jesaiabuch c. 13–23 s. Einl. § 13–18. Zu ihm bildet 13₁ die Überschrift, die den Namen nicht blos des Propheten, sondern auch seines Vaters gibt, zum Beweis, daß das Vorhergehen von c. 1–12 nicht vorausgesetzt wird. מַשָּׂא von נָשָׂא scil. קוֹל, die Stimme erheben; der hier weggelassene gen. subj. ist יהוה vgl. Jer. 23₃₃. Der Redaktor läßt das Verbot Jer. 23₃₃–₄₀, das Wort מַשָּׂא zu gebrauchen, außer Acht, weil er in den kleineren Sammlungen, die er in c. 13–23 zusammenstellte, das Wort schon gebraucht fand, vielleicht auch Jer. 23₃₈ff. nicht kannte oder nicht für verbindlich hielt. Zu dem seltsamen Ausdruck „die Stimmerhebung schauen" vgl. zu c. 2₁. Unser Vers dient mit seinem gen obj. בָּבֶל zugleich als Überschrift des

Ersten Stückes c. 13₂—14₂₃. Es besteht aus zwei Teilen, die wahrscheinlich von ein- und demselben Verfasser herrühren, jedoch nicht von ihm in der jetzigen Verbindung zusammengestellt sind: 1. c. 13₂–₂₂ und 2. c. 14₄b–₂₁; das erstere kündigt den Untergang Babels an, das zweite schildert die Höllenfahrt des Königs von Babel. Beide Dichtungen sind in Strophen zu je sieben Distichen geschrieben, die Stichen zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Sie sind mit einander verbunden durch die Sätze c. 14₁–₄a, die in einem sehr ungeschickten Stil und in enger Anlehnung an Sacharja, Tritojes. und andere junge und alte Schriftsteller, also in später Zeit abgefaßt sind. Dagegen fällt mindestens c. 14₄b–₂₁ vor die Eroberung Babels durch Cyrus, wahrscheinlich auch c. 13₂ff., das man doch am besten dem Verf. von c. 14₄bff. zuschreibt; denn beide Stücke stimmen weder mit dem wirklichen Schicksal der Stadt noch mit dem des Königs überein. Daß der Redaktor ausdrücklich den Jes. für den Autor erklärt, ist für die Kritiklosigkeit der Diaskeuasten bezeichnend. 2 vom Propheten gesprochen. Man soll sie herbeirufen, wen, das sagt erst v. 17, wer es tun soll, das wird überhaupt nicht gesagt. So spricht die Aufregung. Der Dichter weiß, daß die nordöstlichen Nachbarn Babels sich demnächst auf den Unterdrücker der Welt stürzen wollen: alle Welt soll sie herbeirufen. Bei Dichtern sind solche unbestimmten pluralischen Imperative nicht selten vgl. z. B. II. Sam. 1₂₀ Zeph. 2₁. Die „Tore der Edlen" enthalten vielleicht eine Anspielung auf die Gottes- oder Götterpforte Bab-ilu. Die Babylonier sind die Aristokraten der Welt, alle Völker nur noch die Plebs. 3 von Jahve gesprochen, der nicht besonders eingeführt wird. Aus metrischen Gründen ist oben das לְאַפִּי aus dem zweiten Distichon, wo es ohnehin eher störend ist, in das zu kurze erste versetzt, wo es trefflich am Platz ist. צַוֹּתִי wird selten mit dem dat. konstruiert; das ל gehört wohl dem Abschreiber. Der Vers erinnert an Zeph. 1₇, wo der Tag Jahves ein Schlachtfest genannt wird, zu dem Jahve die Geladenen geheiligt hat. Der Kampf ist ein religiöser Akt, weil die Gottheit selbst unter den Kämpfern ist; nach I. Sam. 21₆ werden nicht blos die Kämpfer, sondern sogar die Waffen geheiligt (vgl. die gesetzlichen Regeln Dtn. 23₁₀—₁₅). Hier wie in Jer. 50. 51, wo unser Stück mit anderen zu einer großen, dem Jeremia zugeschriebenen Weissagung verarbeitet ist, sind die Meder und ihre Verbündeten Jahves Geheiligte (Jer. 51₂₇ff.); sie sind seine gibborim, seine Leibtruppe, seine „stolz Frohlockenden" (vgl. Zeph. 3₁₁): zum Helden gehört der frohe Mut (Ps. 19₆), zumal unter Völkern, welche ihre Schlachten mehr

[4]Horch, Getümmel in den Bergen gleich einem großen Volk,
Horch, Lärm von Königreichen, versammelten Völkern:
Jahve der Heere mustert das Heer der Schlacht.
[5]Sie kommen vom fernen Lande, vom Ende des Himmels,
Jahve und die Geräte seines Zorns, zu verderben die ganze Erde.
[6]Jammert, denn nahe ist Jahves Tag, wie Gewalt vom Gewaltigen
[7]Drum werden alle Hände schlaff . . . . . [kommt er!
Und jedes Menschenherz zerschmilzt, [8]und bestürzt sind . . .
Krämpfe und Wehen bekommen sie, winden sich wie die Gebärende,
Einer den anderen starren sie an, Flammengesicht ist ihr Gesicht.
[9]Siehe, der Tag kommt, grausam, mit Überwallen und Zornesglut,
Machend die Welt zur Wüste, und ihre Sünder vertilgend. von ihr
[10]Denn die Himmel und ihre Orione hellen nicht ihr Licht,
Finster ist die Sonne in ihrem Aufgang und der Mond erglänzt nicht.

---

in heldenmütigen Einzelkämpfen, als in taktischer Ordnung schlagen. 4 Schon hört man das Getümmel zahlreicher Völker in den östlichen Bergen. Dem Verf. scheint c. 17₁₂ vorzuschweben. Mit de Lag. ist מַמְלָכוֹת, stat. abs. zu punktieren. Jahve selbst, der Heerführer Altisraels, mustert dies fremde Kriegsheer: eine merkwürdige Übertragung altreligiöser Anschauung auf eine längst universalistisch gewordene Gottesidee. Bei dem Zeitgenossen unseres Dichters, bei Deuterojes., hält Jahve Appell ab über die himmlischen Heere c. 40₂₆. 5–8 die zweite Strophe. Vom fernen Lande (c. 5₂₆), vom Ende des Himmels kommt Jahve mit den Indogermanen. Der geographische Gesichtskreis unseres Verf.s ist schon etwas weiter als der Jes.s. Die Geräte des Grimms nach II. Sam. 1₂₇; das Bild ist in der Dichtung Jer. 50₂₃ ff. weiter ausgeführt (v. 25), aber vielleicht nicht in dem altertümlichen Sinn des Ausdrucks. Die ganze Erde wird in dem bevorstehenden Kampf in Mitleidenschaft gezogen, ein etwas hyperbolischer Ausdruck, doch gehörte ja fast die ganze dem Verf. bekannte Welt den Chaldäern. 6 Es ist ein Tag Jahves, der bevorsteht! Schon Zephanja, den der Verf. offenbar kennt, hatte vom Tage Jahves als dem großen Tag des Sturms über alle Welt gesprochen Zeph. 1₁₄ ff. und dann weiter geschildert, wie dann „den Menschen bange wird" v. 17. Der Vers ist Joel 1₁₅ von einem Glossator zitiert. שׁד מִשַּׁדַּי ist wohl eine sprüchwörtliche Alliteration, bei der vielleicht nicht einmal an אֵל שַׁדַּי zu denken ist; das קָרוֹב aus Zeph. a. a. O. 7. 8 findet sich in Jer. 50₄₃ teils verkürzt, teils vermehrt, jedoch in schlechterer Fassung wieder; für צִירִים steht dort צָרָה. In v. 7 hat das erste Distichon den zweiten kürzeren Stichos verloren, auch das zweite scheint am Schluß verstümmelt zu sein, da man bei וְנִבְהֲלוּ ein Subj. vermißt; vielleicht soll das Paseq auf eine Beschädigung der Vorlage hinweisen. Das vierte Distichon erinnert in mehreren Ausdrücken an Nah. 2₁₁, aus dem auch Joel 2₆b abgeschrieben ist. Fieberhaft brennt in Erwartung des Gottestages das Gesicht der Menschen. 9–12 bildet die dritte Strophe. In v. 9a könnte der „Tag Jahves" eingesetzt sein, da der erste Stichos reichlich lang ist, aber vielleicht genügt es, blos Jahve wegzulassen, da man durch v. 6 weiß, auf was הִנֵּה הַיּוֹם sich bezieht. Zu dem sog. Waw concomitantiae in וְעֶבְרָה vgl. Ges. § 154a. Anm. b. לָשׂוּם, reddendo, fortgesetzt durch das verb. fin. מְמָנָה am Schluß ist wohl nur ein gedankenloser Zusatz des Abschreibers. Die Strophe beweist, daß der Dichter das Gericht über Babel mehr und mehr zum Gericht über die ganze Menschheit emporsteigert; Zephanja ist der erste Zeuge für diese Nachwirkungen der jesaianischen Prophetie, ihm folgen seitdem, von Nahum und Jeremia abgesehen, alle übrigen Propheten dieser Zeit. 10 „Denn" ist kaum mehr als Fortsetzung des „Siehe". Je später desto mehr wird auch die Natur in die Bilder vom Endgericht hineingezogen, zuerst wie bei Jes. die Tierwelt und der Acker des Bauern, später der ganze Weltbau, dem sich überhaupt seit dem 6. Jahrh. die Aufmerksamkeit der biblischen Schriftsteller mehr zuwendet. Die Berührung mit fremden Völkern half dazu mit, vor allem aber fand der sich immer mehr geltend machende Universalismus der prophetischen Religion hier ein erwünschtes Feld, während kein

11 „*Heimsuchen will ich am Erdkreis [seine] Bosheit und an den Frevlern ihre [Schuld*
Und still machen die Hoffart der Stolzen und den Hochmut der [Tyrannen erniedrigen,
12 *Teurer mach' ich Menschen als Feingold und Sterbliche als Golderz*". von Ophir
13 ***D**arum erbeben die Himmel und springt auf die Erde* von ihrem Ort weg
Beim Überwallen Jahves der Heere und am Tag seiner Zornesglut.
14 *Da geschieht's: wie die gescheuchte Gazelle, wie Schafe ohne Sammler,*
Wenden sie sich jeder zu seinem Volk und fliehn zu ihrem Lande,
15 *Jeder Gefundene fällt durch's Schwert, jeder Erraffte wird durchbohrt,*
16 *Und ihre Kinder werden zerschmettert vor ihren Augen,*
Ihre Häuser werden geplündert und ihre Weiber geschändet.

---

nationales Leben mit seinen dringenderen Bedürfnissen und näher liegenden Interessen in den Weg trat. Es ist wohl kein Zufall, daß grade die Schriftsteller, die am wenigsten von den partikularistischen Bestrebungen und gesetzlichen Neigungen der Judenschaft okkupiert sind, hier vorangehen. Die Orione des Himmels sind der Orion und die anderen großen Sternbilder, deren mehrere Hiob 9₉, 38₃₁ f. und in dem jungen Gedicht Am 5₈. ₉ vgl. auch II. Reg. 23₅ genannt werden. Im A. T. kommen sie erst seit der näheren Bekanntschaft Israels mit den Chaldäern vor, wenn auch die Geschichte von Simson, der den Löwen zerreißt, nämlich durch das Sternbild des Löwen geht, zeigt, daß die Kanaaniter auch mit ihnen bekannt waren. Der Text von v. 10a ist nicht ganz sicher. Unwahrscheinlich ist, daß der Dichter gesagt haben könnte: Die Sterne und die Orione; sind denn letztere keine Sterne? Die LXX hat zwei Übersetzungen, eine, die mit unserem Text übereinstimmt (nur כְּסִילֵיהֶם für כִּי כָל־צִבְאֵי הַשָּׁמַיִם), und eine abweichende und darum ältere: כִּי כָל־צִבְאֵי הַשָּׁמַיִם ohne die Orione, die daher Erklärung von צִבְאֵי sein könnten; wenn man צְבָא für צִבְאֵי als ursprünglich vermuten dürfte, wäre dieser Text nicht schlechter als der massoretische. אוֹרוֹ am Schluß gehört zu den vielen kleinen Zusätzen, durch die die Abschreiber den zweiten Stichos verkehrter Weise dreihebig machen wollten; es ist hier eine unschöne Wiederholung des אוֹרָם am Schluß von v. 10a; l. daher יִגַּהּ. In Hab. 3₁₁ wird das Bild von v. 10 weiter ausgemalt. **11.12** wieder von Jahve gesprochen. תֵּבֵל wie שְׁאוֹל und תְּהוֹם stets ohne Artik., gleichsam ein nom. propr., bei den Dichtern sehr beliebte Bezeichnung der bewohnten Erde. Für רָעָה, LXX wohl רָעַשׁ, ist mit de Lag. רָעָתָהּ zu lesen vgl. das parall. עֲוֹנָם. In v. 11b ist wohl wieder das letzte Wort eine Textvermehrung, nach c. 2₉. ₁₁. ₁₇ 5₁₅. Ebenso das letzte Wort von v. 12, das der Dichter, wenn er diesen Redeschmuck hier hätte brauchen wollen, näher an אוֹפִיר gerückt hätte; wo das Ophir liegt, wissen wir noch immer nicht. Teuer ist natürlich so viel wie selten, also meint der Verf., daß mit den babylonischen Tyrannen die meisten Menschen auf der Erde ausgerottet werden. Er schwelgt in dieser Ausmalung des Schrecklichen. **13** bis 16, die vierte Strophe, durch das als Strophenanfang beliebte עַל־כֵּן eingeleitet, das in solchen Fällen mehr rhetorischen als logischen Wert hat. Im hebr. Text spricht die drei ersten Worte, aber nur diese, noch Jahve, besser liest man nach der LXX וְיִרְגְּזוּ. Im zweiten Stichos von v. 13a ist wieder מִמְּקוֹמָהּ zugesetzt, das auch sachlich als Übertreibung anstößig ist. **14** וְהָיָה ist wohl nicht Prädikat zu einem hinzuzudenkenden Subj. (אִישׁ oder כֹּל), sondern das bekannte Einleitungssätzchen, hier als nötig empfunden, um den Übergang von den Himmeln zu den Kaufleuten zu erleichtern, die, aus allen Völkern herzugeströmt (Jer. 51₄₄), bei den ersten Zuckungen des Weltgerichts auseinanderstieben und der Heimat zueilen. V. 14b wörtlich wiederholt in Jer. 50₁₆. **15** Die beiden Prädikate des Distichons sind aus metrischen Gründen zu vertauschen. Wer gefunden wird, vor allem die Babylonier selbst, die nicht „zu ihrem Volke fliehen" können, stirbt durch das Schwert der Eroberer. Daß die Babylonier sich wehren können, davon ist keine Rede, führt doch Jahve die Feinde. **16** gibt dem Haß gegen Babel einen sehr leidenschaftlichen Ausdruck. Die Babylonier haben in Jerusalem und Juda nicht so gewütet,

17 *Siehe, Jahve erregt wider sie die Meder,*
Die Silber nicht achten und an Gold kein Gefallen haben
18 . . . . . *und Bogen* . . . . . .
. . . . *Jünglinge* . . . . . *werden zerschmettert,*
Der Leibesfrucht erbarmen sie sich nicht, der Kinder schont nicht ihr [Auge.
19 *Und werden wird Babel, die Zier der Reiche,*
Die stolze Pracht der Chaldäer, wie umgekehrt von Gott.
20 *Nicht wird sie wohnen in Ewigkeit, noch hausen für und für,*
Und nicht zeltet dort der Araber, noch lagern Hirten,
21 *Lagern werden dort Wüstentiere* . . . . . .
Und voll sein werden ihre Häuser von Uhus . . . . . .
Und wohnen werden dort Strauße und Satyre tanzen,

---

wie nach der Hoffnung des Dichters die Meder in Babel wüten sollen (vgl. m. Komm. zu Jer. 40$_{1c}$). Die kleinen Kinder sollen zerschmettert werden (vgl. Na. 3$_{10}$ Hos. 14$_{1}$. II. Reg. 8$_{12}$) „vor ihren Augen", natürlich bevor sie selber getötet werden: das ist aber nicht sehr geschickt gegeben; es liegt darin eine Verschärfung der Grausamkeit (s. zu Jer. 39$_{7}$). שָׁגַל soll als zu obscön in der synagogalen Vorlesung durch שָׁכַב ersetzt werden. Die fünfte Strophe **17–19** hat sehr stark gelitten; das alte Manuskript muß teilweise nicht mehr lesbar gewesen sein. Im Anfang ist vielleicht הִנְנִי aus הנה י (י ist oft vorkommende Verkürzung von יְהוָה) entstanden, da es nicht eben wahrscheinlich ist, daß der Dichter die weitläufige Beschreibung der Metzeleien in Babel Jahve in den Mund gelegt hat. Jetzt erst nennt die Dichtung die schon zu Anfang ohne Namen erwähnten Gegner Babels, nicht deswegen, weil sie doch einmal genannt werden müßten – sonst wäre das gleich anfangs geschehen – sondern weil mit ihrem Namen ihre Furchtbarkeit und Grausamkeit ausgesprochen wird. Die Meder waren den Judäern seit der Zeit bekannt, wo sie mit den Chaldäern Assur vernichtet hatten. Cyrus selber war zwar ein Perser, galt aber den Westasiaten als ein Meder; zu der Zeit, wo unser Dichter schreibt, hat er schon manche Königreiche unter sich v. 4. Die Meder sind in den Augen (und nach der Hoffnung) des Verf.s Barbaren; sie werden Babel nicht etwa schonend behandeln, weil es dort manches Kostbare gibt, sich auch nicht mit Gold abkaufen lassen vgl. wieder Zeph. 1$_{18}$. Darum können sie und ihre wilden Hülfsvölker doch Babel plündern v. 16. **18a** ist ganz unsinnig und wahrscheinlich stark verstümmelt: Bogen zerschmettern Jünglinge. Mit Bogen schlägt man nicht. Der Satz mag etwa gelautet haben wie Jer. 50$_{42}$: „Bogen und Speer halten sie, grausam sind sie", und das folgende Distichon wird von der Tötung der Jünglinge und der Zerschmetterung (תְּרֻטַּשְׁנָה) der Mädchen gesprochen haben. In v. **18b** mögen wieder die beiden Stichen zu vertauschen sein, weil dann eine bessere Klimax herauskommt: Jünglinge, (Mädchen), Kinder, Leibesfrucht, doch ist alles unsicher. **19** Im zweiten Distichon halte ich אֶת־סְדֹם וְאֶת־עֲמֹרָה für zugesetzt wegen der beiden אֶת־, der Überfüllung des Metrums und weil der Vergleich mit Sodom und Gomorra nicht sonderlich paßt. Für die beiden Städte haben ja die Späteren eine große Vorliebe, sie sind auch Am. 4$_{11}$ eingesetzt, vielleicht auch Jer. 49$_{18}$ (50$_{40}$), s. zu c. 1$_{7}$. Babel ist die Pracht des Stolzes (diese Wörter fehlen in der LXX) der Chaldäer; diese werden als Beherrscher Babels genannt, das war diese südbabylonische Völkerschaft endgültig erst seit Nabopolassar. Vor der Zeit Jeremias galten sie den Judäern als gute Freunde (Jer. 13$_{21}$). Die sechste Strophe, v. 20–22, schildert den Zustand Babels nach der Eroberung. **20a** ist wörtlich wiederholt Jer. 50$_{39}$b, **20b** ebendort v. 40b in schlechterer Form verwandt. Babel „wohnt nicht mehr" vgl. Jer. 17$_{25}$. יַחֲל steht für יַאֲהֵל, denomin. von אֹהֶל, das Zelt aufschlagen. עֲרָבִי, auch עַרְבִי, von עֲרָב Steppe, der Steppenbewohner, bezeichnet seit Jeremia die Nordaraber, die als Karawanenleute den Handel zwischen Babel und den Ländern am Mittelmeer vermittelten, auch als Räuber erscheinen (Jer. 3$_{2}$). **21f** ist Nachahmung von Zeph. 2$_{14}$f. und mit dieser Stelle oft weiter nachgeahmt (Jer. 50$_{39}$ 51$_{37}$ Jes. 34$_{11-15}$); unser Dichter hat also das Büchlein Zephanjas gut im Kopf. Die beiden ersten Distichа in v. 21 haben

^{22}*Und singen werden Heuler in ihren Burgen und in den Hallen der Lust;*
Und nahe ist zu kommen ihre Zeit und ihr Tag verzieht nicht.

14 ^{1}Denn Jahve wird sich Jakobs erbarmen und noch ferner Israel erwählen und sie niederlassen auf ihrem Boden, und der Proselyt wird sich an sie anschließen und sie werden sich versippen dem Hause Jakobs. ^{2}Und es werden Völker sie nehmen und sie bringen zu

---

ihren zweiten Stichos verloren; das וְרָבְצוּ am Anfang scheint das ירבצו am Schluß von v. 20 aufnehmen zu sollen, sodaß letzteres besser als impf. qal. punktiert wird, was offenbar das Ktib auch gewollt hat. צִיִּים, von צִי, Wüste, bedeutet danach Wüstentiere; welche Tiere gemeint sind (Wildkatzen?), wissen wir nicht, ebenso wenig, ob die אֻחִים, vielleicht „Heuler", Uhus sind oder was sonst. Die „Haarigen" (שְׂעִירִים), wie auch die Ziegenböcke heißen Gen. 37$_{31}$, sind satyrartige Dämonen s. zu c. 34$_{14}$ (Virg eclog. 5$_{73}$: saltantes Satyri). Seit dem Exil (vielleicht auch schon früher II. Reg. 23$_{8}$, doch s. H. Duhm, d. bösen Geister im A. T. S. 48 f.) erhalten sie Opfer auch von den Juden Lev. 17$_{7}$, doch hat das Gesetz nur die jährliche Preisgebung eines „haarigen" Ziegenbocks an einen, wohl den obersten Wüstendämon Asasel unter die legitimen Riten aufgenommen Lev. 16$_{10}$, natürlich mit einer Umdeutung, die dies Stück Heidentum einigermaßen in Einklang mit der Jahvereligion bringen sollte. Daß seit dem 7. Jahrh. die Unholden so oft erwähnt werden, daran ist neben der Verwüstung des Landes und dem Untertauchen Israels unter die Heiden wohl auch die deuteronomische Reform indirekt mitschuld; denn wenn sie die Heiligtümer der Landschaft zerstörte oder profanierte, so beseitigte sie damit nicht ohne Weiteres die übersinnlichen Bewohner der alten Kultstätten, verwandelte aber leicht die bisher ihrer menschlichen Sippe zugetanen Wesen in unheimliche Dämonen, die das ganze Heer der Kobolde und Gespenster um sich versammelten, ähnlich wie es das Christentum mit den alten Opferstätten der Germanen machte. In v. 20b und 21c ist im zweiten Stichos das שָׁם wohl vom Abschreiber zugesetzt. 22 אִיִּים und תַּנִּים sind wohl dasselbe, Schakale, Goldhunde; vielleicht ist das zweite Wort, das seinen Stichos überfüllt, nur Erklärung für das erste. Das dritte Wort in v. 22 ist אַרְמְנוֹתֶיהָ zu schreiben, nämlich mit ר statt ל und mit dem weibl. Suffix, das der folgende Stichos auch hat und das Babel meint vgl. c. 34$_{13}$. Ferner wird וְעָנוּ zu lesen sein: sie stimmen an im Wechselgesang. Im letzten Stichos von v. 22 lese ich יוֹמָהּ ... וְיָמֶיהָ: ihr Schicksalstag, denn ihre „Tage" sind jetzt schon da. עֵת ist als masc. behandelt. — Die Drohungen des Vf.s haben sich zu seiner Zeit nicht erfüllt; Cyrus war kein solcher Barbar, wie v. 17 f. gesagt und gehofft wird, hatte auch keinen Grund zu solcher Erbitterung, wie sie sich bei den meisten Judäern (nicht bei Hesekiel) findet.

K. 14$_{1-21}$ bringt den Gesang über die Höllenfahrt des Königs von Babel; vorher geht eine Einleitung von später Hand 1—4a, die in bekannter unhistorischer Weise die Hoffnungen der letzten Jahrhunderte mit den Weissagungen über Babels Untergang in Verbindung bringt. 1 „Denn" in der erbarmungslosen Vernichtung Babels (und der heidnischen Herrschaft überhaupt) zeigt sich Jahves Erbarmung für Israel, ein für das spätere Judentum charakteristischer Gedanke. „Er wird ferner Israel erwählen" aus Sach. 2$_{16}$; besonders häufig ist auch בָּחַר בְּ bei Tritojes. Auch der andere Satz von Israels Rückkehr, wobei der Vf. offenbar an die Diaspora denkt, klingt an Sach. 2$_{16}$ 9$_{16}$ an. Zu v. 1b vgl. nach Sinn und Ausdruck den Anfang der tritojes. Schrift c. 56$_{3-7}$; den äußeren Anstoß hat wieder Sach. 2$_{15}$ hergegeben. Der Zusammenhang hätte nicht darauf geführt, schon an גֵּרִים zu denken, wo die Israeliten erst auf Befreiung aus der Gefangenschaft hoffen. Die גֵּרִים sind hier augenscheinlich nicht blos Metöken, sondern Heiden, die zum Gott der Juden übertreten vgl. Sach. 8$_{23}$; eben darum können sie unter die Juden heiraten, sich ihnen versippen (סָפַח hängt mit מִשְׁפָּחָה zusammen) vgl. Bertholet, Stellung der Isr. z. d. Fremden S. 255. 2 hat einen barbarischen Stil, aber der Inhalt ist noch schlimmer. Die Heiden müssen die Diaspora nach Hause (Num. 32$_{17}$) bringen (nach c. 66$_{20}$ 60$_{4}$ vgl. c. 49$_{22}$); zum Dank dafür werden die Israeliten oder Jakob, wie die Späteren gern sagen, sie sich erbeigen machen (das hithp. ein juristischer

ihrem Orte, und die vom Hause Israel werden sie sich leibeigen machen auf Jahves Boden zu Knechten und Mägden und werden „Fänger ihrer Fänger" sein und herrschen über ihre Treiber. ³Und geschehen wird's an dem Tage, wo Jahve dir Ruhe gibt von deiner Mühsal und Unruhe und der harten Arbeit, womit du abgearbeitet wurdest, ⁴da wirst du erheben dies Spruchlied über den König von Babel und sagen:

⁴ᵇ*O wie ist still geworden der Treiber, still das Stürmen!*

---

terminus aus Lev. 25₄₆ vgl. Num. 32₁₈), als Sklaven und Sklavinnen für immer. Diese abscheulich hochmütige Erwartung ist von Tritojes. c. 61₅. 60₁₀.₁₄ vgl. c. 49₂₃ zuerst ausgesprochen. Die Treiber sind nicht die Babylonier, die ausgerottet werden, sondern die Heiden überhaupt, unter denen die Diaspora lebt. „Fänger ihrer Fänger" aus Jdc. 5₁₂. Das Verbum רָדָה ist bei den Späteren häufig. 3 Mühsal (Gen 3₁₆ ff.) und Unruhe (Hiob 14₁ 3₂₆) ist eigentlich überhaupt das Los der Menschheit, aber die Juden werden einst ein Herrenleben führen und die Arbeit und Sorge den Nichtjuden auferlegen (vgl. noch c. 23₁₈). Die עֲבֹדָה קָשָׁה stammt aus Ex. 1₁₄. עָבַד בַּבָּקָר heißt: mit dem Rind wird gearbeitet Dtn. 21₃, אֲשֶׁר עָבַד בָּהּ, wo אֲשֶׁר acc. zu sein scheint, also: die harte Arbeit, in der mit dir gearbeitet worden ist. Israel ist noch in einer ägyptischen Knechtschaft. 4a Die Dichtung heißt מָשָׁל, das eigentlich das Distichon zu bedeuten scheint mit seinem parallelismus membrorum; Num. 21₂₇ heißen die öffentlichen Sänger von Volksliedern מֹשְׁלִים; Mch. 2₄ steht מָשָׁל neben נְהִי, das eine passende Bezeichnung für die folgende Dichtung gewesen wäre, wenn nicht der Dichter über den von ihm zu besingenden Todesfall mehr sich gefreut als getrauert hätte. Solche Einleitungen in die Gedichte lieben die Sammler in den Büchern Jes. und Jeremia.

K. 14₄b–₂₁, das Lied auf die Höllenfahrt des Königs von Babel in fünf Strophen zu je sieben Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Es schildert zwar im Perfekt das Schicksal des Königs, da aber dieses ganz anders ausfiel, als es hier geschildert wird, da der König Naboned von Cyrus nur gefangen genommen und nachher zum Statthalter seines ehemaligen Reiches gemacht wurde, so haben wir trotz der Perfekte eine Weissagung wie c. 13₂ ff. Das nehmen auch die an, die es vermögen, den König als „Zusammenfassung des Volks und der Macht der Babylonier" zu behandeln. Die Dichtung hat eine gewisse Bedeutung für die Entwicklung der Vorstellungen vom Dasein nach dem Tode. Die psychologische Seite der Eschatologie ist sonst von der altisrael. Religion und Prophetie völlig vernachlässigt. Wenn wir die Ausführung in Hiob 3, daß der Verstorbene so gut wie gar nicht existierend sei, als durch den Plan der Dichtung bedingte Übertreibung bei Seite lassen, so bleibt bis in die letzte Zeit Israel der ältesten gemeinmenschlichen Anschauung treu, daß die Seele, auch nach dem Tode noch an den Körper und das Grab gebunden, in einer Art Traumleben dahindämmert, aus dem sie durch Geisterzwang I. Sam. 28 oder furchtbare Geschicke der Nachkommen Jer. 31₁₅ aufgestört werden kann; selbst im N. T. stoßen wir noch auf diese älteste Vorstellung Mt. 27₅₂ f. Wahrscheinlich wären die Semiten von sich aus nicht einmal auf den Gedanken eines besonderen Totenlandes gekommen; diese realistischsten Menschen, die es in der Welt gegeben hat, erkennen nur das an, was sie mit Augen sehen, und haben darum ursprünglich weder einen bewohnten Himmel noch eine Unterwelt. Beides haben mehrere semitische Kulturvölker anderswoher, besonders wohl von den Protobabyloniern, endlich angenommen, aber die Israeliten, die doch gewiß z. B. die ägyptischen Vorstellungen eher kennen lernten als die Griechen, waren sehr spröde gegen das Fremde. Erst im Exil beginnt es sich leise zu ändern; Hesekiel eignet sich einiges von der babylonischen Scheolvorstellung an, bringt es jedoch bei seiner vollkommenen Phantasielosigkeit nur zu einem kümmerlichen Kompromiß zwischen der ererbten sinnlichen Vorstellung und dem Neuerlernten: seine Unterwelt ist blos eine Sammlung von Friedhöfen c. 32₁₇ ff., und vergebens bemüht er sich, so etwas wie Vergeltung in das Los der Hinabfahrenden hineinzubringen. Unser Dichter kommt um einen kleinen Schritt weiter, ohne das Alte vollständig abstreifen und ein lebendiges und widerspruchsloses Bild vom Jenseits entwerfen zu können. Daß bei dieser Bewegung die eigentliche Religion gar nicht interessiert ist, liegt auf der Hand, wenigstens

[5]*Zerbrochen hat Jahve den Stecken der Frevler, den Stab der Tyrannen,*
[6]*Der Völker schlug im Grimme, schlagend ohn' Unterlaß,*
Der knechtete im Zorn Nationen, knechtend ohn' Ende.
[7]*Es ruht, es rastet die ganze Erde, sie brechen in Jubel aus,*
[8]*Auch die Cypressen freuen sich um dich, die Zedern Libanons:*
Seit du dich gelegt, steigt nicht mehr der Fäller zu uns auf.
[9]*Scheol von unten stürmt dir entgegen deiner Ankunft,*
Stört auf um dich die Schatten, alle Häuptlinge der Erde,
Treibt auf von ihren Thronen alle Völkerkönige.
[10]*Sie alle stimmen an . . . . . und sagen zu dir:*
„Auch du bist erlegen wie wir, uns gleich geworden!
[11]*Gestürzt in Scheol ist deine Hoheit, das Rauschen deiner Harfen,*
Unter dir ist das Lager Fäulnis und deine Decke Gewürm.“

---

für den, dem die Religion nicht als Sammelsurium von Meinungen, sondern als Verkehr mit Gott gilt. Die älteren Christen hatten im descensus Christi ad inferos (Evang. Nicod. pars II) eine Vermittlung zwischen der alten Scheolvorstellung und ihrem Unsterblichkeitsglauben. 4b אֵיךְ s. zu c. 1₂₁. Der Sklavenvogt und Weltstürmer ist still geworden: ein sehr glücklicher Eingang. Statt des sinnlosen מַדְהֵבָה ist mit den meisten alten Übersetzern מַרְהֵבָה zu lesen. 5 שָׁבַר klingt an שָׁבַת v. 4 an. Die רְשָׁעִים auch c. 13₁₁, für die Herrscher die Edlen 13₂; die früheren Könige Babels haben ja ebenfalls schon den Stab geschwungen, der jetzige wird der letzte sein. 6 Die Partizipien beziehen sich auf den Stab v. 5. סָרָה bedeutet c. 1₅ (31₆) Abfall, hier Aufhören. In v. 6b muß statt מְרָדָף, Verfolgung (?), ein Wort beabsichtigt sein, das dieselbe Wurzel hat wie das verb. רָדָה, zu dem es den acc. bildet, also מְרַדֵּת. חָשַׁךְ ist als perf. punktiert: das er nicht einhielt, חֲשַׂךְ wäre natürlicher. 7 Alle Menschen brechen in Jubel aus (beliebte Wendung bei Deuterojes. c. 44₂₃ usw.) über die wieder erlangte Freiheit und Ruhe. 8 Auch die Bäume auf dem Libanon, auf dessen Ostabhang Inschriften Nebukadnezars gefunden sind, freuen sich: sie werden nicht mehr zu Kriegsmaschinen usw. gefällt. Selbst die Natur litt unter dem Wüten der Eroberer. 9–11, die zweite Strophe, führt uns in die Unterwelt. Sie selbst erscheint (wie auch in dem oben erwähnten descensus) als belebtes Wesen und die Herrin ihrer Bewohner; der Vf. denkt darum noch nicht an die babylonische Göttin der Unterwelt; im A. T. ist Personifikation eines Landes sehr gewöhnlich. Jetzt, wo die Oberwelt zur Ruhe kommt, gerät die Unterwelt, sonst so totenstill, in Unruhe; wo der Babylonier erscheint, gibt es Aufregung. Die Verben עוֹרֵר und הקים sind, da Scheol weiblich ist, keine Perfekte, sondern inf. abs., l. demnach הָקִים mit ungewöhnlicher mater lect. (Bickell). Die רְפָאִים werden meist als „Schlaffe“ gedeutet, das wäre eine wunderliche Bezeichnung, die sich mit καμόντες der griechischen Epiker keineswegs deckt; ebenso wenig wahrscheinlich ist es, daß der Name mit dem der Tharaphen zusammenhängt, die schwerlich Totengeister waren. Vielmehr haben die Erstlinge des Totenreiches, die vorzeitlichen Riesen, die, von Gott besiegt, noch jetzt in der Unterwelt unterhalb des unterirdischen Meeres vor ihm zittern, den Namen hergegeben, seit man sich auch die menschlichen Toten als zu ihnen hinabfahrend dachte. Am meisten werden von des Königs Ankunft aufgeregt die „Böcke“ (Jer. 50₈ Sach. 10₃), die Führer der Menschenherden, die Völkerkönige. Sie sitzen auf Thronen, wahrscheinlich weil sie auf solchen sitzend begraben wurden (wie Karl der Große) oder mindestens auf Grabmälern so dargestellt wurden. Hierin geht der Dichter über Hesekiel hinaus, noch mehr darin, daß nun die Schatten aufspringen und zu reden beginnen. In die stummen, dunkeln Weiten des Hades, in die gekrönten schweigenden Schemen kommt plötzlich Leben. Nicht an die Oberwelt werden sie emporgeschreckt, wie sonst wohl, denn das Ungeheuere kommt zu ihnen. 10a hat im ersten Stichos eine Hebung zu wenig. Die drei folgenden Distichа 10b 11 enthalten den Chorus, den die Völkerkönige anstimmen. Sie staunen darüber, daß er, der Göttergleiche, auch siech werden konnte. Sie haben also ein Wissen von ihm bewahrt oder ab und an durch neue Ankömmlinge, durch

¹²*O wie bist du gefallen vom Himmel, Lucifer, Auroras Sohn!*
O wie gefällt zur Erde, der alle Völker niederstreckte!
¹³*Und du sprachst in deinem Herzen: Gen Himmel will ich steigen,*
Oberhalb der Gottessterne erheben meinen Thron
Und sitzen auf dem Götterberge im äußersten Norden,

---

die, die er in die Unterwelt stürzte, Nachricht von ihm empfangen. Eine wundervolle Darstellung; dieser Dichter hat wirklich dichterische Phantasie. Mit dem König ist auch seine Königspracht in Scheol hinabgestürzt (Hes. 31₁₈), auch das Rauschen seiner Harfen. Auch c. 21₅ schildert, wie die Chaldäer mitten im üppigen Mahl vom Feinde aufgeschreckt werden, und Dan. 5 geht dem Untergang Belsazars ein schwelgerisches Gelage vorher. Der Schatten des Königs von Babel soll, obgleich er den anderen gleichgeworden ist, nicht ebenso auf einem Throne sitzen wie sie. Der Dichter hat damit keinen poetischen Fehler begangen und ist nicht unwillkürlich in die alte Grabesvorstellung zurückgefallen, er will sagen, daß der Chaldäer zur Strafe für seine Frevel und weil er keine königliche Bestattung erhalten hat, in der Unterwelt am Boden liegen muß. Und der Boden Scheols ist Fäulnis und Wurmfraß! Davor sind die anderen Könige durch die Art ihrer Bestattung (gemauertes Grab, Sitzen auf einem Thron, Einbalsamierung und dergl.) bewahrt. יָצַע als perf. pual stände inkorrekt im masc., wahrscheinlich hat der Dichter das nom. יָצַע (oder als stat. constr. יְצַע) gemeint, denn auch מְכַסֶּיךָ ist Subst. vgl. c. 23₁₈. Die dritte Strophe 12–15 wird wieder vom Dichter gesprochen. Der König war ein Lichtstern (l. הֵילֵל mit den meisten alten Übersetzern), Sohn der Morgenröte, also ein Morgenstern (vgl. Apk. 22₁₆ Num. 24₁₇ Hiob 38₇). Die Sterne sind aber belebte Wesen, die Morgensterne Hiob 38₇ mit den bne elohim zusammengestellt: so eine Art Halbgott war auch der Babylonier und wollte noch mehr werden. Aber er ist vom Himmel gefallen. Der Ausdruck bedeutet nicht an sich (vgl. z. B. Apk. 9₁), aber in unserem Zusammenhang den Sturz. Da nach Lk. 10₁₈ der Satan vom Himmel fällt wie ein Blitz (vgl. Apk. 12₇ff.), so konnten Tertullian und Gregor d. Gr. aus unserer Stelle den Namen Lucifer für den Teufel schöpfen, um so mehr, als Babel im eigentlichen (Sach. 5₅ff.) oder übertragenen (Apk. 12₈ usw.) Sinne der Sitz der personifizierten Gottlosigkeit ist. In v. 12b mag im ersten Stichos, wo eine Hebung fehlt, ein אֵיךְ ausgefallen sein. Das Niederhauen paßt auch zum Stern, wenn dieser als mächtiger Kämpe gedacht ist. Wahrscheinlich spielt eine Sternfabel vom Merkur mit ein, der mit der Sonne den Himmel ersteigen will, aber (weil er plötzlich unsichtbar wird) zurückgewiesen wird, die griechische Fabel vom Phaeton; Fabeln dieser Art (nicht Mythen) haben auch die Beduinen. חָלַשׁ wird Ex. 17₁₃ mit dem acc. konstruiert, lies daher כָּל־ für עַל vgl. die LXX. 13 Der König aber wähnte sich im Aufsteigen begriffen, als er gestürzt wurde. Der Dichter schreibt ihm dämonischen Hochmut zu, wie das B. Dan. dem Nebukadnezar und Belsazar und Habakuk dem Makedonier. Der Ausdruck: in den Himmel steigen, an die Wolken reichen, kommt Hiob 20₆ als sprichwörtliche Hyperbel vor, ist hier aber obwohl bildlich doch nicht als Hyperbel zu verstehen. Der Chaldäer will Gott werden. Hesekiel erhebt ähnliche Vorwürfe, schwerlich mit Recht, gegen den Tyrierkönig Hes. 28₂ff. vgl. Ps. 58. 82. Zu den Gottessternen vgl. die Gottesberge, Gotteszedern Ps. 36₇ 80₁₁, Größen, die in die Götterwelt eher als in die Menschenwelt zu gehören scheinen. V. 13c spricht von dem mythischen Versammlungsberg der Götter im nördlichsten Weltwinkel. Diese Vorstellung ist ein uralter Glaube jener Rassen, die südlich von den ungeheuren Gebirgen Mittelasiens hausen; von jenen Bergen kommt Rudra, Anahita, selbst die Arche mit dem Ahnherrn der gegenwärtigen Menschheit. Daß der Polarstern damit zu tun habe, ist nicht wahrscheinlich, denn er bleibt an seinem Platz und für jene Gegenden nicht einmal an einem hohen Platz. Den Israeliten, deren Gottesberg im Süden liegt, wird jene Vorstellung erst seit dem Exil bekannt. Hier noch als fremder Mythus behandelt, wird sie von Hesekiel, dessen Gotteswagen ja auch vom Norden kommt (c. 1₄), mit dem Eden der Genesis kombiniert (c. 28₁₃f.) und kommt in dieser Kombination auch später in den Pseudepigraphen vor. Dagegen wendet der Dichter von Ps. 48₃, der wahrscheinlich im

[14]Steigen über die Wolkenhügel, mich gleichstellen dem Höchsten: —
[15]Nur zu Scheol wirst du hinabgestürzt, zur äußersten Grube!
[16]Die dich sehen, auf dich schauen sie, auf dich merken sie:
„Ist das der Mann, der die Welt zittern, Reiche schüttern machte,
[17]Der den Erdkreis gleich machte der Wüste und seine Städte zerstörte,
Der seine Gefangenen nicht frei gab nach Haus, [18]lauter Völkerkönige?“
Sie alle werden ruhen in Ehren, jeder in seinem Hause,
[19]Du aber bist hingeworfen unter Erwürgte, Schwertdurchbohrte,
Hinabfahrend zu den Steinen der Grube, wie ein zertretenes Aas.

---

tiefsten Süden zu Haus ist, sie auf den Berg Zion an. **14** Die Wolken gehören zum Himmel, hinter ihnen ist die Gottheit verborgen Hiob 22₁₃ f. בָּמֳתֵי ist von den Punktatoren wahrscheinlich wegen der Endung ־ֵי von בָּמָה mit radik. ת abgeleitet; das Ktib, das auch wohl במיתי schreibt, nimmt richtiger als Sing. בָּמָה an. **15** Der in die äußerste Höhe wollte, wird in die äußerste Tiefe gestürzt; zahlreiche Religionen kennen solche Fälle von Bestrafung derjenigen, die „wie Gott“ sein wollten. אַךְ, nur, geht zur Not, es könnte indessen auch für אֵיךְ verschrieben sein. In der vierten Strophe **16**–19a führt uns der Dichter wieder auf die Oberwelt, zur Leiche des Königs, auch diese mit Du anredend: die volle Trennung von Leib und Seele will ihm doch nicht recht gelingen. Uns geht's freilich oft nicht besser. Die Menschen auf der Oberwelt betrachten mit Staunen die Leiche: das ist aus dem Weltstürmer geworden? **17** Da תֵּבֵל immer fem. ist, so muß עָרֶיהָ gelesen werden (Bick.). Dagegen bezieht sich das Suff. von אֲסִירָיו natürlich auf den König. פָּתַח; er öffnete die Gefangenen? In Jer. 40₄ Ps. 102₂₁. 105₂₀ steht dafür das piël, das ist hier umso mehr zu schreiben, als das qal nirgends mit dem acc. pers. konstruiert wird; פָּתוּחַ heißt: jemand zu einem machen, dem geöffnet ist. Außerdem steht es prägnant: freigeben und entlassen. Die Versabteilung ist hier verunglückt; „alle Völkerkönige“ v. 18 gehört noch zu v. 17, da es sich mit dem folgenden כֻּלָּם nicht verträgt, da ferner das Distichon v. 17b diesen zweihebigen Stichos noch nötig hat, während v. 18 ihn nicht brauchen kann, vgl. noch den Schluß von v. 9 und den Anfang von v. 10. Warum die Versteilung verfehlt wurde, lehrt **18**: sie alle sind ehrenvoll begraben, jeder „in seinem Hause“: die Könige können doch nicht, meinte man, in ihrem Hause begraben sein, wenn sie nicht nach Hause entlassen wurden. Dieselbe scharfsinnige Erwägung hat mehrere Kritiker veranlaßt, mehr oder weniger gewaltsame Textänderungen vorzunehmen, die dem Stil und Rhythmus schwerlich entsprechen; es genügt, das impf. יִשְׁכְּבוּ zu schreiben: die bis jetzt gefangen gehaltenen Könige werden durch den Sturz des Chaldäers befreit werden, um ihr Reich wieder zu gewinnen und in Frieden zu sterben. Das perf. שָׁכְבוּ mag dadurch entstanden sein, daß man die Könige von v. 17f. mit denen von v. 9f. identifizierte. Der Ausdruck בְּבֵיתוֹ darf ganz wörtlich verstanden werden, wenn man das Haus in antikem Sinne faßt. Die judäischen Könige wurden Mauer an Mauer mit dem Tempel begraben, der ja eigentlich die Burgkapelle war; die Priesterschaft murrte in der letzten Zeit darüber, als der Tempel durch die Reform zu so hoher Stellung kam (Hes. 43₇ ff.). **19** ist voll von Schwierigkeiten. Gesagt muß sein, daß der Chaldäer das Gegenteil eines ehrlichen Begräbnisses erhält. „Du wirst hingeworfen“ heißt es passend im hebr. und griechischen Text (vgl. c. 34₃). Die LXX fährt fort: „auf den Bergen“, auf welchen Bergen? Babel liegt in der Ebene. Vielleicht ist בֶּהָרִים aus בַּהֲרָגִים entstanden. Der hebr. Text hat: מִקִּבְרְךָ, aus deinem Grabe. Aber es ist unwahrscheinlich, daß der König erst in Frieden stirbt und begraben und darauf aus dem Grabe geworfen wird, denn die Schwertdurchbohrten sind doch Babylonier, mit denen der König fällt, auch v. 20 paßt nicht dazu, und das ganze Gedicht setzt voraus, daß der Tod des Königs und der Fall der babylonischen Herrschaft zu gleicher Zeit erfolgen. „Ohne dein Grab“, „fern von deinem Grabe“ sind Übersetzungen, die mit dem Verbum „werfen“ nicht vereinbar sind: du bist ohne dein Grab (statt ohne Grab) hingeworfen, du bist von deinem Grabe weggeworfen, ist beides gleich unwahrscheinlich. Lassen wir dies erst bei Seite, so ist mit כְּנֵצֶר an der jetzigen Stelle nichts anzufangen. Eine

[O wie bist du entfernt] von deinem Grabe, wie ein verabscheuter Sproß,
[O wie liegst du ohne Ehren,] bekleidet [mit deiner Schande]!
20 *[Deine Väter] nicht vereinst du dich mit ihnen im Begräbnis,*
Weil du dein Land verderbt hast, dein Volk erwürgt.
Nicht werde genannt in Ewigkeit der Same des Übeltäters,
21 *Bereitet seinen Söhnen die Schlachtbank ob der Schuld ihres Vaters,*
Daß sie nicht aufstehen und die Welt einnehmen und den Erdkreis [anfüllen!

Rute ist nicht verabscheuenswert, wird auch nicht durch Versagung des Grabes bestraft; daß ein Familiensproß gemeint sei, wird an dieser Stelle durch nichts angedeutet. Das νεκρός der LXX führt zu nichts; selbstverständlich darf man es nicht, wie kürzlich vorgeschlagen ist, durch נֶפֶשׁ revertieren, das niemals Leiche bedeutet. Völlig unbrauchbar ist endlich לְבוּשׁ am jetzigen Orte: jemanden bekleidet mit Erwürgten hinwerfen! Es scheint, daß sämtliche Übelstände ihren letzten Grund darin haben, daß dieser Knäuel von Unmöglichkeiten, der Komplex מקברך bis לבוש, der nach dem Strophenbau zwei volle Disticha enthalten muß, erst vom Abschreiber vergessen und am Rande nachgetragen, dort verstümmelt und dann an der falschen Stelle in den Text zurückversetzt ist. Schließen wir הָשְׁלַכְתָּ direkt an (בַּ)הֲרָגִים an, so ist zunächst die vierte Strophe in Ordnung (zu dem hier vorgesetzten ב vgl. die oben erwähnte Lesart der LXX). Jene Könige werden ehrenvoll in ihren Gräbern liegen, der Chaldäer wird hingeworfen unter Erwürgte, Schwertdurchbohrte (טָעָן nur hier), ein guter klarer Gegensatz. Der letzte Stichos bietet dazu eine Steigerung: hinabfahrend zu den Steinen der Grube. Wegen der Vergleichung: „wie ein zertretenes Aas" muß man יוֹרְדִי sprechen; ohnehin ist zu erwarten, daß sich das part. auf den König bezieht und der Dichter sich bei den gleichgültigen „Erwürgten" nicht so lange aufhält. Die Steine der Grube können weder solche sein, mit denen das Grab geschlossen, noch solche, aus denen es gemauert wird, denn erstens kommt weder der König, noch gar die Masse der Erschlagenen in ein gemauertes Grab, zweitens wäre dieses durch einen edleren Ausdruck zu bezeichnen, als durch בּוֹר, endlich müßte es בּוֹר אֲבָנִים heißen statt umgekehrt. Der Dichter meint die schimpfliche Beseitigung der Leichen durch die Feinde, man schleppt sie in Gruben und wirft Steine darauf vgl. II. Sam. 18₁₇. Der Einwand, daß יורדי אֶל diese Deutung verbiete, ist sonderbar, da dürften wir wohl auch nicht mehr sagen: sich in den Kugelregen stürzen? Dahin, wo den in schnell gegrabene Löcher gestürzten Leichen die Steine der wilden Meder nachfliegen, schleppt man auch den toten Chaldäerkönig, um ihn unter Steinen zu begraben. Der Dichter scheint nicht im babylonischen Marschland zu wohnen, wo es keine אֲבָנִים gibt (s. Gen. 11₃). Die Chaldäer bleiben nicht ganz unbegraben, denn man würde ihre umgehenden Geister fürchten; man bannt diese, indem man die Leichen mit Steinen bedeckt. So bedeckt man fremde Leichen, die man nicht anzurühren wagt, und Verbrecher, die auch schon lebend, außerhalb der Stadt, unter Steinen begraben werden (Steinigung); jeder, der künftig vorbeikommt, wirft einen Stein nach, um den Toten unschädlich zu machen. Die Steine muß man nicht durch „Fundamente" (אַדְנֵי) ersetzen, denn jene Löcher haben natürlich keine Fundamente! Die letzte Strophe, (v. 19) 20 und 21 behandelt das Verhältnis des Königs zu seiner Familie und seinem Volk. Hier müssen und können wir den in v. 19 ausgeschiedenen Wortkomplex unterbringen. Die drei ersten Disticha sind vorn verstümmelt. Das erste könnte etwa gelautet haben: (אַיִךְ נִגְזַרְתָּ) מִקִּבְרְךָ כְּנֵצֶר נֶתָעֵב: o wie bist du getrennt von deinem Grabe wie ein verabscheuter Sproß. Sein Grab ist das Erbbegräbnis der Könige von Babel, wo sein Platz schon zu seinen Lebzeiten für ihn hergerichtet ist. Aber er wird nicht „versammelt zu seinen Vätern", sondern ist in der Ferne verscharrt wie ein ausgestoßenes Familienglied, ein verlorener Sohn. לְבוּשׁ ist der ganze Rest des zweiten Distichons, wahrscheinlich seines zweiten Stichos; man kann ein בָּשְׁתְּךָ hinzusetzen vgl. Jer. 3₂₅ und sich den ersten Stichos als Gegensatz von v. 18 denken: אַיִךְ שָׁכַבְתָּ מְכֻבָּד, o wie liegst du ohne Ehren, gehüllt in deine Schande. Das dritte Distichon, 20a, hat am Anfang das Substantiv verloren, auf das sich das Suff.

— — [22]Und ich erhebe mich gegen sie, spricht Jahve der Heere,
Und rotte aus von Babel Ruhm und Rest, Schoß und Sproß,
[spricht Jahve,
[23]Und mache es zum Erbteil des Igels und zu Wassersümpfen,
Und kehre es aus mit dem Besen der Vernichtung, spricht Jahve
[der Heere.

* * *

[24]Geschworen hat Jahve der Heere also:

Fürwahr, wie ich's gedacht, so geschieht's,
Und wie ich's geplant, das ersteht:
[25]Zu zerbrechen Assur in meinem Lande,
Und auf meinen Bergen tret' ich ihn nieder.
Und weichen wird von ihnen sein Joch und seine Last von seiner (?) Schulter weichen (?).

---

von אֹתָם bezieht. Da der König nur mit seinen Vorfahren im Grabe vereint zu werden wünschen kann, so müssen vorher die Väter genannt sein, also אֲבוֹתֶיךָ ergänzt werden. Naboned ist danach nicht blos ein Schwelger, sondern auch ein Tyrann gewesen, und zwar nicht nur gegen Israel, wie Deuterojes. bezeugt (47$_6$), sondern auch gegen sein eigenes Volk, denn was die Feinde dem Land antun, würde ein antiker Schriftsteller dem eigenen König nicht in Rechnung stellen. **20b 21** Mit ihm müssen seine Kinder untergehen. Das letzte Wort in v. 20 ist nach der LXX in מֵרֵעַ zu verbessern, ebenso אבותם v. 21 in אֲבִיהֶם; die Sprache wird so energischer und die Dichtung einheitlicher; die Abschreiber gerieten auf den Plur., weil die Juden selber ihr Unglück auf ihre ungeratenen Väter schieben. Man soll die Brut des Tyrannen abschlachten, damit sie nicht die Erde einnehmen. Der Sohn des letzten Königs, Belsazar, war bedeutend genug, um ihn auf diese indirekte Weise (indirekt und allgemein, damit das volle Licht der Person des Königs verbleibt) zu erwähnen. Der letzte Stichos lautet jetzt: (damit sie nicht) erfüllen die Fläche des Erdkreises mit Städten. Das wäre ja ein Verdienst, das Gegenteil von dem, was der Vater tat v. 17, sollte also belohnt statt bestraft werden, haben doch auch die Griechen deshalb Asien so viel genützt, weil sie Städte bauten zur Verbreitung einer höheren Kultur. Aber der Stichos ist auch überlang, man darf also nicht etwa עָרִים in עָרִיצִים oder עָרִץ oder רָעִים oder עִיִּים verwandeln oder als Aramaismus für צָרִים (I. Sam. 28$_{16}$) ansehen; es ist Variante zu dem vorhergehenden acc. — — **22.23** Diese Verse dürfen nicht zu dem völlig in sich abgeschlossenen Gedicht v. 4b—21 hinzugerechnet werden, eher könnten sie zu c. 13$_2$ff. gehören, aber auch das ist unwahrscheinlich. Das Versmaß ist wenig korrekt, das dreimalige נְאֻם um so auffälliger, als in c. 13 Jahves Rede stets ohne jede Formel eingeführt wird. Jahve selber will sich gegen „sie", die Babylonier überhaupt, erheben; wie er das tun wird, sagt der Vf. nicht, weil er offenbar nicht auf einen konkreten Anlaß hin schreibt. Sogar Babels Name soll ausgerottet werden, d. h. nicht der Name an sich, sondern was Namhaftes von Babel übrig bleiben könnte. נִין וָנֶכֶד ist sprüchwörtlich wie unser Kind und Kegel vgl. Gen. 21$_{23}$ Hiob 18$_{19}$. Der קֹפֹד auch c. 34$_{11}$ (Zeph. 2$_{14}$) mit יָרַשׁ. Das Bild vom Auskehren lieben die Späteren sehr.

Zweites Stück c. 14$_{24-27}$. Über seine Einsetzung s. Einl. § 13. Stade behauptet, es sei von einem nachexilischen Schriftsteller aus jesaian. Phrasen zusammengeleimt, ohne zu sagen, woher die Phrasen stammen und warum sie zusammengeleimt sind; andere legen allerlei aus der dogmatischen Eschatologie in das Stück ein (sogar lehrhaft soll es sein!) und beweisen dann daraus seine Unechtheit. Um der „ganzen Erde" willen ein Stück für nachexilisch zu erklären, das ist wenig überlegt. Assurs völlige Niederwerfung war für Jes.s Standpunkt und Gesichtskreis, und wohl nicht blos für den seinigen, eine Entscheidung für alle Völker, während Syriens Niederwerfung für die Juden des 2. Jahrh.'s das keineswegs sein konnte; wenn die letztere öfter mit dem Endgericht in Verbindung gebracht wird, so geschieht das doch hier nicht. In dem ganzen Stück ist kein Wort, das nicht von Jes. sein

[26]Das ist der Plan, der geplant ist über die ganze Erde,
Und das die Hand, die gestreckt über alle Völker;
[27]Denn Jahve hat's geplant, und wer bricht's?
Und seine Hand ist die ausgestreckte, und wer wendet sie?

* * *

könnte. Es ist ein Seitenstück zu c. 17₁₂–18₆ und gehört in die Periode Sanheribs, als Jes. erkannt hatte, daß der Assyrer nur aus Lust an Raub und Zerstörung über alle Völker herfalle (c. 10₅ ff.). **24** Die Einleitungsformel fügt sich nicht in das allerdings nach Jes.s Art etwas sorglos behandelte Metrum, zwei dreihebige Vierzeiler, und fehlt in der LXX (die dafür den Schluß von v. 23 heranzieht); sie ist vermutlich aus der Schwurformel v. 24b abgeleitet, um dem Fragment doch etwas Selbständigkeit zu geben. Zu דָּמָה vgl. c. 10₇. Jahve hat einen Plan erdacht (nachgeahmt c. 19₁₂. ₁₇. 23₈. ₉), der sicher in Erfüllung geht (הָיָה und קוּם auch c. 7₇). **25** Er will Assur nach Palästina rufen als seine Zuchtrute c. 10₅, diese aber dann zerbrechen, und zwar im eigenen Lande, damit sichtbar wird, daß er es getan habe; geschähe es in einem anderen Lande, so würde es dessen Gottheit zugeschrieben werden. So denkt die alte Zeit (vgl. II. Reg. 3₃₇), während die nachexilischen Juden jedes Ereignis in jedem Lande auf Jahve zurückgeführt hätten. Was für Jes. zeitgeschichtlich motiviert ist, wird übrigens später zum eschatologischen Dogma vom Weltgericht bei Jerusalem, das auch der Islam angenommen hat, nur handelt es sich dabei um alle Völker der Erde, Juda und Jerusalem mit eingeschlossen Sach. 14. Der inf. im folgenden Stichos durch das verb. fin. abgelöst. In v. 25b wäre entweder מֵעָלָיו oder שִׁכְמָם zu erwarten, und das zweimalige יָסוּר ist auch nicht schön. Das Distichon steht auch c. 10₂₇ (s. d.) und ist aus c. 9₃ hervorgegangen. Es paßt nicht gut in unsern Zusammenhang, denn v. 26 zeigt, daß Jes. gar nicht speziell an Judas Befreiung denkt, sondern an Jahves Weltplan überhaupt. Das Distichon ist also Zitat eines Lesers, vielleicht aus c. 10₂₇. **26** זֹאת bezieht sich offenbar über v. 25b hinweg auf v. 24b. 25a. כָּל־הָאָרֶץ ist weder Palästina oder Juda noch das assyrische Reich, sondern eben die ganze Erde, wie v. 26b deutlich genug zeigt. Es ist das ein hyperbolischer Ausdruck, wenn man blos an die schlagende Hand denkt, obwohl allerdings nicht viel Völker ungeschlagen bleiben, nachdem zuerst Assur die ganze Welt bis nach Kusch (c. 20) geschlagen hat und dann mit allen seinen Völkern von Jahve geschlagen ist. Aber selbst die Völker, die nicht direkt, passiv oder aktiv, an dem großen Weltdrama beteiligt sind, sind doch an dessen Ausgange sehr stark interessiert: wird Assur nicht vernichtet, so bleibt kein Volk ungeknechtet. Dieser Vers spricht mit begreiflicher Erregung des Sprechers den universalen Charakter der bevorstehenden Katastrophe aus und damit einen Gedanken, den vorher kein Prophet gedacht hat, den man aber bei dem Propheten versteht, der schon in einer Erstlingsrede erklärt hatte, daß Jahve allein erhaben sein wolle und daß „der Mensch" durch ihn werde erniedrigt werden (c. 2₁₁–₁₇). Assurs Streben nach der Weltherrschaft ist nicht die Ursache, aber doch die Veranlassung gewesen, daß die prophetische Religion die Welt zu umfassen wagt. Sie denkt ja noch nicht daran, Weltreligion sein zu wollen, aber ihres Gottes Herrlichkeit erfüllt die ganze Welt c. 6. Man braucht weder einem unhistorischen Supranaturalismus, noch dem Kultus des Genies zu huldigen, wenn man sich freut, den Mann zu kennen, der einen solchen Gedanken, wenn auch noch ohne volles Bewußtsein seiner unermeßlichen Folgen, zum ersten Mal empfangen hat. Daß es kritischer und historischer sei, weltumwandelnde Gedanken aus einer halb unbewußt erfolgten Ansammlung von Ansichten und Reflexionen zu erklären, das Große nicht durch große Männer getan, sondern durch die namenlose Masse oder durch die Gärung der Stoffe selber ausgebrütet zu denken, das ist ein Satz, der aus dem Neid des geistigen Proletariers entsprungen ist, ein Satz, der der Naturgeschichte, nicht der Menschheitsgeschichte entnommen ist und vor allem nicht der Geschichte der Religion, denn die Religion, zumal die biblische, stellt überall die Person und die Tat in den Vordergrund. **27** zeugt von dem Enthusiasmus, mit dem jener große Gedanke den Jes. erfüllt.

[28]Im Todesjahr des Königs Ahas war dies Orakel:

[29]*Freue dich nicht, ganz Philistäa,*
Daß zerbrochen ist der Stab, der dich schlug;
Denn aus der Wurzel der Schlange sproßt ein Basilisk,
Und dessen Frucht ist ein geflügelter Saraf.
[30]*Und weiden werden auf meiner Aue die Niedrigen*
Und die Armen in Sicherheit lagern;
Aber töten werde ich durch Hunger deinen Samen,
Und deinen Rest erwürge ich.
[31]*Heule, Tor, schreie, Stadt,*
Verzage, ganz Philistäa!
Denn vom Norden kommt Rauch,
Und keiner ist vereinzelt in seinen Reihen.

Er leugnet, daß jemand Jahves Plan umstoßen könne — daß jemand das Vorhandensein eines solchen Gottesplans anzweifeln könnte, daran denkt er in diesem Augenblick gar nicht.

Drittes Stück c. 14$_{28-32}$, Orakel über Philistäa, ein Gedicht in vier dreihebigen Vierzeilern, deren letzter verstümmelt ist. Ganz Philistäa jauchzt über den Untergang eines ungenannten Bedrückers, aber ein schlimmerer Feind wird über es hereinbrechen, während das arme Jahvevolk in dem von Jahve gegründeten Zion sich geborgen weiß. Verf. des Gedichts ist nicht Jes., denn dieser kennt wohl im Volk Niedrige und Arme, nennt aber nicht das ganze Volk so und identifiziert die Niedrigen und die Frommen nicht. Dagegen wird in der nachexilischen Zeit, besonders auch von Tritojesaia, das fromme Volk als עֲנִי und Zion als spezielle Schöpfung des Weltgottes bezeichnet. Der zerbrochene Stab ist also nicht Ahas, wie der Redaktor v. 28 anzunehmen scheint, ebensowenig ein assyrischer König oder Assur selbst. Das Gedicht muß noch vor die Makkabäerzeit fallen, weil seine Haltung so ganz unkriegerisch ist und die Juden offenbar keine Händel mit den Philistern gehabt haben. Am leichtesten ist es wohl aus der Lage Palästinas nach der Schlacht von Issos und vor der Einnahme von Tyrus und Gaza durch Alexander zu erklären; unter den letzten Königen Persiens und deren ägyptischen Kriegen hatten die Philister genug gelitten, um über Issos sich zu freuen. Fällt das Gedicht also etwa in das Jahr 333, so ist es ein wenig älter als das Buch Habakuk. **28** Die natürlichste Auffassung der Überschrift ist doch die, daß Ahas der Stab sein soll, der die Philister geschlagen hat. Wenn der Name Ahas richtig ist, so ist schwer zu begreifen, wie der Sammler den Ahas, von dem er doch II. Chr. 28$_{18}$f. das Gegenteil las, für den Bedrücker Philistäas halten konnte. Vielleicht hat in dem Zusammenhang, dem er das Gedicht entnommen haben mag, etwa einer Geschichte der nachexilischen Zeit, ein anderer ähnlicher Name gestanden, z. B. der Name des vorletzten Perserkönigs, des Ochus, der 338 starb. **29** „Ganz" Philistäa, dessen Kantone sonst nicht immer einig waren, freut sich über den Sturz des Zwingherrn. Das Bild vom Stabe kennen wir als jesaianisch (10$_5$). V. 29b bedient sich so seltsam gemischter Bilder — Baum und Schlange — daß man gern annimmt, der Dichter benutze eine sprüchwörtliche Phrase. Der Sinn ist: der Fall eures Bedrückers wird für euch nicht die Freiheit, sondern noch stärkere Drangsal im Gefolge haben, sei es, daß der jetzige Bedrücker wieder erstarkt und an euch Rache nimmt, sei es, daß er einem schlimmeren Tyrannen Platz macht. Das letztere ist nach v. 31 wohl die Meinung des Dichters; er hat eine ähnliche Ansicht von dem Makedonier wie Habakuk. Auch Dan 2 werden die verschiedenen Weltreiche als Teile Eines Körpers betrachtet, wie hier als Teile Einer Pflanze. Saraf s. zu c. 6$_3$, Basilisk zu 11$_8$. Die Erstgeborenen, d. h. die Vornehmsten der Niedrigen müßten die Juden sein, aber wer sind dann die Niedrigen und warum sind die Juden die Allerniedrigsten? Da auch das Verb. weiden einer Näherbestimmung bedarf, die jetzt fehlt, so ist mit vielen Exegeten בְּבָרִי, auf meiner Aue, zu lesen. Sprecher ist Jahve, auch in v. 30b, wo יַהֲרֹג nach der häufigen Verwechslung von ר und א aus אַהֲרֹג entstanden

38701

^{32}*Und was wird antworten [mein Volk]*
Den Boten des Volks [wenn sie kommen]?
Daß Jahve Zion gegründet
Und darin sich bergen die Elenden seines Volkes.

* * *

---

ist. Eine Wurzel durch Hunger töten, ist ein so sonderbares Bild, daß man gern zu dem durch die LXX gewiesenen Ausweg greift, שָׁרְשֵׁךְ als einen Schreibfehler für זַרְעֵךְ anzusehen, das auch zu שְׁאֵרִית besser paßt. Der Hunger steht im Gegensatz zu dem weiden; ein Land wie Philistäa konnte schon vor der unmittelbaren Berührung mit dem Feinde in schwere Ungelegenheiten kommen, wenn der Handel gestört wurde. **31** Der dritte Vierzeiler wird den ersten Lesern deutlicher gewesen sein als uns. Ist der letzte Stichos nicht blos Phrase und Nachahmung (c. 5$_{25}$ ff.), so ist er auf das Heer Alexanders gewiß besser anwendbar als auf irgend ein anderes aus jenen Jahrhunderten. Die מוֹעֲדִים, die τάξεις des Feindes, den der Vf. mit dem Suff. bezeichnet, als hätte er ihn schon genannt, sind fest geschlossen, jeder nimmt den ihm angewiesenen (יָעַד) Platz ein. Das Tor (שַׁעַר ausnahmsweise fem.) wie c. 3$_{26}$ für das im Tor versammelte, nach dem Feinde ausschauende Volk. נָמוֹג inf. abs. für den imp. Rauch kündigt den herannahenden Feind an, sei es der Rauch der Wachtfeuer oder auch der der verbrannten Städte; ein bloßes Bild ist es wohl nicht. **32** Daß v. 32a verstümmelt ist, wird schon am Rhythmus klar. Es fehlt ein Subj. zu יַעֲנֶה, etwa עַמִּי; ferner sollte dem Antworten doch ein Fragen entsprechen. Also vielleicht: was wird mein Volk antworten den Volksboten, wenn sie kommen, כִּי יָבֹאוּ. Der Dichter weiß schon oder erwartet, daß die Philister Volksboten (גּוֹי ist Gen. der Qualität), Volksherolde nach Jerusalem senden wollen mit der Anfrage, was die Juden zu tun gedenken, ob sie sich mit ihnen verbünden wollen gegen den alten und den neuen Bedrücker. Die Antwort, die der Dichter vorhersieht, ist nach dem Sinne Jes.s, aber auch nach dem der nachexilischen Stillen im Lande. Juda führt keine weltlichen Kriege, hat es auch nicht nötig, denn Zion ist die Gottesstadt. Ob Jes. sich so ausgedrückt hätte, ist fraglich. Für ihn ist Zion von David gegründet (c. 29$_{1}$), erst das nachexilische Jerusalem ist die Stadt Jahves (Ps. 48), eine geistliche Größe: „meine Hand hat dies alles gemacht" (Jes. 66$_{2}$). Der Ausdruck: „die Dulder meines Volkes" enthält nicht, wie bei Jes. c. 3$_{15}$, einen Gegensatz gegen die Vornehmen, die ja doch die Antwort zu geben haben, sondern bedeutet das ganze Volk wie c. 66$_{2}$, und der עָנִי ist zugleich der Fromme.

Viertes Stück c. 15.16, Orakel über Moab, den nach Philistäa nächsten Nachbarn Judas. Es ist eine mehr dichterische als prophetische Schilderung der Überwältigung Moabs durch einen ungenannten Feind, die sich in stark abweichender Bearbeitung auch Jer. 48 findet. Daß in Jer. 48 älteres Gut von jüngerer Hand umgearbeitet ist, ergibt sich schon daraus, daß auch andere Schriften ausgebeutet sind, aber auch Jes. 15.16 ist nicht mehr ein erster Wurf. Am deutlichsten verrät sich als fremder Zusatz der Schluß c. 16$_{13}$ f., sodann c. 15$_{9}$. Entfernt man diese Zusätze, die den Ton der Prophetie anschlagen, so bleibt kaum ein Orakel übrig, vielmehr ein Klagegedicht, das Geschehenes und Geschehendes schildert und erst von der Bearbeitung zu einer Vorhersagung gestempelt ist (vgl. zu c. 23$_{1-14}$). Etwas zweifelhaft ist noch die Ursprünglichkeit von c. 16$_{1.\ 3-6}$, wo die Sprache kälter und härter klingt, als in der übrigen von Mitleid überfließenden Klage, doch kann dieser Unterschied auf dem Inhalt jener zwei Strophen beruhen. Die Dichtung ist in Distichen zu abwechselnd drei und zwei Hebungen abgefaßt; sechs Disticha bilden eine Strophe. Vorangestellt sind zwei Disticha, die darauf berechnet zu sein scheinen, vor jeder Strophe wiederholt zu werden, obwohl vielleicht nicht beide miteinander, sondern abwechselnd bald der eine, bald der andere, sodaß die Strophen mit diesem Kehrvers die beliebte Zahl von sieben Distichen erreichen. Gewiß ist, daß die Dichtung nicht von Jes. herrührt, mit dessen Sprache und Geist sie nicht das Mindeste gemein hat und in dessen Zeit man sie nicht unterbringen kann. Hitzigs scharfsinnige Ver-

15 [1]Orakel über Moab.

Daß in der Nacht vergewaltigt, Ar-Moab vernichtet!
Daß in der Nacht vergewaltigt, Qir-Moab vernichtet!
[2]*Hinan steigt die Tochter Dibon die Höhen zum Weinen,*
Auf Nebo und auf Medeba jammert Moab;
Auf all seinen Köpfen eine Glatze, jeder Bart abgehauen,
[3]*Auf seinen Gassen gürten sie den Sack um, auf seinen Dächern [trauern sie],*

---

mutung, daß Jona ben Amitthai ihr Vf. ſei (II. Reg. 14₂₅), ſtützt ſich hauptſächlich auf den Epilog, der aber durch die vermeintlich jeſaian. Vokabeln und die drei Jahre ſo wenig als jeſaianiſch erwieſen werden kann wie der ähnliche Epilog c. 21₁₆f. Andererſeits ſind die ZATW 1888 S. 209 gegen voreziliſchen Urſprung vorgebrachten Gründe: das Fehlen der „Bußpredigt", die das Charakteriſtikum der echten Prophetie ſein ſoll, das Beten im Heiligtum ſtatt des Opferns, die mangelhafte, des Fortſchritts entbehrende Anlage, ohne alles Gewicht. Wenn von einem echten Propheten die Moabiter durchaus eine Bußpredigt kriegen müſſen, ſo kann man ja das Gedicht alten moschelim (Num. 21₂₇) zuſchreiben. Aber aus anderen Gründen iſt die Annahme eines ſpäteren Urſprungs vorzuziehen. Die Epiloge c. 16₁₃f. 21₁₆f. paſſen nur in eine Zeit, wo man den Wunſch und die Hoffnung hatte, die Moabiter und Araber gründlich gedemütigt zu ſehen. Der Mann, der dieſe Wünſche zu verwirklichen trachtete, iſt Alexander Jannäus. Zu dieſen Unternehmungen wollen die Bearbeiter von Jeſ. 15f. und Jer. 48 anfeuern und prophetiſch ermutigen. Iſt nun das urſprüngliche Stück מֹאָב geredet (Jeſ. 16₁₃), ſo darf man ſeinen Urſprung nicht allzuweit zurückverlegen, nicht in jene Vorzeit, wofür die Juden die voreziliſche Zeit anſehen, weil dann ihm die unmittelbar anfeuernde Kraft abgehen würde. Vielleicht nimmt man am beſten einen nabatäiſchen Überfall Moabs im 2. Jahrh. an; der Herrſcher auf dem Zion, der nicht König genannt wird und der Edom beherrſcht, wäre Johannes Hyrkanus. Damit wäre auch erklärt, daß Israel mit keiner Silbe erwähnt wird, das doch ſonſt Moab für ſeine Domäne hielt. Sollte c. 16₁. ₃—₆ eingeſetzt ſein, ſo könnte das Gedicht in eine frühere Zeit fallen, nur nicht in die voreziliſche (Marti denkt an das 5. Jahrh.). Der Vf. von Jer. 48 hat es wohl nicht ſchon in einem Jeſaiabuch vorgefunden; vielleicht hat ſeine Verwertung des Gedichts unſeren Sammler veranlaßt, es in ſeiner älteren Form dem Buch Jeſ. einzuverleiben. **15₁** כִּי hat die Kraft einer Interjektion wie Gen. 18₂₀; ob es eine eigentliche Interjektion iſt oder ob eine elliptiſche Phraſe vorliegt (wehklagt, daß), iſt nicht zu entſcheiden. Der stat. constr. לֵיל legt einen ſinnloſen Akzent auf das נִדְמָה (in der Nacht, wo Ar-Moab überwältigt wurde, iſt es vernichtet!), und beruht auf einer Verkennung des Rhythmus; man muß mit den alten Überſetzern לַיִל leſen wie c. 16₃ und mit Ar-Moab den zweiten Stichos beginnen laſſen. Ar-Moab und Qir-Moab ſind die bedeutendſten Feſtungen und Städte, vorausgeſetzt, daß beide Namen nicht dieſelbe Stadt meinen. Ar-Moab liegt am ſüdlichen Arnonufer, Qir-Moab, wenn identiſch mit Qir-Hareſet (c. 16₇ II. Reg. 3₂₅) weiter ſüdlich, faſt in der Mitte zwiſchen dem Arnon und der Südgrenze. Beide Feſtungen ſind dem Anſchein nach überrumpelt, alſo wohl durch Nomaden. **2** הַבַּיִת iſt unverſtändlich. Wäre es ein Tempelhaus, ſo müßte das näher bezeichnet ſein und es würde dann dem Satz das Subj. fehlen; daß es für Beth Diblataim oder B. baal maon oder B. bamoth abgekürzt und alſo grade der unterſcheidende Name weggelaſſen wäre, iſt nicht weniger unwahrſcheinlich. Die LXX hat es nicht. Zu leſen iſt nach Jer. 48₁₈: עָלְתָה בַת־דִּיבוֹן. Dibon liegt eine Meile nördlich vom Arnon; es wird zuerſt erreicht von der Kunde des Schickſals Ar-Moabs und ſucht beſtürzt die Höhenheiligtümer auf, um vor der Gottheit zu klagen. Dann breitet ſich das Gerücht weiter nach Norden aus, nach Nebo am Berg Nebo, nahe an der Nordoſtſpitze des Toten Meeres, und nach Medeba, ſüdöſtlich davon, ſüdlich von Hesbon. יְיֵלִיל gewöhnlich ſo ſtatt יֵילִיל ſ. Geſ. § 70d. In v. 2b ſchwanken die Handſchriften zwiſchen גִּרוּעָה und גְּדוּעָה, erſteres hat Jer. 48₃₇, letzteres iſt draſtiſcher. Die Ausſprache רֹאשָׁיו mit o für a nur hier. **3** Der Text

Und auf seinen Märkten jammert alles, zerfahrend in Weinen,
⁴Es schreit Hesbon und Elale, bis Jahas ward's gehört.
Darum beben die Lenden Moabs, seine Seele bebt ihm,
⁵Sein Herz dem Moab schreit, dessen Flüchtling bis Zoar.
Ach! den Aufstieg von Haluchit, mit Weinen ersteigt's ihn,
Ach! des Wegs von Horonaim, Untergangsklage erheben sie,
⁶Ach! die Wasser von Nimrim, Wüstungen werden sie,
Denn verdorrt die Mahd, dahin das Gras, Grünes gibt's nicht!
⁷Darum das Erübrigte, das sie erworben, und ihr Verwahrtes,
Über den Bach der Weiden werden sie's tragen.
⁸Denn umkreist hat das Geschrei die Grenze Moabs,
Bis Eglaim geht ihr Gejammer, bis Beer Elim.
16 *²Und siehe, wie flatternde Vögel, ein gescheuchtes Nest*
Sind die Töchter Moabs, die Furten des Arnon.
⁹Denn die Wasser Dimons sind voll von Blut, denn ich werde über Dimon noch Weiteres setzen, für die Flüchtlingsschaft Moabs und Ariels und für den Rest Adamas.

---

ist mehrfach in Unordnung, denn der Wechsel zwischen den masc. und fem. Suffixen ist unmotiviert (das masc. besser), und hinter גְּוֹתָיו fehlt ein Wort, etwa מִסְפַּד oder סָפְדוּ vgl. Jer. 48₃₈ und das κόπτεσθε der LXX, ferner Am. 5₁₆.₁₇, welche Stelle dem Dichter vorzuschweben scheint. „Herabfahren in Weinen" ist wohl eine ungenaue Anwendung des Bildes vom Auge, das in Tränen herabfährt (Jer. 9₁₇ Thr. 1₁₆ 3₄₈). 4a führt noch weiter nach Norden. Elale, Jer. 48₃₄ durch עַד mit Hesbon verbunden und diesem untergeordnet, liegt nördlich nahe bei Hesbon, der Hauptstadt des Gebiets zwischen dem Arnon und Gilead, Jahas oder Jahsa wahrscheinlich südöstlich davon. 4b–6, die zweite Strophe, deren einleitendes עַל־כֵּן auf den Kehrvers v. 1 zurückweist. Für die חַלְצֵי, die Gerüsteten Moabs, liest man wegen der Fortsetzung besser mit der LXX חַלְצֵי, die Hüften, und in Folge davon das perf. יָרְעוּ, das ἅπ. λεγ. ist (vgl. יָרֵא). 5 Für לִבִּי hat die LXX besser לֵב oder vielleicht לִבּוֹ. Sodann spricht man wohl richtiger בְּרִיחֹה, der sing. als collect. behandelt wie פְּלִיט, denn das weibl. Suff., obendrein inkorrekt geschrieben, ist beziehungslos, und die „Riegel" passen nicht zum Zusammenhang. Zoar liegt an der Südostspitze des toten Meeres; die Moabiter fliehen also nach dem Süden v. 7. Eglat Schelischijja ist wahrscheinlich aus Jer. 48₃₄ eingesetzt und ist vermutlich ein Stadtname; es mögen drei Eglat nahe bei einander gelegen haben und das unsrige von den Bewohnern des Nordens als drittes, südlichstes, gezählt sein. Es folgen jetzt vier כִּי, von denen man nicht weiß, ob sie sämtlich Konjunktionen oder ob nicht wenigstens die drei ersten Interjektionen sind; letztere würden dem Rhythmus und wohl auch dem Sinne besser entsprechen. Der Aufstieg von Haluchit nach Onomastikon ed. de Lag. I S. 276 zwischen Areopolis (= Rabbath-Moab, südlich von Ar-Moab) und Zoar. Für den Weg von Choronaim, das nach Jer. 48₃₄ nahe bei Zoar gelegen haben muß, steht Jer. 48₅ besser der Abstieg nach Ch. Das sonderbare יעערו ist wohl für יַעַרְעֵרוּ verschrieben. 6 Nimrim, in Onomast. I₁₄₃ als Nemerim, I₂₈₄ als Νεβηρείμ erwähnt, nördlich von Zoar. Die dritte Strophe, 7.8 und c. 16₂, beginnt wie die zweite mit עַל־כֵּן. Den Anfang übersetzt man am besten nach Jer. 48₃₆: Das Übrige, Ersparte (vgl. יֶתֶר Ps. 17₁₄), das man (oder besser עָשׂוּ, sie) erworben hat. פְּקֻדָּה hier wie Ps. 109₈ im Sinne von פִּקָּדוֹן z. B. Gen. 41₃₆, nach Lev. 5₂₃ Wertgegenstände, die man jemandem zur Aufbewahrung anvertraut hat. Diese Ersparnisse und Schätze bringen die Bewohner des Südens nach Edom über den Grenzbach, der wohl der Wadi el Ahsa ist. Im zweiten Stichos von v. 7b l. יִשָּׂאוּהָ. 8 scheint das Verlassen des Landes erklären zu sollen; das Geschrei und also die Not zeigt sich auf der ganzen Grenze, kein Teil blieb unverschont, um noch eine Zuflucht bieten zu können. Eglaim liegt nach Onomast. I₉₈.₂₂₈ acht Milien südlich von Rabbath Moab; Beer Elim ist unbekannt. Man sollte erwarten, es würden zwei Ortschaften genannt, die dem israelitischen „Dan und Berseba" entsprechen; danach würde das im nördlichen Moab gelegene Beer Num. 21₁₆ ff.

16 [1]*Sie sandten das Lamm des Landesfürsten von Sela wüstenwärts,*
Zum Berg der Tochter Zion: [3]*„Gib Rat, schaffe Entscheidung!*
Mache gleich der Nacht deinen Schatten mitten am Mittag,
[Und] verstecke die Versprengten, den Flüchtigen verrate nicht,
[4]*Laß gasten bei dir meine Versprengten [die Entronnenen] Moabs,*

---

vielleicht passen; Perles schlägt בְּאַרְאֵלִים, in Arelim oder Erelim vor (?). Das zweite יְלֵדָתָהּ fehlt in der LXX und ist wohl nur versehentlich wiederholt; für das erste wäre das Suff. ם richtiger. Für וּבְאֵר hat die LXX עַד־בְּאֵר. **9** Von jetzt an ist der Text in großer Unordnung. V. 9 kann die beiden Disticha nicht liefern, die die Strophe noch haben sollte, sondern spricht von Dingen, die noch in der Zukunft liegen. Ich habe früher wenigstens den ersten Satz von v. 9 der Dichtung zugerechnet, ohne ihn freilich recht erklären zu können, halte es aber jetzt nicht mehr für richtig, ihn von dem folgenden zu trennen. Mit diesem Vers, der von jüngerer Hand zugesetzt ist, hatte ich sodann früher c. 16₂ verbunden, weil hier in der jetzigen Form ebenfalls von der Zukunft die Rede ist. Aber die gegenwärtige Form hat einen Fehler, nach dessen Tilgung c. 16₂ sich als echten Bestandteil der Dichtung erweist, der nur seinen richtigen Platz verloren hat. Ich nehme demnach an, daß die Einsetzung von c. 15₉ die Leserlichkeit des Verses 16₂, der ursprünglich auf 15₈ folgte, beeinträchtigte, daß dieser demnach noch einmal am Rande niedergeschrieben wurde, dann aber bei der Wiederaufnahme in den Text an die verkehrte Stelle geriet. Was 15₉ anlangt, so wissen wir zunächst gar nichts mit דִּימוֹן anzufangen. Man hat den Namen mit Dibon oder mit Madmen kombiniert, aber Dibon ist nach v. 2 nicht selber vom Feinde erstürmt, warum sollen denn seine Wasser blutig sein und was sind es für Wasser? Wäre Madmen gemeint, so hätte der Verfasser eher ein Wortspiel mit Mist als mit Blut gemacht. In c. 21₁₁ hat der Sammler einen ähnlich klingenden rätselhaften Namen über das dortige Orakel gesetzt, nämlich דּוּמָה, das dort Edom bedeuten soll. Liegt etwa in beiden Fällen eine apokalyptische Spielerei vor? Vielleicht eine Anspielung auf eine ältere Apokalypse? Was dann in v. 9 folgt, ist ebenso dunkel. Der Satz: „ich werde über Dimon setzen Hinzugefügtes" ist zwar zur Not zu verstehen, jedenfalls aber sonderbar ausgedrückt: das im Gedicht Gesagte wird noch überboten werden durch weitere Schicksalsschläge. Diese Zukunftsdrohung spricht plötzlich Jahve, der ja gewöhnlich der Redner der Ergänzer ist. Ganz dunkel ist dann v. 9b: der Flüchtlingsschaft Moabs ein Löwe (oder einen Löwen, wenn das Explikation von נוֹסָפוֹת sein soll). Ich habe oben die Lesung der LXX adoptiert: וַאֲרִיאֵל für אַרְיֵה, ohne sicher zu sein, daß das wirklich richtig ist; Ariel und Adama mögen dann Landschaften sein, die sich zu Moab so verhalten wie z. B. Thema zu Edom. Während diese Zukunftsdrohung, die mit ihrem „Hinzugefügtes" an c. 16₁₃f. erinnert, von der Hand des Bearbeiters herrührt, ist c. 16₂ hinter c. 15₈ gut angebracht und eine passende Vorbereitung der folgenden Strophe. Nur ist zu Anfang וְהָיָה für וְהָיוּ zu lesen, denn von der Zukunft kann bei einer Schilderung nicht die Rede sein, die ganz den vorhergehenden Schilderungen entspricht und sie abschließt. Daß der Vers nicht zwischen c. 16₁ und ₃ gehört, sieht man ja auf den ersten Blick. Die Töchter Moabs sind die einzelnen Städte, nicht Weiber, wie das parallele Glied zeigt, wo der Ausdruck „die Übergänge des Arnon" hauptsächlich die Gegenden meint, die nach dem Kehrvers vom Feinde überfallen sind. Die Vergleichung der flüchtenden Bevölkerung mit einem zerstörten Nest und den fliehenden Vögeln ist sehr anschaulich; das וְהָיָה schließt ab: siehe, so steht's mit Moab. 16₁. ₃. ₄a bildet die vierte Strophe. Die Punktatoren machen das erste Wort zum imp. שַׁלְּחוּ, man sieht nicht ein, warum und wer hier spricht, dem Zusammenhang angemessen ist שַׁלְּחוּ (aber nicht וְשַׁלְּחוּ!). In Edom angekommen, schickt man von Sela aus, das, nicht mit Petra identisch, nach II. Reg. 14₇ wahrscheinlich in der Nähe des Salztals, östlich von Berseba (Buhl, Paläst. § 56), lag, das „Lamm des Landesfürsten", als Symbol des dem jüdischen Oberherrn gebührenden Tributes, der mincha, die auch Mesa den Nordisraeliten in כָּרִים entrichtete II. Reg. 3₄, „wüstenwärts" zum Berg der Tochter Zion, zu Johannes Hyrkanus, der Edom beherrschte; natürlich tun das nicht die Edomiter, sondern die flüchtigen Moabiter. **2** f. hinter

Sei ein Versteck für sie vor dem Verwüster!
Wenn verschwunden ist der Bedrücker, vernichtet der Verwüster,
Fort die Zertreter aus dem Lande, ⁵*wird aufgerichtet in Liebe*
Und auf ihm sitzen in Treuen im Zelte Davids [der Thron
Ein Richter so fragend nach Recht wie eifrig auf Gerechtigkeit.“
⁶*„„Wir hörten vom Hochmut Moabs, dem sehr hochmütigen,*
Seiner Hoffart, seinem Hochmut und Übermut, seinem unwahren
[Geschwätz.““
⁷*Drum jammert Moab gegen Moab, ganz jammert es,*
Um die Traubenkuchen von Qir-hareset seufzen sie ganz zermalmt,

---

c. 15₈. 3 schließt sich unmittelbar an v. 1 an. Zion wird angeredet, wie die Fortsetzung zeigt, daher mit Qre הָבִיאִי oder vielmehr wegen des Metrums הָבִי nach II. Sam. 16₂₀, sowie עֲשִׂי zu lesen; man bestürmt die Tochter Zion mit einer Flut von Bitten, weil man in Angst und Not ist. Mache פְּלִילָה (ἅπ. λεγ.), Entscheidung, nämlich zwischen den Moabitern und den Eroberern, wenn diese die Auslieferung der Flüchtigen verlangen. Der Fürst ist also den Eroberern entweder gewachsen oder befreundet. Es ist zweifelhaft, ob dies von Usia gegenüber Jerobeam II. gesagt werden konnte, dagegen paßt es sehr gut auf Joh. Hyrk. und die Araber. 4a Die Flüchtlinge möchten vorderhand als גָּרִים in Edom oder Juda bleiben dürfen. Vor מוֹאָב muß ein dem נִדָּחַי ähnliches Wort ausgefallen sein. חֲיֵי wechselt mit חֲיוּ ab. Die fünfte Strophe 4b–6 kann ihrem Inhalt nach nicht fehlen, wenn die vierte ursprünglich ist. Ihr Ton sticht freilich einigermaßen von dem der drei ersten und der Fortsetzung v. 7ff. ab; der Dichter mag hier mehr als in der Schilderung der moabitischen Not als Judäer sprechen. Es scheint mir doch, daß die Wahrscheinlichkeit der Echtheit beträchtlich größer ist als die der Unechtheit. Die Moabiter schmeicheln dem Fürsten auf dem Zion mit solchen Redensarten, von denen sie wußten, daß ihre Nachbarn sie gern hörten; die Judäer weisen sie zurück auf Grund eines längst eingewurzelten Urteils über den Charakter der Moabiter. V. 4b ist Vordersatz zu v. 5. מֵץ könnte Auspresser oder Auspressung sein, aber es ist ἅπ. λεγ., hat auffälliger Weise den Artikel und entspricht eigentlich nicht der Lage der nicht unterjochten, sondern geflohenen Moabiter; wahrscheinlich ist המץ verlesen für חָמֹץ. Lies ferner שֹׁדֵד für שׁד (Marti) und רֹמְסִים (Cheyne). 5 klingt sehr nach c. 9₆, noch mehr nach Prv. 20₈. ₂₈; die messianischen Hoffnungen der Juden brauchen die Moabiter damit nicht gerade ausdrücken zu wollen, obwohl sie diese werden gekannt haben. Selbst der Ausdruck „im Zelte Davids“ hat keinen spezifisch messianischen Charakter, er besagt nur, daß die Hasmonäer sich für die richtigen Nachfolger der Davididen angesehen haben wollten (wie die deutschen Kaiser als Nachfolger der Cäsaren). Daß sie diesen Anspruch, den zahlreiche späte Stellen bestätigen, erhoben, war für sie eine politische Notwendigkeit, wenn sie die Fürstenwürde in ihrem Hause erblich machen wollten. מָהִיר, eigentlich eilend, kommt in der nachexilischen Zeit öfter vor in der Bedeutung gewandt, geschickt. Die Moabiter wollen also Untertanen des jüdischen Fürsten sein, wenn er sie von den jetzigen Vergewaltigern befreit. 6 Aber ihr Gesuch wird abgewiesen werden; man traut ihren Versprechungen nicht, denn sie sind zu hochmütig und zu verlogen, als daß sie gute, freiwillige und treue Untertanen sein könnten. Diese Antwort kommt auch Jer. 48₂₉ vor; es liegt auf der Hand, daß sie sich an v. 4b. 5 anschließt, aber nicht an v. 3. 4a, denn die Bitte der Flüchtigen kann man nicht mit der Behauptung beantworten, daß sie lügnerisches Geschwätz vorbringen. Hat aber der Bearbeiter von Jer. 48 in seiner Vorlage v. 6 gelesen, dann ist das ein gewichtiges Indizium für die Zugehörigkeit der 4. und 5. Strophe zu der Dichtung, da er diese gewiß nicht in einem Jesaiabuch vorgefunden hat. Für גַּאּ, welche Form bei der Wurzel לה sonst nicht vorkommt (s. Olsh. § 182b), ist גַּאֶה zu sprechen oder besser nach Jer. 48₂₉ gleich גַּאֲהָה zu schreiben, auch des Rhythmus wegen. Die sechste Strophe, 7 mit v. 8, ist nicht mehr den flüchtigen Moabitern, sondern dem Lande Moab und der darin zurückgebliebenen Bevölkerung gewidmet; sie schildert den beklagenswerten Zustand besonders des Weinbaus. „Moab jammert um

[8]Denn die Pflanzungen Hesbons sind verwelkt, der Weinstock Sibmas,
Dessen Edeltrauben umwarfen die Herren der Völker,
Die bis Jaser reichten, schweiften zur Wüste,
Dessen Schößlinge sich ausbreiteten, zum Meer hin wanderten.
[9]Darum weine ich mit dem Weinen Jasers um Sibmas Weinstock,
Netze dich mit meiner Träne, Hesbon und Elale,
Denn auf deine Lese und dein Lesen brach ein Hussa herein,
[10]Und eingeheimst ist Freude und Lust aus dem Fruchtgelände,
Und in den Weinbergen jauchzt es nicht und kreischt es nicht,
Wein in den Keltern tritt man nicht, das Heißa ist verstummt.
[11]Darum mein Inneres, über Moab gleich der Zither braust es,
Und mein Inwendiges über Qir-hares . . . . . .

Moab" wäre geschraubt, wenn das zweite Moab das Land bedeuten soll, und maniriert, wenn es heißen soll: über sich selbst. Ist der Text nicht verderbt (die LXX hat ebenso künstlich בְּמוֹאָב, in Moab), so muß לְ = אֶל sein, während לְ in v. 7b = עַל ist. Moab jammert gegen Moab, der eine gegen den andern vgl. c. 13₈. Qir-hareset heißt v. 11 Qir-hares, doch wohl nur durch die Schuld des Abschreibers (vgl. 15₁). Für תהנו ist ohne Zweifel הָגוּ zu schreiben (das ת durch Dittographie entstanden). Die Traubenkuchen (aus denen Jer. 48₃₁ Männer macht) gehören zur Festspeise des frohen Herbstfestes. Daß der Überfall zur Zeit der Weinlese geschah, zeigt auch v. 9. 8 Die Weinbergspflanzungen Hesbons und des benachbarten Sibma sind verlassen und nicht bewässert, darum verdorrt. אִמְלָל scheint als Subst. angesehen zu sein. Die roten Trauben (zu שְׂרֹקִים, besser שְׂרֻקִּים, ist עֲנָבִים zu ergänzen) dieser Orte „erschlugen" sonst, d. h. machten trunken (c. 28₁), die Herren der Völker, lieferten weithin Wein für die vornehmsten Leute; sie reichten (נָגָעוּ und תָּעוּ reimen sich dank der Pausa des ersten Wortes) bis Jaser (nach Onomast. I₁₃₁. ₂₆₄ zehn Milien westlich von Rabbath Ammon, fünfzehn nördlich von Hesbon), „irrten in die (östliche) Wüste", verloren sich in Gegenden, wo die Steppe der Kultur Halt gebietet, Kulturpflanzen sich gar nicht hingetrauen und hier nur durch ihre überschwengliche Üppigkeit hingeraten; sie wandern westwärts hinüber bis zum (toten) Meer – nicht über's Meer, da der Weinbau Judas uns hier nichts angeht; יָמָּה wäre allerdings deutlicher gewesen. 9 und 10, die siebente Strophe. Über den Wein muß der Dichter selbst mitweinen „mit dem Weinen Jasers", wie wenn er in oder bei Jaser zu Hause wäre, was auch bei unserer Ansetzung des Gedichts möglich sein wird, obgleich Judas Makkabäus die Juden Gileads nach Judäa brachte (I. Makk. 5₄₅). In אַרְוָיִךְ scheinen ו und י ihre Stelle vertauscht zu haben. קַיִץ, meist Obsternte, und קָצִיר, sonst Kornernte, sind hier für בָּצִיר, Weinernte (das Jer. 48₃₃ hat), gewählt, um an קֵץ, Ende, anzuklingen. Auf die Weinernte, bei der sonst das fröhliche הֵידָד, heißa, ertönt, ist ein fürchterliches Hussa, הֵידָד, des Feindes (vgl. Jer. 51₁₄) gefallen, der auch sonst mit dem Kelterer verglichen wird c. 63₃ Apk. 14₁₉ f. Welches Schicksal altest. Texte oft hatten, zeigt wieder das שָׁדַד von Jer. 48₃₂. **10**. Das subj. expl. הַהֵידָד hat wohl der Abschreiber hinzugesetzt. נֶאֱסַף scheint auf das אָסָף, das Einheimsen der Ernte, anzuspielen, גִּיל (Hos. 9₁) auf כַּרְמֶל zu reimen, יָרַן an יָרַע zu alliterieren. Die 1. pers. הִשְׁבַּתִּי steht auch Jer. 48₃₃ und kann trotzdem nicht richtig sein; es ist mit mehreren Kritikern הִשְׁבִּית zu lesen. **11** scheint mit seinem עַל־כֵּן eine neue Strophe zu beginnen, die nur zum kleinsten Teil erhalten ist. Aber möglich ist auch, daß v. 11 nur eine Variante zu v. 7 vorstellt vgl. Jer. 48₃₁ f., da v. 10 sich sehr gut zum Schluß der Elegie eignet. Aus unserem מֵעַי wäre dann das מוֹאָב v. 7 entstanden. Des Dichters Eingeweide, der Sitz der stärkeren Empfindungen, brausen wie die Zither, seine innere Erregung strömte in eine Klagemelodie aus, die er nur in Form zu fassen hatte. Vielleicht würde die Dichtung uns bedeutender erscheinen, wenn sie in besserer Gestalt auf uns gekommen wäre; manches Einzelne, z. B. c. 16₈–₁₀, hat auch jetzt poetischen Wert. – **12** scheint nicht zu der Dichtung zu gehören, es ist eine Weissagung, hat einen anderen Ton als die Klage und ist wahrscheinlich mit c. 15₉ vom Bearbeiter hinzugesetzt, wenn auch vielleicht nicht verfaßt.

[12]Und geschehen wird's, wenn Moab sich abmüht auf der Bama und kommt zu seinem Heiligtum, um zu beten, vermag es nichts.

[13]Das ist das Wort, das Jahve über Moab geredet hat vordem. [14]Und jetzt spricht Jahve also: In drei Jahren gleich den Jahren eines Söldners da wird gering sein die Herrlichkeit Moabs mit all dem großen Haufen und der Rest klein, winzig, nicht stark.

* * *

Auch die religiöse Wendung, die dieser Vers nimmt, fehlt völlig in der Elegie. Ew. ergänzt das letzte Sätzchen durch den Anfang von Jer. 48$_{13}$: Moab wird zu Schanden vor Kemosch (dem Gott der Moabiter), natürlich ohne eigentliche Berechtigung, aber mit der an ihm bekannten feinen Empfindung für die Farbe des Verses. נִרְאָה scheint ein bloßes Versehen für נִלְאָה zu sein, sonst würde es die Anzeichen der Zusetzung noch vermehren, denn das Erscheinen auf der Bama ist längst dagewesen (c. 15$_2$). — — **13. 14** Nachschrift von der Hand desselben Schriftstellers, der auch den Epilog c. 21$_{16}$f. schrieb, und wie dieser letztere trotz aller scheinbar jesaian. Redensarten nicht von Jes. sein kann, so gilt das auch hier. Stilo soluto sagt er, daß das Orakel c. 15. 16, das er selber erst in eine Weisagung verwandelt haben dürfte, bald in Erfüllung gehen soll. Es ist „vordem" gegeben, das heißt schwerlich: vor so und so vielen Jahrhunderten. **14** soll jesaian. Vokabeln und Gedanken haben, das ist nicht richtig. Das verbundene מְעַט מְזֹעָר findet sich in den unechten Stellen c. 10$_{25}$. 29$_{17}$. Die drei Jahre sind nicht Nachahmung von Jes. (c. 20$_3$. 7$_{16}$. 8$_4$ vgl. Jer. 28$_3$); auf diese Meinung ist man nur gekommen, weil man שָׂכִיר ohne allen Grund als Tagelöhner ansah, der sich aufs Jahr verdingt, und dann annahm, eines solchen Jahrlöhners Jahre seien knappe Jahre. Aber wo es sich um eine Kriegsdrohung handelt, ist doch selbstverständlich der שָׂכִיר ein Söldner (Jer. 46$_{21}$), und unsere Stelle sagt: man braucht die Söldner nur auf die übliche Periode eines Söldnerkontrakts, die also drei Jahre umfaßte, zu dingen, um mit Moab gründlich fertig zu werden. Daß Alexander Jannäus Mietstruppen unterhielt, ist bekannt; unser Verf. will ihn zur Niederwerfung der gehaßten Moabiter anfeuern (vgl. c. 25$_{10.\ 11}$). כַּבִּיר לוֹא will G. Hoffm. (ZATW 1883 S. 116) mit Berufung auf die unglückliche Stelle c. 8$_{23}$ in לוֹ אַכְבִּיד ändern, aber wenn hier eine Verheißung am Platz wäre, so könnte sie gewiß nicht über Jer. 48$_{47}$ hinausgehen; auch fehlt c. 21$_{17}$ die Verheißung.

Fünftes Stück c. 17$_{1-11}$, Orakel über Damaskus überschrieben, obgleich es sich nicht allein auch auf Israel bezieht, sondern grade für das letztere am meisten berechnet ist. Damaskus soll untergehen, Israel fast ganz vernichtet werden. Die Rede fällt in die Zeit, wo Rezin und Pekah sich verbündet haben, also nach c. 9$_7$ff., aber noch vor den Zug gegen Juda c. 7, dessen keine Erwähnung geschieht. Zu dieser frühen Abfassung stimmt die mehr poetische Form der Rede (drei Strophen zu je neun dreihebigen Stichen, Löhr will Pentameter, ändert aber zu stark) und ihre schlechte Erhaltung, auch die Hervorhebung des eingedrungenen fremden Aberglaubens (vgl. 1$_{29}$ff. 2$_6$ff.). Die erste und zweite Strophe haben einen refrainartigen Schluß (wie c. 2$_{11-17}$; c. 9$_7$ff.), die zweite und dritte den gleichen Anfang. Die erste Strophe **1** bis 3 ist Syrien gewidmet, doch auch hier ist das Interesse an Ephraim maßgebend. Daß ein Prophet sich überwiegend oder ausschließlich mit fremden Völkern beschäftigt, kommt erst mit dem 7. Jahrh. auf (Zephanja, Hesekiel usw.). Der Anfang v. 1 mit הִנֵּה und dem Verb. סוּר wie c. 3$_1$ (vgl. c. 19$_1$. 24$_1$). Der Untergang Damaskens steht vor der Tür. Da Damaskus auch Subj. in v. 1b ist, so ist in v. 1a מוּסָרָה zu lesen. מֵהְיוֹת עִיר für מֵעִיר. In v. 1b wäre מֵעִי ein ἅπ. λεγ., dazu ein unnützer Zusatz zu מַפֵּלָה, es fehlt in der LXX, wird also mit de Lag. als ein Versehen des Abschreibers zu betrachten sein, der noch einmal מעיר schreiben wollte (s. zu 3$_{12}$). **2** Der Anfang ist schwerlich richtig. Es ist unangenehm, das part. über v. 1b hinweg von dem הִנֵּה v. 1a abhängig machen zu müssen, und mit den Städten Aroer oder Aroers ist man völlig verlegen. Es gibt ein Aroer

17 [1]Orakel über Damaskus.
Siehe, Damaskus wird abgetan als Stadt
Und wird ein Trümmerhaufen, [2]verlassen für immer,
Seine Städte verfallen den Herden,
Und lagern werden sie ungeschreckt.
[3]Und genommen wird Ephraim das Bollwerk
Und das Königtum Damaskus,
Und der Rest Arams wird untergehen,
Wie die Israeliten werden sie sein,
Ist der Spruch Jahves der Heere.
[4]An jenem Tage wird Jakobs Herrlichkeit erniedrigt
Und das Fett seines Fleisches abgemagert sein;
[5]Es wird sein, wie wenn der Schnitter rafft den Halm
Und sein Arm Ähren schneidet;
Es wird sein, wie wenn einer aufliest im Tal Rephaim,
[6]Und übrig daran bleiben eine Nachlese wie beim Olivenklopfen:
Zwei, drei Beeren in der Spitze des Wipfels,
Vier, fünf in den Zweigen des Fruchtbaums,
Ist der Spruch Jahves der Heere.

---

in Juda, eins am Arnon, eins in Ammon, vielleicht auch eins oder mehrere bei Damaskus, die aber, weil niemals genannt, nicht von Bedeutung gewesen sein können, während jene nicht hierher gehören. Die LXX las: עַזֻבַת עַד; den Rest übersetzt sie mit εἰς κοίτην, aber wohl aufs Geratewohl. Ist v. 2b richtig, so muß vor לָעֲדָרִים ein fem. plur. gestanden haben, auch das Versmaß verlangt noch eine Hebung. Ich nehme daher als ursprünglich an עֲזֻבַת עַד וְעָרֶיהָ, verlassen für immer, und ihre Städte usw. Städte der Stadt Damaskus kann man sagen vgl. z. B. Jos. 13₁₇. Bekanntlich ist diese Weissagung nicht eingetroffen, um so mehr ist sie echt. 3 Das Bollwerk, das Ephraim genommen werden soll, kann nur Syrien sein, es ist sein Schutz gegen Assur. Die Erwähnung Samarias, das ja im wörtlichen Verstande Ephraims Festung ist, käme hier zu früh. V. 3b ist sicher verderbt. Die Herrlichkeit Israels müßte die demnächst untergehende Herrlichkeit sein, von der erst v. 4 spricht; mit etwas Künftigem kann doch Syriens Schicksal nicht beschrieben werden. Außerdem kommt weder ein Stichos noch ein Distichon heraus. Die LXX cod. Alex. hat hinter Σύρων ein ἀπολεῖται, also יֹאבַד oder לֶאֱבַד, das dem כְּכָבֹד ähnlich sieht und besser paßt. Also der Rest Arams wird, nachdem die übrigen aramäischen Staaten schon unterjocht sind, durch Assur untergehen. Ob dann der Vf. fortfuhr: wie Israel, כְּבְנֵי יְ׳ oder כְּמוֹ יִשְׂרָאֵל, werden sie sein, wird es ihnen gehen, um die folgende Strophe vorzubereiten, das mag sehr zweifelhaft sein, aber Sicheres ist nicht mehr zu erreichen. 4 וְהָיָה ist unnötig, beschwert den Stichos, fehlt in v. 9 (7) und ist zumal deswegen lästig, weil es gleich hinterher noch zweimal vorkommt, also ein Abschreiberzusatz. Zur selben Zeit mit Damaskus wird Jakob erniedrigt werden, die Schwindsucht bekommen (nachgeahmt c. 10₁₆). Hier steht einmal das „an jenem Tage" in passender Weise. Vielleicht ist das den Späteren beliebte כָּבוֹד eingesetzt. 5a Das Gericht mit der Ernte verglichen. קָצִיר bedeutet sonst den Kornschnitt; hier ist wohl קֹצֵר mit Buhl zu lesen, da gleich nachher der Arm des Schnitters genannt wird. Die Ernte, fährt v. 5b 6 fort, wird so gründlich vorgenommen, daß kaum eine ordentliche Nachlese übrig bleibt. Der Ausdruck: „es wird sein wie ein Lesender" erinnert in seiner Verkürzung an Gleichnisse Jesu: Das Himmelreich ist wie ein Kaufmann. Das שִׁבֳּלִים in v. 5b wird besser gestrichen, weil es eben vorher schon da war und den Stichos überlang macht. Die Erwähnung des Tals Rephaim, südwestlich von Jerusalem, zeigt, daß Jes. zunächst für die Judäer schreibt. Beim Klopfen der Oliven, die etwas vor der Reife abgepflückt und von den höheren Zweigen heruntergeklopft werden, bleibt nur eine geringe Nachlese übrig, nur die paar Beeren, die man nicht fand oder nicht bequem erreichen konnte. So enthält diese Strophe eine berechnete

[7]An jenem Tage wird blicken der Mensch auf seinen Schöpfer
Und seine Augen auf den Heiligen Israels sehen,
[8]Und nicht wird er blicken auf das Werk seiner Hände*)
Und was seine Finger gemacht, nicht sehen**).

*) die Altäre. **) und die Ascheren und Sonnensäulen.

Klimax. Die beiden letzten Wörter des letzten Distichons sind zu verbessern in בְּסַעְפֵי הַפְּרִיָה. Der Fruchtbaum spielt auf den Namen Ephraim an wie Gen. 49₂₂ vgl. Hos. 13₁₅. – 7.8 Diese vier Stichen, für eine Strophe viel zu wenig, machen einen etwas leeren Eindruck. Die meisten Wendungen kehren an anderen Stellen wieder und meist in originellerer Weise; ein böser Konkurrent dieser Verse ist vor allem c. 22₈b ₉a ₁₁b, es ist nicht denkbar, daß Jes. bewußt oder unbewußt sich so wörtlich sollte wiederholt haben. Sie könnten fehlen, ohne daß man eine Lücke fühlte. Das Schlimmste ist, daß sie gar nicht zum Zusammenhang passen. Denn wenn Israel so ganz vernichtet ist, wie v. 5f. schildert, und wenn seine Städte verödet sind v. 9, so ist es sehr überflüssig hervorzuheben, daß die Menschen, die so ziemlich ausgerottet sind, nicht mehr nach den Werken ihrer Hände sehen, die zerstört sind. Also sind diese Verse eingesetzt und nicht einmal an einer guten Stelle; besser paßten sie noch hinter v. 10.11, wo vorausgesetzt wird, daß die Israeliten noch bis zum Gerichtstage bei ihrer Liebhaberei für unjahvistische Kulte verharren. Sie erinnern an die gleichfalls unjesaian. Stellen c. 2₂₀ 30₂₂ 27₉. Daß sie aber ein für die Späteren wichtiges Thema berühren, zeigen auch die Zusätze in v. 8. 7 Der allgemeine Ausdruck „der Mensch" war in den Kehrversen von c. 2₁₁ff. besser angebracht als hier, wo der Prophet ganz bestimmte Menschen und Zustände vor Augen hat. עֹשֵׂהוּ soll wohl „sein Schöpfer" sein (wie in der Glosse Hos. 8₁₄); c. 22₁₁b steht dafür konkret עֹשֶׂיהָ, der es tut, der die bevorstehenden Schicksale herbeiführt. Der „Heilige Israels" ist in solchen Einsätzen häufig anzutreffen. 8 Das Menschenwerk erklärt eine dritte Hand durch die Randglosse: die Altäre und die Ascheren und Sonnensäulen. Der Glossator glaubt wie der Vf. von c. 27₉ die Altäre schon durch den Plural hinlänglich als solche zu kennzeichnen, die neben dem einzig berechtigten Heiligtum durch menschliche Eigenmächtigkeit (c. 66₁ff.) errichtet sind. Die Ascheren (Sing. אֲשֵׁרָה) sind Pfähle, die neben dem Altar aufgepflanzt wurden, um die Anwesenheit des Numens darzustellen; die Sonnensäulen, wahrscheinlich schon weniger primitiv, galten speziell der Gottheit der Sonne (חַמָּה), dem בַּעַל חַמָּן. Jes. spricht nicht davon, aber die späteren Theologen lassen nicht leicht eine Gelegenheit (hier von v. 10f. geboten) vorübergehen, gegen verbotene Kulte zu kämpfen. – 9 bis 11 die dritte Strophe. Den Anfang braucht man nur anzusehen, um die fürchterliche Entstellung des Textes zu erkennen; es werden sein (masc.!) seine (wessen?) Zufluchtsstädte wie die Verlassenheit des Waldes und des Wipfels, die sie (wer?) verlassen haben vor den Israeliten usw. Ich habe mich früher einfach an die LXX gehalten, aber sie hilft auch nicht aus allen Schwierigkeiten heraus. Annehmen kann man von ihr הַחִוִּי וְהָאֱמֹרִי für das unsinnige הַחֹרֶשׁ וְהָאֲמִיר, denn dadurch werden wir erstens den Wald und Wipfel los und gewinnen zweitens in den Hiwwitern und Amoritern das richtige Subjekt für den Relativsatz; daß der hebr. Text, wenn er entsprechend berichtigt wird, die Hiwwiter voranstellt (in seinem חֹרֶשׁ), mag darauf beruhen, daß man den Wipfel nicht gut vor den Wald setzen zu können glaubte. Unerklärt bleibt dann noch, warum יִהְיוּ im masc. steht und wie sich der Schlußsatz: und es wird eine Wüstenei sein, zum Vorhergehenden verhält, endlich woher die LXX ihr: (sie werden) verlassen sein hat. Ich habe früher ערי מעון in עָרֵיךְ עֲזוּבוֹת verwandelt, und es ist möglich, daß die LXX das auch schon getan hat. Aber die Ähnlichkeit ist nicht übermäßig groß, und das Wort מעון hat eine starke Stütze an demselben, darauf zurückschlagenden Wort in v. 10a. Was mir endlich das Konzept früher gänzlich verrückt hat, war meine Meinung, daß zwar der Relativsatz und das Sätzchen am Schluß eine Glosse, dagegen die Erwähnung der Amoriter usw. echt sei. Ich bin jetzt der Ansicht, daß das schon vom Paseq verdächtigte יִהְיוּ mit zur Glosse gehört und das wahre Verbum verdrängt hat. Die

[9]An jenem Tage [werden verlassen sein
Alle] deine Zufluchtsstädte*),
[10]Weil du verlassen hast den Gott deines Heils
Und deines Zufluchtsfelsens nicht gedachtest.
Darum magst du pflanzen Pflanzen der Adonisse
Und Reben der Fremden säen,
[11]Am Tage, wo du pflanzest, es hoch bringen
Und am Morgen, wo du säest, es sprossen lassen:
Fort ist die Ernte am Tage des Siechtums und unheilbaren Schmerzes.

*) Glosse in v. 9: sie werden verlassen sein wie die Verlassenschaft des Amoriters und Hiwwiters, die sie verließen vor den Israeliten, und es wird eine Wüste sein.

* * *

Glosse beginnt so: וְהָיוּ כַּעֲזוּבַה: sie (die Städte) werden sein wie die Verlassenschaft usw. und schließt nun ganz passend mit dem Satz: und es wird eine Wüstenei sein. Die Glosse erinnert an diejenige am Schluß von c. 1₇. Daß jetzt Jes. keine historische Reminiszenz einflicht, ist für das Gedicht kein Schade. Dem echten Text fehlt nun ein Verbum, das die LXX jedenfalls richtig erraten hat; ich nehme als ursprünglich etwa folgende Gestalt an: בַּיּוֹם הַהוּא [תַּעֲזֹבְנָה עָרֵי מָעוֹזֵךְ [כָּל־; das כל setze ich hauptsächlich aus metrischen Gründen ein, מָעוֹז leite ich mit Buhl von עוז ab. Das weibliche Suffix von מעוזך kommt ja etwas überraschend, aber es ist eben in v. 10 und 11 auch da. Den Zufluchtsstädten entspricht einerseits das Bollwerk v. 3, andererseits der Zufluchtsfels v. 10. Der Glossator (und also glücklicher Weise nicht Jes.) meint, die Urbewohner, die Amoriter und Hiwwiter, hätten das Land als völlige Öde den Israeliten überlassen und seien davongeflohen; die alten Erzähler und gewiß auch Jes. haben eine andere Vorstellung vom Sachverhalt. 10a sollte enger mit dem echten v. 9 verbunden sein: deine Zufluchtsstädte werden verlassen sein, weil du an die wahre Zuflucht nicht dachtest, vielmehr deinen Gott verließest. Die LXX hat עָזַבְתָּ für שָׁכַחַתְּ, das dem Abschreiber wohl aus dem Psalmenstil heraus in die Feder gelaufen ist; עָזַב ist natürlich besser wegen des Gegensatzes, dies Verbum beherrscht ja gleichsam das ganze Gedicht von v. 1 an. Warum aber Jes. vom Gott des Heils und dem Felsen der Zuflucht nicht soll sprechen dürfen und also v. 10a unecht sein muß, wie deswegen behauptet ist, weil diese Ausdrücke auch später vorkommen, das begreife ich nicht; es gibt schwerlich eine Stelle, wo diese Ausdrücke besser motiviert sind und unmittelbarer aus dem Zusammenhang hervorwachsen als hier. Was mit dem Verlassen und Nichtgedenken gemeint und warum Israel plötzlich in der Art des Hosea als Weib angeredet wird, macht 10b und 11 klar. Israel hat den Adoniskult bei sich eindringen lassen, und wie zur Zeit Jeremias auf den Dienst der Himmelskönigin grade die Weiber versessen sind (Jer. 44₁₆ ff.), so sind es allem Anschein nach auch hier die Weiber, die sich für den syrischen Adonis begeistern. נַעֲמָן ist Beiname des syrischen Adon (der zu den Griechen als Adonis kam); der Plural ist grade so wie der von Baal gebraucht, weil viele syrischen Orte ihren eigenen Adon hatten. Pflanzen der „Lieblichen" sind solche, die man zum Zweck des Adoniskults hegt und in denen die Kraft des Gottes in irgend einer Weise sich manifestiert, haben ja auch bei anderen Völkern die verschiedenen Gottheiten ihnen heilige Pflanzen oder Tiere; vgl. c. 1₃₀. Ob die Anemone ihren Namen von נַעֲמָן hat, was de Lag. behauptet und Wellh. (Skizz. III, S. 78) bestreitet, das wird sich mit rein sprachlichen Mitteln wohl nicht entscheiden lassen; Wellh. berücksichtigt die volkstümliche Neigung nicht, Fremdwörter durch ein neues Etymon sich mundgerecht zu machen. Zunächst wird zum Eindringen des Adonis in Israel das Bündnis mit den Syrern beigetragen haben, wie überall politische Gründe eine hervorragende Rolle in der Religionsmengerei spielen vgl. c. 10₄, aber es gab ja auch andere Ursachen genug, die israelitische Sklavin des Syrers Naeman bringt diesen mit Jahve in Berührung II. Reg. 5, das Umgekehrte wird auch stattgefunden haben (I. Reg. 11₄). Am Schluß von v. 10 liest man wohl besser תִּזְרָעִי, da das Suffix be-

¹²Ha, ein Brausen vieler Völker, die wie Brausen des Meeres brausen,
Und Tosen [starker] Nationen, die wie das Tosen vieler Wasser tosen!

ziehungslos ist und das Verb. im fem. stehen sollte (vgl. Marti). 11a: Fortsetzung der konzessiven Verben. נְטָעֵךְ und זְרָעֵךְ sind inf., daher בַּבֹּקֶר zu sprechen, dies auch deswegen, weil man nicht am Morgen einen Samen sprossen lassen kann, den man erst am Tage sät. שָׂגַג nicht einhegen (Dillm.), was ein nutzloser Zusatz wäre, sondern im Sinne von שָׂגָה und שָׂגָא. 11b bringt den Nachsatz, der weder der LXX noch den Punktatoren verständlich gewesen ist. Mit der Pesch. und den meisten Exegeten ist נַחְלָה zu sprechen: Siechtum, Krankheit vgl. מַחֲלָה. Das Wort scheint anzudeuten, daß die Weiber die Adonispflanzen oder die von ihnen geernteten (קָצִיר) Früchte, Blätter, Blumen als zauberkräftige Heilmittel bei Krankheiten, Schmerzen und dgl. ansahen. Für Jes. handelt es sich um mehr, um jenes Siechtum Israels, gegen das kein ausländischer Gott helfen kann. נָד könnte intrans. part. sein sollen, נָד wäre das zu erwartende. Ein prächtiger Abschluß des Gedichts in einem stürmisch gesprochenen Satz, der das Metrum zu sprengen droht mit seiner Fülle. Die Behauptung, der Schluß sei abrupt, ist sonderbar: die Hauptsache sagt v. 9. 10a: Untergang Israels! was v. 10b 11 nachfolgt, führt nur noch in machtvoller Periode aus, daß gegen Jahves Beschluß kein Kraut gewachsen ist.

Sechstes Stück c. 17₁₂–18₇, über dessen Einsetzung s. Einl. § 13. In c. 17₁₂–₁₄ hört der Prophet den Lärm vieler Völker und schildert, wie sie vor Jahves Schelten zerstieben, in c. 18 fordert er die Kuschiten und mit ihnen die Bewohner der Erde auf, sich auf Jahves baldige Entscheidungstat gefaßt zu machen. Selbstverständlich ist c. 18 nicht wortgetreue Wiedergabe einer Rede Jes.s an die Kuschiten; dafür könnte man es nur dann halten, wenn man glaubte, daß Jes. sich im Verkehr mit den Menschen, zumal fremden, als Phantast benommen habe. Es ist recht wohl möglich, daß er Tarrakos Gesandte angeredet hat, aber natürlich hat er es so getan, daß sie ihn verstehen konnten, und hier gibt er für ein ganz anderes Publikum nur die geistige Essenz des Gesprochenen wieder. Die Anrede an die Gesandten deutet, wie v. 3 zeigt, nur den äußeren Anlaß dieses fliegenden Blattes an, die Hauptsache steht v. 4–6. Eben dieser Passus ist aber unverständlich, wenn nicht gesagt wird, wer den Geiern der Berge überliefert werden soll: das sagt c. 17₁₂–₁₄, es sind die Plünderer des Volkes, deren Namen der Prophet nicht zu nennen brauchte. Die Dichtung besteht aus drei Strophen zu je sechs Distichen. Sie muß aus der Zeit Sanheribs stammen. Ob die Gesandten von Kusch zum ersten Mal mit Bündnisanträgen kommen, ob sie den Anmarsch Tarrakos melden und Hiskia zur Behauptung Jerusalems ermutigen sollen, ob es sich also um ein früheres oder späteres Stadium des von Hiskia gewagten Freiheitskampfes handelt, das ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden, doch ist die Annahme, daß die Dichtung etwa ins Jahr 701 falle, die wahrscheinlichste, denn bevor Sanherib in der aus c. 1₇ bekannten Weise in Juda zu hausen begann, wären die Assyrer wohl nicht kurzweg als „unsere" Plünderer bezeichnet, mochten sie schon lange andere Völker ausgeplündert haben c. 10₅ff. Auch c. 18₄ff. scheint zu verraten, daß die Leser schon mit Ungeduld auf Jahves Eingreifen warten. Stade hat (ZATW 1883, S. 16) c. 17₁₂–₁₄ für unecht erklärt, weil in Jes.s Theologie die vielen Völker noch nicht vorkommen können; c. 18 ist wohl nur zufällig diesem Schicksal entgangen (s. jedoch zu c. 18₄.) K. 17₁₂–₁₄ bildet die erste Strophe. Dillm. meint, der Anfang 12 klinge nicht wie etwas im Geist Geschautes, sondern auch gewöhnlichen Menschen Vernehmbares. In Wirklichkeit kann dergleichen, auch wenn der Feind im Lande ist, nur die Phantasie wahrnehmen. Der Feind ist nach v. 14 noch nicht in unmittelbarer Nähe, sondern soll erst noch (vor Jerusalem) kommen, wie hätten auch sonst die fremden Gesandten in der Stadt sein können. Ähnlich hört mit Geistesohren der Nachahmer dieser Stelle c. 13₄. Die vielen Völker waren wirklich im Heer Assurs und haben mit der Theologie Jes.s nichts zu tun. יַמִּים ist ein poetischer Plural mit singul. Bedeutung, poetisch auf die archaistischen Formen יְהֻמָיוּן und יְשָׁאוּן. Oben ist des Metrums wegen כַּבִּירִים aus dem vierten Stichos in den dritten versetzt und seine Stelle nach der Variante v. 13 durch

[13]Doch er, er schilt darein und es flieht in die Weite und ist gejagt
Wie Spreu der Berge vor'm Winde und wie Wirbelstaub vor der Windsbraut.
[14]Zur Zeit des Abends: siehe da, Schrecken, bevor der Morgen da, ist es dahin:
Das ist das Teil unserer Plünderer und das Los für unsere Räuber!

רַבִּים ausgefüllt vgl. auch die LXX. **13** Daß der erste Satz nur Variante ist, zeigt Stil und Versmaß; um „die Dauer der Handlung zu malen" (was aber dem Propheten gar nicht einfallen kann v. 14), hätten einem Jes. wohl wirksamere Mittel zu Gebote gestanden als diese öde Wiederholung. „Er schilt darein", in das Tosen, hat eine Hebung zu wenig; vielleicht fehlt ein הוּא, um so eher, als ohne das subj. explic. der starke Gegensatz der Sache nur einen matten stilistischen Ausdruck findet; man könnte etwa schreiben: וְהוּא נָעַר יִנְעַר בּוֹ. Das Schelten ist zwar ein bildlicher Ausdruck, immerhin aber nicht so ausschließlich bildlich, wie etwa bei einem modernen Dichter, denn das bloße Wort, sogar das eines Menschen, hat eine reale Wirkung vgl. zu c. 9$_7$; Jahve zaubert zwar nicht wie Wodan, aber Wunsch und Wille ist auch bei ihm unmittelbare Kraft; Ps. 104$_7$ wird dies Schelten auf die Wasser bei der Darstellung der Entstehung der Welt benutzt. Sobald Jahve schilt, sind die Völker zerstoben „wie Spreu der Berge" vgl. c. 29$_5$. Das Dreschen mittelst der Dreschschleifen zerfetzt das Stroh in kleine Stückchen, die Dreschtennen lagen auf freien Anhöhen, ein Windstoß führte die leichte Spreu davon. גַּלְגַּל soll eigentlich zusammengeballte Stengel der wilden Artischoke bedeuten, die wie Räder (daher galgal) vor dem Winde laufen (Ps. 83$_{14}$). **14** „Vom Abend bis zum Morgen" ist ein Bild für einen schnell vorübereilenden Vorgang Ps. 30$_6$. Auch sonst denkt sich Jes. den Ansturm der wilden Völker Assur, Kir, Elam usw. (c. 22$_6$) und ihre Vernichtung als eine plötzliche, nächtliche Katastrophe (c. 30$_{27}$ff. 29$_5$). Der Ausdruck „unsere Räuber, Plünderer" enthält nicht das eigentliche Hauptmotiv für Jes.s Drohung gegen die Assyrer; es ist Jahves Wille, daß die Assyrer plündern und verwüsten sollen, sogar auch Juda, aber die Assyrer tun dies, wie Jes. allmählich erkannt hat (c. 10$_5$ff.), nicht als gehorsame Werkzeuge Jahves, sondern aus eigenem bösen Triebe und mit gotteslästerlichem Hochmut. **18**$_{1-3}$ die zweite Strophe. Jes. wendet sich nun an die Gesandten des fremden Landes. Daß er dies Land geographisch und in einem sehr prosaischen Relativsatz seinen Lesern kenntlich gemacht haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich; v. 1b ist eine Glosse wie die von c. 7$_{18}$ und der Ausdruck ähnlich verzwickt wie in den Zusätzen zu Gen. 22$_2$, wo im Lande des Moria ein gewisser Berg, nämlich der Moria, liegt. Für die Späteren ist allerdings Kusch ein mehr ethnographischer als nationaler Begriff. Jes. hätte wohl, wenn er Nennung des Landes beabsichtigte, den den Späteren unbekannten Namen des Reiches Tarrakos, Napata, genannt. Die Ströme sind der Nil selber, der bei etwa 18° nördl. Breite in ostwestlicher Richtung fließt, und der Zufluß Astahores (Takkazie), ferner der Astapus und der Astasobas, der blaue und der weiße Nil. צְלָצַל bedeutet Dtn. 28$_{42}$ die Heuschrecke oder Grille; von צָלַל, schwirren, sind ferner Musikinstrumente צֶלְצְלִים benannt. Unser צַלְצַל, wie man den stat. abs. doch wohl aussprechen muß, bedeutet danach Geschwirr und weist auf die Tsetsefliegen hin, an denen die Nilländer reich sind. LXX und Trg. denken an geflügelte Schiffe, die aber erst v. 2 an die Reihe kommen; Dillm. quält sich vergebens ab, seinem צַל צַל כ' das ἀμφίσκιοι des Strabo abzugewinnen, denn zu dem ἀμφί reicht weder die Wiederholung des צַל aus noch der Dual כְּנָפַיִם. Vom Insektenreichtum des fernen Landes werden Kaufleute wie gewöhnlich übertriebene Angaben gemacht haben, um für die daher geholten Waren hohe Preise zu erhalten und Konkurrenten abzuschrecken. Fühlte sich der Judäer vielleicht geschmeichelt, wenn aus einem so fernen Lande (vgl. c. 39$_3$) Gesandte eines mächtigen Volks zu ihm kamen, so erfüllt den Jes. das Hochgefühl, daß sich die ganze Welt um den Sitz Jahves bewegt, daß aber Jahve jener exotischen Helfer nicht bedarf. **2** Jenes Volk sendet Boten auf dem Meer, d. h. dem Nil (vgl. c. 19$_5$), in Papyrusschiffen, kleinen, sehr leichten und darum schnellen (Hiob 9$_{26}$), bei Stromschnellen aus dem Wasser zu nehmenden Fahrzeugen. Diese Boten fordert Jes. auf, zu den Kuschiten eine Botschaft von Jahve zu bringen. Es ist eine sonderbare Annahme einiger Exegeten, daß die Boten von Kusch an

18 [1]Ha Land des Flügelgeschwirrs,*)
Und in Schilfnachen über's Wasser:
Zu dem Volke, gestreckt und blank,
Dem Volk von Kraft und Sieg,
[3]Alle Bewohner des Erdkreises
Wenn man hebt das Panier der Berge, so seht,
[4]Denn so spricht Jahve zu mir:
Wie strahlende Glut über'm Sonnenlicht,

[2]das da sendet auf dem Meer Boten
geht, schnelle Boten,
zum Stamm, gefürchtet weit und breit,
dessen Land Ströme durchschneiden:
und die ihr haust auf der Erde,
wenn man stößt in die Posaune, hört!

„Ruhig will ich zuschauen an meinem
wie Tauwolke in Ernteglut." [Ort

*) das jenseits der Ströme von Kusch liegt.

Kusch selber, nämlich in die verschiedenen Distrikte, geschickt werden, wobei über der dann höchst überflüssigen pathetischen Charakterisierung der Beschickten die Botschaft selber vergessen wäre, als welche v. 3 nicht gelten könnte. In Jes.s Munde nimmt sich jene Charakterisierung natürlich aus; sie entspricht, sofern sie lobt, den Höflichkeitsregeln des internationalen Verkehrs, sofern sie poetisch ist, den orientalischen Sitten, und die Botschaft ist in diesem Fall in den folgenden Versen enthalten. Die Äthiopen sind „langgestreckt" von Wuchs und „poliert" (מוֹרָט für מְמוֹרָט I. Reg. 7₄₅), von glänzender Bronzefarbe der Haut, μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνθρώπων, wie Herodot sagt, ferner gefürchtet von da bis dort, welchen volkstümlichen Ausdruck man wohl besser in räumlichem als in temporalem Sinne faßt, ferner ein Volk von קַוָּקָו (so statt קו־קו zu schreiben), von sehniger Kraft, und מְבוּסָה, Niedertretung, Sieg. Endlich führt Jes., der Bewohner eines wasserarmen Landes, mit Bewunderung die Ströme an, die Äthiopien durchschneiden (בָּזְאוּ? ist ἅπ. λεγ. von unsicherer Bedeutung) und ihm einen beneidenswerten Vorzug vor vielen anderen Ländern geben. Marti setzt letzteren Satz (ohne אַרְצוֹ) an die Stelle von v. 1b. 3 Die Botschaft gilt den Äthiopen nur in demselben Maße, wie allen an der Katastrophe Assurs nicht unmittelbar beteiligten Völkern, darum die Verallgemeinerung der Adresse: alle Bewohner der Erde. Wenn auch אֶרֶץ das äthiopische Land allein bedeuten könnte, so doch nicht תֵּבֵל. Fahne und Posaune sind natürlich nur Bild, und man braucht nicht zu fragen, wer die Signale gibt. Auf irgend eine Weise, wahrscheinlich nicht blos durch nachfolgende Nachrichten, sondern schon während der Ausführung, wird Jahves Großtat allen Weltbewohnern vernehmbar. Jes. denkt sie sich offenbar durchaus als Wunder. Während wir uns, bei ganz anderen Ansichten vom Globus, das Wundersignal selbst nicht als Wunder vorstellig machen können, erzählt das N. T., daß die Weisen aus dem Morgenlande durch den Stern des Messias auf das Ereignis in Palästina aufmerksam gemacht werden, und verheißt, daß die Parusie des Menschensohnes aller Welt auf einmal sichtbar sein werde, wie ein Blitz, der den ganzen Himmel überleuchtet. 4–6 Die dritte Strophe. „Denn" es gibt etwas zu sehen und zu hören, Jes. durfte die Botschaft mitgeben, weil er eine besondere Offenbarung gehabt hat; er hat es nicht von sich selbst. In jener wetterschwangeren Zeit, als die Völker von den letzten Enden der Erde zu ihrem Riesenkampf sich anschickten und das kleine Juda unter dem ungeheueren Heer Assurs an den Boden gedrückt lag, hätte keine Kombination – wenn nicht auch Jes.s Ansicht von den Dingen das Gegenteil jeder menschenmöglichen Kombination gewesen wäre – einem Manne eine solch erhabene Ruhe des Geistes geben können, wie sie der Jahveprophet in dieser Rede zeigt. Wenn der Text richtig ist, so spricht Jahve nur v. 4, dagegen in v. 5 wieder der Prophet, demnach Jahve nur den einleitenden, scheinbar unbedeutenderen Satz. Man könnte geneigt sein, diese scheinbare Ungebühr durch Änderungen in v. 4 oder v. 5 zu beseitigen, aber es fragt sich, ob man es darf. Vielleicht will der Prophet wirklich nur den Inhalt von v. 4 als die Offenbarung jener Stunde bezeichnen. Daß überhaupt Assur vor Jerusalem untergehen soll v. 5, das wußte er von früher her. Jetzt hat er in einem ekstatischen Moment erfahren, daß Jahve schon jetzt als Zuschauer mit dabei ist, freilich ein Zuschauer aus ungeheurer Ferne, wie Sonne und Mond in der Josuaschlacht Jos. 10: ruhig will ich blicken (אֶשְׁקְטָה, im Qre mit

⁵Denn vor der Ernte, wenn fertig der [Sproß	und reifende Traube wird die Blüte,
Schneidet er ab die Ranken mit [Winzermessern	und die Triebe schlägt er hinweg.
⁶Überlassen werden sie zumal dem Geier [der Berge	und dem Getier des Landes,
Und übersommern wird darauf der [Geier	und alles Getier des Landes darauf [überwintern.

Recht ohne ו, hat adverbiellen Sinn) an meiner Stätte d. h. nicht an dem Ort, wo ich wohne, בְּמְקוֹמִי, sondern an dem Ort, wo ich mich zur Beobachtung aufstelle, בְּמְכוֹנִי. Wo Jahve eigentlich wohnt, das erfährt man bei Jes. nicht; über den gewählten Beobachtungsort darf man einen Wahrscheinlichkeitsschluß aus den folgenden Bildern ziehen. „Wie strahlende Glut" usw. כְּ ist in v. 4 nicht Zeit-, sondern Vergleichungspartikel, denn wie könnte Jes. sagen, daß Jahve in der Erntezeit ruhig zuschauen, vor der Ernte aber sein Gericht vollziehen wolle! Die strahlende Hitze ist jenes flimmernde Licht, das sich noch oberhalb der Sonne zu befinden scheint, auch nicht von ihr herrührt, sondern einer höheren Sphäre angehört, dem Menschenauge unerträglich, für viele Völker die Region der obersten Götter, bei den Indern auch die der Väter. Wie dieser leuchtende Äther die Welt zu beschauen scheint, so will Jahve, und nun doch wohl vom selben Ort herab, dem Tun der Assyrer zuschauen, bis die Stunde da ist. Ähnlich ist: „wie die Tauwolke." Eine Regenwolke ist nicht gemeint, weil sie niedrig, ferner kein Bild für Ruhe ist, auch in der Erntezeit Palästinas nicht leicht erscheint, sondern wieder die alleroberſten, feinen, scheinbar unbeweglichen (Cirrus-)Wolken, die so recht geeignet scheinen, auf die beobachtende Gegenwart der Himmlischen leise hinzuweisen. Und so ist mit diesem wohl auch ein Wink gegeben zu der Annahme, daß der ekstatische Moment bei Jes. eintrat in einem Augenblick, wo er, „sich nach oben wendend" (c. 8₂₁), jene Wölkchen und zwischen ihnen jenes stechende Flimmern gewahrte, das dem antiken Menschen aus der oberen Welt stammt. Unserm Philosophen Jakob Böhme wurden alle Geheimnisse geöffnet, als er in die stechenden Reflexe des Sonnenlichts auf einem Zinnteller starrte. Marti streicht v. 3 und zieht v. 5f. zu c. 17₁–₁₁, läßt also blos v. 4 übrig, den für sich allein nur ein Exeget versteht und den kein Judäer, geschweige ein Äthiope, verstanden hätte: Jes. beauftragt äthiopische Gesandte, nach Napata zu reisen und zu melden, daß Jahve ruhig blickt! So sind beide Kapitel zu Pfuscherwerken gestempelt. Das ist die Folge davon, daß man religionsgeschichtlichen Theorien, noch dazu falschen, einen Einfluß auf die Kritik verstattet. Der Universalismus und die kühne Eschatologie der späteren Zeit sind in letzter Linie auf den Eindruck zurückzuführen, den die von der ersten welterobernden Macht hervorgebrachte ungeheure geschichtliche Bewegung auf einen Geist wie den des Jes. machte; und es ist verkehrt, die Stellen wegzustreichen oder durch Änderungen zu verschlechtern, aus denen man dies lernt, blos weil die von ihnen ausgegangene dogmatische Eschatologie, die natürlich ihre Ausdrücke und Wendungen wiederholt, ähnlich redet. 5 „Denn" Jahve wartet noch, bis der rechte Augenblick zum Eingreifen da ist, er wartet bis kurz vor der Ernte. Das Bild ist klar: Jahve läßt die verderblichen Anschläge und Anstalten Assurs sich entwickeln und bis nahe an die völlige Durchführung kommen, dann schreitet er plötzlich ein. Hier, in der Rede an die Kuschiten, wird dies Verfahren nicht weiter erklärt, aber wir kennen das Motiv. Juda muß erst an den Rand des Untergangs kommen, bis dahin ist Assur Jahves Werkzeug und wird nicht gehindert; auch erfordern Jahves weitere Absichten mit Israel und den Völkern das volle Wunder und den schlagenden Beweis, daß Jahve allein alles geplant und getan hat. קָצִיר bedeutet hier die Weinernte wie c. 16₉, wenn nicht בָּצִיר zu lesen ist. וְהָתָה (Pausalform für וְהָתָה, ἅπ. λεγ., zur Wurzel vgl. Olsh. § 255i), er schlägt ab, dazu הַסִּיר mit adverbiellem Sinn: er schlägt hinweg. Der Weinstock wird grade in dem Augenblick vernichtet, wo die Trauben reif sind. 6 Rascher Übergang vom Bild zur Sache. Die getöteten Assyrer werden als hingerichtete Verbrecher (c. 17₁₄) den Aastieren, Geiern, Schakalen, Hunden,

⁷In jener Zeit wird Gabe darbringen Jahven der Heere das Volk gestreckt und blank und der Stamm gefürchtet weit und breit, das Volk von Kraft und Sieg, dessen Land Ströme durchschneiden, zum Ort des Namens Jahves der Heere, dem Berg Zion.

* * *

19 ¹Orakel über Ägypten.

Siehe, Jahve fährt auf schneller Wolke und kommt nach Ägypten,
Und es wanken die Nichtse Ägyptens vor ihm,
Und das Herz Ägyptens zerschmilzt in seinem Innern.

überlassen, die einen ganzen Sommer und Winter daran zu fressen haben werden. Jes. versagt ihnen die Ruhe und Ehre des Grabes, er fürchtet sich nicht vor ihren Gespenstern und sorgt sich nicht darum, daß ihre Leichen das Land verunreinigen, darin wieder ganz verschieden von Hesekiel, der in seiner weitläufigen apokalyptischen Ausbeutung unserer Rede eine sehr genaue Thora über die Beseitigung der Leichen und die Reinigung des Landes gibt c. 39₁₁–₁₆. Mit diesem Vers ist die Rede zum Anfang (c. 17₁₂–₁₄) zurückgekehrt und abgeschlossen. – 7 ist ein später Nachtrag, trotz aller Nachahmung in einem prosaischen Stil gehalten. Jes. würde nicht zweimal in einem Satz Jahve der Heere geschrieben haben. Der Inhalt, daß „in jener Zeit" die Äthiopen an den Tempel zu Jerusalem steuern sollen, paßt zur Situation der Rede ebenso schön wie z. B. die weitläufige Thora in Ex. 12 f. zur eiligen Flucht aus Ägypten, gehört aber zum eschatologischen Inventar der späteren Zeit (vgl. Sach. 14₁. ₆ ff. Zeph. 3₈ ff. Ps. 68₃₂). יָבַל ist ein feierlich klingendes Wort (vgl. Zeph. 3₁₀. Ps. 68₃₀); für das hoph. ist aber das hiph. יוֹבִל zu lesen, wenn man nicht mit der LXX vor עָם ein מִן ergänzen will, das übrigens auch im hebr. Text vor dem zweiten עָם steht. Denn wenn auch an sich der Gedanke, daß die Äthiopen etwa als Tempelsklaven nach Jerusalem kommen sollen, wegen c. 45₁₄ möglich ist, so paßt er doch kaum zum Zusammenhang, und der Ausdruck שַׁי ist ihm nicht günstig. Der „Name" bedeutet bei den Späteren oft den Tempelkult.

Siebentes Stück c. 19, Orakel über Ägypten. Es weissagt Ägypten Bürgerkriege, harte Bedrückung und allerlei Landeskalamitäten v. 1–15. Dann werden die Ägypter sich vor Juda fürchten, zuletzt tritt Ägypten, wo fünf Städte, darunter Leontopolis, jüdisch reden und ein Jahvetempel gebaut wird, zur Jahvereligion über und mit Juda und Assur in friedlichen Verkehr v. 16–25. Schon längst ist behauptet, daß das Kap. nicht von Einer Hand sei und mit v. 16 oder 17 oder 18 ein Nachtrag aus sehr junger Zeit beginne oder daß wenigstens v. 18–20 später eingesetzt sei oder Einsätze erhalten habe. In der Tat ist kaum ein Stück im ganzen Buch so „unecht" wie v. 16 ff.; Jes. müßte geradezu seine sonstigen Weissagungen verleugnet haben, wenn er diese Verse geschrieben hätte, und der zerfahrene Stil, die brockenhafte Aneinanderreihung von allerlei kleinen Weissagungen haben wohl ihre zahlreichen Parallelen bei den Ergänzern in den Bb. Jes. und Jeremia, nicht aber in der alten Prophetie. Zur Zeit des Vf.s muß Juda derartige kriegerische Erfolge aufzuweisen gehabt haben, daß es Ägypten gefährlich erscheinen (v. 17) und ebenbürtig neben Ägypten und Syrien stehen konnte (v. 24). Die fünf palästinensisch redenden Städte, darunter Leontopolis, der „Altar", wo man Opfer und Gelübde ausrichten kann, die Hoffnung, daß die Ägypter sich zu Jahve „bekehren" werden, die so viel jüdische Schriften in den letzten Jahrhunderten hervorgerufen hat, die Anspielung auf die jüdischen Feldherrn der Ägypter, die Dositheus, Onias, Chalkias, Ananias, zeigen deutlich genug, daß diese „Weissagungen" in die Mitte des 2. Jahrh.s fallen; die Freundschaft, die zwischen Ägypten und Syrien entstehen und Juda mitumfassen soll, erinnert sofort an die Hochzeit des Alexander Balas von Syrien mit der Tochter des Ptolemäus Philometor, der Jonathan im Purpur beiwohnte I. Makk. 10₅₁–₆₆. Dieser Teil ist wegen der Verherrlichung des Tempels von Leontopolis von einem

[2]Und aufstacheln werde ich Ägypten gegen Ägypten,
Und kämpfen wird der eine gegen den andern und jeder gegen jeden,
Stadt gegen Stadt und Königreich gegen Königreich.
[3]Und ausgeleert wird sein Ägyptens Geist in seinem Innern,
Und seinen Rat vernichte ich;
Und sie werden anfragen bei den Nichtsen und den Beschwörern
Und bei den Totengeistern und den Wissenden.

ägyptischen Juden geschrieben; daraus erklärt sich auch, daß von der Rückkehr der Diaspora keine Rede ist und der heidenfeindliche partikularistische Zug der palästinensischen Orakel ganz fehlt. Alle jene geschichtlichen, jedermann bekannten Tatsachen und Umstände in die Form von Weissagungen zu kleiden, lag für einen Zeitgenossen der sibyllinischen Dichter nahe genug. Daß der erste Teil v. 1–15 nicht ebenfalls längst (außer von Eichhorn und Rosenm.) dem Jes. abgesprochen ist, liegt wohl einerseits an dem Mangel handgreiflicher Prädiktionen, andererseits an der geringen Aufmerksamkeit der Kritiker für Stil und Metrik. Würde Jes. in den ersten vier Zeilen sechsmal das Wort Ägypten geschrieben haben oder ist v. 5f. oder v. 15 bei einem solchen Klassiker möglich? Würde Jes. sich so eingehend, wie v. 5–10 geschieht, um die Brotsorgen der ägyptischen Fischer und Weber gekümmert haben? Vor allen Dingen ist unjesaianisch das Fehlen jedes, besonders jedes politischen Motivs für die Drohungen; offenbar lebt der Verf. zu einer Zeit, wo es schon Mode geworden war, Drohungen gegen die Heiden zu schleudern, weil sie Heiden waren. Am besten wird wohl v. 1–15 auf die Kämpfe der letzten (30.) einheimischen Dynastie gegen den zweiten und dritten Artaxerxes bezogen, in denen Memphis und Zoan eine große Rolle spielten, Aufstände im eigenen Lande nicht fehlten und der letzte Pharao Nektanabis sich besser auf das Zaubern verstand als auf die Abwehr des grausamen Ochus; es wäre demnach um die Mitte des 4. Jahrh.s und wegen v. 5ff. ebenfalls in Ägypten geschrieben. Poetisierende Sprache, aber kein eigentliches Metrum. **1** Jahve fährt auf der Wolke, eine Vorstellung, die sich ähnlich Ps. 104₃ 18₁₁ findet, während Jahve in der älteren Zeit schreitet Jdc. 5₄ II. Sam. 5₂₄. Er kommt selbst nach Ägypten; bei Jes. winkt er nur in die Ferne (5₂₆. 7₁₈). Aber dies Fahren hat weiter keine Folgen, der Verf. kann mit der Vorstellung weiter nichts machen; bei Hesekiel hat das Fahren auf dem Wagen doch insofern noch einen Zweck, als es die Übersiedelung Jahves nach dem künftigen Tempel anzeigt und zuletzt bewirkt. Woher Jahve hier kommt, sagt der Verf. auch nicht, wegen der Wolke sollte man an den Himmel denken, aber möglich ist auch, daß der Zionstempel gemeint ist. Wie soll man sich das Wanken der Nichtse vorstellen? Wanken sie vor Schrecken, so sind sie etwas, sind sie Nichtse, so können sie auch nicht wanken. Der Verf. ist hier wohl von Hes. 30₁₃ abhängig, auch wenn er von der Furcht Ägyptens spricht. **2** spricht plötzlich Jahve. Wenn das Stück von einem guten Schriftsteller wäre, sollte man v. 2f. für einen Einsatz halten. In v. 1 ist Ägypten aufgelöst in Furcht, in v. 2 in wütendem Bürgerkrieg begriffen, in v. 1 fallen die Nichtse um, in v. 3 fragt man bei ihnen an. Der Verf. häuft alle möglichen Kalamitäten die ein Land treffen können und Ägypten damals wirklich trafen, vermag aber weder ihren Zusammenhang noch auch nur ihr Zusammentreffen recht darzustellen. Der letzte Pharao war durch einen Aufstand gegen seinen Vorgänger Tachos zur Herrschaft gekommen und wäre seinerseits einem Aufruhr, der ihn in Tanis (Zoan) gefangen hielt, ohne die Hülfe des Agesilaos erlegen; diese Umstände reizten die Perser zur Eroberung (v. 4). Vorher soll nach unserem Verf. der Bürgerkrieg allgemein werden. „Reich gegen Reich" konnte auch zur Zeit des Einheitsstaates gesagt werden, weil bis zur griechischen Zeit die einzelnen Nomen eine große Selbständigkeit behaupteten und oft in der Vorherrschaft abwechselten. Zu סִכְסַכְתִּי vgl. c. 9₁₀. **3** רוּחַ bezeichnet in der alten Zeit ein übersinnliches Wesen oder eine solche Kraft und deren Wirkung oder einen Affekt, niemals einen Wesensbestandteil des Menschen; erst etwa von Hesekiel an kann es mit לֵב oder נֶפֶשׁ alternieren; zu der Phrase נָבְקָה רוּחַ (für נָבַקָה, als ob es intrans. qal statt niph. wäre s. Olsh. § 263b) vgl. Jer. 19₇ (ebenfalls späte Stelle). Daß die Ägypter ihre Götter um Rat fragen, kann ihnen nur ein Jude der späteren

[4]*Und ich werde Ägypten beschließen in die Hand eines harten Herrn,*
Und ein grimmiger König wird über sie herrschen:
Ausspruch des Herrn, Jahves der Heere.
[5]*Und es versiegen die Wasser aus dem Meer,*
Und der Strom trocknet aus und wird trocken,
[6]*Und stinkend werden die Fluten,*
Niedrig und trocken die Nile Mazors.
Rohr und Schilf welken ab,
[7]*Verschwunden ist alles Grün am Rande des Nils,*
Und alle Saat des Nils wird verdorren, ist gejagt und nicht mehr.
[8]*Und klagen werden die Fischer*
Und trauern alle, die in den Nil die Angel werfen,
Und die das Netz ausbreiten auf der Wasserfläche, sind verschmachtet,
[9]*Und zu Schanden werden, die gehechelten Flachs verarbeiten,*
und die Baumwolle weben,

Zeit zum Vorwurf machen; unser Verf. sieht bereits das Heidentum als Abfall vom Monotheismus an. Sonst vgl. zu v. 3b den Einsatz c. 8₁₉. אֲבַלַּע paßt hier im gewöhnlichen Sinn „vernichten“; andere wollen in בָּלַע eine Nebenform von בָּלַל sehen (s. zu c. 3₁₂). Die אִטִּים deutet man als „Flüsterer“, Sprecher von Zauberformeln. 4 Für סְכַרְתִּי hat Hes. 30₁₂ מָכַרְתִּי; da letzteres unzweifelhaft die Grundstelle ist, so wird an beiden Orten dasselbe Wort gebraucht sein, nur weiß man nicht, welches. Der harte Herr (zum Plur s. c. 1₃ Gen. 42₃₀) ist ein ausländischer Eroberer, nach unserer Annahme Artaxerxes Ochus. Harte Herrschaft eines Einheimischen ist der Orientale zu sehr gewohnt, um darin eine besonders starke Drohung zu sehen; dazu soll doch die Befragung der Götter durch Ägypten gewiß gegen eine ausländische Bedrohung Rat schaffen. עַז ist wohl eigentlich eine Abkürzung von עַז פָּנִים vgl. Dan. 8₂₃, da es an sich nur stark bedeutet. – 5–10 folgt eine äußerst umständliche und leere Beschreibung nichtpolitischer Kalamitäten, für die sich Jes. schwerlich prophetisch interessiert hätte, weil sie ihn und sein Volk nichts angehen und mit dem großen Ratschluß Jahves nichts zu schaffen haben. In vielen Sätzen wird nach Hes. 30₁₂ das Austrocknen des Nils beschrieben, der v. 5 nach c. 18₂ Meer genannt wird, in 6a יְאֹר nach dem ägyptischen Namen aur; der Plur. wegen seiner vielen Arme und Kanäle. האזניחו scheint aus einem aramaisierenden אזניחו und einem zur Korrektur beigeschriebenen ה entstanden zu sein; l. הַזְנִיחוּ. מָצוֹר wie Muzur bei den Assyrern (Winckler zieht nach dem babyl. Mizri oder Mizarri die Aussprache מִצוֹר vor); der Vf. mag auf das appell. Einschließung, Bedrängung anspielen wollen (vgl. c. 37₂₅). 6b 7 schildert die nächste Folge der Austrocknung des Nils. V. 7a wird meist so übersetzt: Auen am Nil, am Mund des Nils. Da wäre also das Verb von v. 6 her zu ergänzen, und der Satz würde sich neben v. 7b sehr hülflos und stammelnd ausnehmen; wunderlich wäre die Selbstverbesserung des Verf.s in dem „am Mund des Nils“ für „am Nil“. Endlich gibt man zu dem ἅπ. λεγ. עָרוֹת die Erklärung, eigentlich bedeute es nackte, entblößte Stellen, darum – Auen. Da das יְאוֹר in v. 6ff. doch reichlich viel vorkommt, so kann man sich nur freuen, durch das כָּל־יְרֵק (oder כָּל־אֲחוּ) der LXX für unser עַל־יְאוֹר es wenigstens einmal los zu werden. עָרוֹת muß dann Prädikat sein; liegt kein Textfehler vor, so kann man es der Etymologie gemäß mit „nackte Stellen“ wiedergeben; vielleicht schreibt man besser עָבַר. Der Mund des Nils ist schwerlich seine Mündung, weil der Nil nicht Eine Mündung hat und die Nehrungen am Meeresufer nicht als Beispiel für das vom Nil gesegnete Fruchtland gelten können; פֶּה muß nach Prv. 8₂₉ das Ufer bedeuten oder vielmehr beide Ufer, wie die Lippe das eine. מִזְרָע ist wegen נָהָר wohl nicht Saatland, sondern Saat vgl. מַאֲכָל, מִשְׁתֶּה. 8 אָנוּ, אָבְלוּ, אֻמְלְלוּ bei den Späteren beliebt. Die Austrocknung des Nils ist sehr ernsthaft gemeint, wenn es keine Fische mehr geben soll. Die späteren Schriftsteller lieben das Wunder und die Übertreibung, besonders auch die Ausmalung der Plagen, die die Heiden treffen sollen. 9 Die nachexilischen Autoren sprechen auffallend viel von den Handwerkern, vielleicht weil viele unter ihnen selber Hand-

[10]Und die ihn verweben, werden zerschlagen sein,
Alle Lohnarbeiter sind gebeugter Seele. —
[11]Nur Toren sind die Fürsten von Zoan,
Die weisesten Ratgeber Pharaos ein verdummter Rat,
Wie könnt ihr doch sagen zu Pharao:
Sohn von Weisen bin ich, Sohn von Königen der Vorzeit!
[12]Wo sind denn deine Weisen?
Mögen sie dir doch anzeigen und mögen sie kundtun,
Was Jahve der Heere beschlossen hat über Ägypten!
[13]Betört sind die Fürsten von Zoan, verwirrt die Fürsten von Memphis,
Taumeln gemacht haben Ägypten die Häupter seiner Nomen.

---

werker waren. Der Flachs gedeiht am Besten auf den Äckern, die am längsten unter Wasser stehen (Rosenm. bibl. Altertumskunde III$_{233}$). שְׂרִיקוֹת ist Appos. zu חוֹרֵי פִּשְׁתִּים. LXX übersetzt die LXX, die hier kompetent sein dürfte, mit βύσσος. Wenn Dillm. dagegen einwendet, daß wohl Plinius, nicht aber Herodot die Baumwollenstaude in Ägypten nennt, so hätte er eben unser Stück für jünger halten sollen als Herodot; übrigens ist die Baumwolle lange vor ihm in Ägypten benutzt worden. Indessen ist möglich, daß der Verf. selber nicht von der Baumwolle gesprochen hat, denn das „und die Baumwolle weben" hinkt etwas schwerfällig hinter v. 9a her, und das Suff. von שתתיה scheint sich nicht auf חוֹרֵי, sondern auf die vorhergehenden Plurale zu beziehen. Pinsker u. a. (s. Buhl im Lex.) wollen lesen: שְׂרִקוֹת וְאֹרְגִים חָרוּ, Hechlerinnen und Weber sind erblaßt, was sehr viel für sich hätte, wenn die Fortsetzung nicht wäre mit ihrem: „und die ihn verwebenden", das doch kein vorhergehendes „Weber" zuläßt. Denn das שתתיה 10 darf schwerlich mit der Punktation als „Pfeiler", nämlich als des (vorher nicht genannten) Landes Pfeiler, gefaßt werden, die nicht mitten unter jene Handwerker und Arbeiter gehören; vielmehr muß man das Wort mit Koppe und Rosenm. שְׁתִיָּה oder besser שְׁתִיָּה aussprechen, mag dies das koptische Wort für Weber sein oder auch im Hebr. existiert haben (vgl. שְׁתִי, Gewebe, und das aram. שְׁתִי weben); die LXX übersetzt das Wort gerade so wie das vorhergehende אֹרְגִים, ein Grund mehr, dies letztere für einen Zusatz zu halten. כָּל־עֹשֵׂי שֵׂכָר, alle Lohnarbeiter überhaupt, schließt passend ab; die LXX macht allerdings aus den Lohnarbeitern Bierbrauer (שֵׂכָר). — Mit 11 beginnt ein dritter Absatz, der sich wieder den politischen Dingen zuwendet und uns vor v. 5 zurückversetzt. Zoan, Tanis, am tanitischen Nilarm, eine alte Stadt (Num. 13$_{23}$), die Hauptstadt der Hyksos und später der 21. und 23. Dynastie, sonst eines hohen Statthalters, womöglich eines Königssohnes, oft eines mehr oder weniger selbständigen Dynasten, diente dem letzten Pharao als Zuflucht vor den Empörern und sah alsdann (343 v. Chr.) in nächster Nähe die Entscheidungsschlacht schlagen, durch die Ägypten die Beute Persiens wurde. Unser Verf. schreibt wohl zwischen beiden zuletzt genannten Ereignissen. Der zweite Stichos wird meist so übersetzt: die weisesten Ratgeber Pharaos — Rat ist verdummt. „Ihr Rat" wäre dabei doch zu erwarten, und die Konstruktion zerstört den so wie so kläglichen Versbau vollends. Man muß mit Ew. עֲצָה als abstr. pro concr. fassen, um so mehr, als בָּעַר und נִבְעַר immer von Personen gebraucht wird. Trotz ihrer Unfähigkeit trotzen die Beamten vor dem Pharao mit ihrer Abkunft, die die Weisheit verbürgt. Die Betonung der Vorzeit charakterisiert die Ägypter überhaupt, ist übrigens im Altertum wie im Mittelalter zum Teil darauf begründet, daß Wissen und Können wegen mangelhafter Technik, Verbreitung und Zugänglichkeit der Lehrmittel und aus sozialen Ursachen viel mehr Erbbesitz als Gemeingut war. 12 Plötzlich wird der Pharao angeredet, ein deutlicher Beweis, wenn ein solcher nötig wäre, daß der Verf. nicht mündlich Gesprochenes reproduziert, sondern eine Schreibtischarbeit liefert. Ihm ist c. 47$_{12}$f. eingefallen; daher liest man auch im zweiten Stichos mit der LXX und Vulg. besser וְיֵדְעוּ. Ein Jahveorakel können allerdings diese Weisen nicht geben; der Verf. spricht wieder von seinem monotheistischen Standpunkt aus. 13 kehrt einmal wieder zu den Weisen von v. 11a zurück. נוֹאֲלוּ ist transponiert aus נאולו, das nicht vorkommt vgl. aber אֱוִלִים

[14] *Jahve hat gegossen in seine Mitte einen Geist der Verkehrtheit,*
Und taumeln machen sie Ägypten in allem seinen Tun,
Wie ein Betrunkener taumelt in seinem Gespei;
[15] *Und nicht gibt's für Ägypten ein Tun,*
Das täte Haupt und Schwanz, Palmzweig und Binse.

[16] An jenem Tage wird Ägypten sein wie die Weiber und wird zittern und beben vor dem Schwunge der Hand Jahves der Heere, die er schwingt wider es. [17] Und das Land Juda wird für Ägypten zum Grauen sein; wer immer es daran erinnert, bebt es — wegen des Beschlusses Jahves, den er beschließt über es.

---

v. 11. Sich selbst betrogen haben die Fürsten von נֹף, wie Memphis, ägyptisch Mennufer, seit Jeremia (c. 2₁₆) statt מֹף (Hos. 9₆) öfter genannt wird. Die bekannte Hauptstadt unterhalb der Südspitze des Nildeltas war die Zuflucht des letzten Pharao, als er noch vor der Schlacht bei Pelusium entfloh. In v. 13b werden die פִּנַּת שִׁבְטֶיהָ etwas Ähnliches bedeuten wie die שָׂרִים in v. 13a. Die Verehrer der Punktatoren fassen פִּנַּת als Eckstein und quälen dann den Begriff der Vornehmheit heraus. Nach I. Sam. 14₃₈ Jdc. 20₂ ist פִּנַּת zu lesen: Vorsteher, Häupter; wie das Bild zu Stande kommt, kann man aus Sach. 10₄ sehen, wo neben dem Eckstein der Pflock steht; anderwärts spricht man von den Säulen der Gemeinschaft, überall meint man die Beamten, Vorsteher, die regimentsfähigen Familien u. dgl. Daß die שִׁבְטִים Kasten seien, ist ebenfalls eine sonderbare Annahme, da es sonst immer Stämme bedeutet; man hat vielmehr an das zu denken, was den israelitischen Stämmen entspricht, an die ägyptischen Nomen, die v. 2 genannten Königreiche, deren Rivalität die Aufstände hervorzurufen pflegte und Ägypten schwächte. 14 benutzt zuerst c. 29₁₀, variiert dann v. 13b und enthält zuletzt noch eine Reminiszenz aus c. 28₇: bei Jes. hat das häßliche Bild einen wirklichen Vorgang zum Anlaß, die Späteren brauchen es, um damit verhaßte Völker zu beschimpfen vgl. z. B. Jer. 48₂₆ 25₂₇. Für מָסַךְ, mischen, das eine unklare, zu בְּקִרְבָּהּ nicht passende Vorstellung gibt, liest man nach c. 29₁₀ besser נָסַךְ; ersteres Wort in בְּקִרְבָּם zu verwandeln ist nicht nötig und keine Verbesserung. מַעֲשֶׂה meint die Verteidigungsmaßregeln gegen den bevorstehenden Angriff; Tachos wurde durch den Aufstand des Nektanabis, dieser durch den Aufstand des Dynasten von Mendes gelähmt. Das niph. von תָּעָה nur hier. 15 ist in seiner zweiten Hälfte ein Zitat aus c. 9₁₃, aber ein übel angebrachtes, denn welches Werk kann Schwanz oder Palmzweig vollbringen? Abgesehen davon ist der einfache Gedanke: weder hoch noch niedrig leistet etwas, äußerst ungeschickt ausgedrückt. Statt daß wir hier einen kräftigen Abschluß, die höchste Steigerung der Drohung erhalten sollten, verläuft sich diese schriftliche Übung im Prophetisieren in ein allgemeines Hin- und Herreden, weil das Letzte und Schlimmste schon v. 4 vorgebracht war. Es ist merkwürdig, daß die allermeisten nachexilischen Schriftsteller an literarischer Bildung tief unter den vorexilischen stehen; die kümmerliche Lage der palästinensischen Juden muß wohl mit Schuld daran gewesen sein. Schreibt unser Autor auch vermutlich in Ägypten, so ist er augenscheinlich doch nicht warm darin geworden, mag also nur vorübergehend dort geweilt haben. Das ist anders bei dem Verf. der Nachträge

c. 19₁₆–₂₅, die doch wohl von Einer Hand herrühren und deren Verf. offenbar ein ägyptischer Jude ist. Er würde, nach dem Schluß v. 23ff. zu urteilen, den armen Bauern, Fischern und Webern Ägyptens kein so böses Gesicht gemacht haben, wie sein 200 Jahr früher schreibender Vorgänger in v. 5–10 tut. In dem ersten Absatz v. 16f. beginnt er ja auch mit erhobenem Drohfinger zu reden, er muß doch ans Vorhergehende anknüpfen. Er bringt 16 sogleich eine Variante, bewußt oder unbewußt, in die Drohungen: Ägypten hat sich hier vor Juda zu fürchten, von dem v. 1–15 nichts sagte; wäre v. 16f. mit dem alten Stück zu verbinden, so müßte der harte Herr von v. 4 ein Jude sein. Der Verf. hat die makkabäische Glorie schon erlebt. Er ist erfüllt von dem Bewußtsein der Schoßkinderstellung der Juden

[18]An jenem Tage werden fünf Städte im Lande Ägypten sein, die die Lippe Kanaans reden und zugeschworen sind Jahven der Heere; Leontopolis wird eine heißen.

[19]An jenem Tage wird ein Altar für Jahve mitten im Lande Ägypten

---

zu Gott, die auch von den Heiden einmal anerkannt werden wird, wenn sie nur erst die nötigen Züchtigungen erhalten haben. תְּנוּפָה aus c. 30$_{32}$ (auch c. 10$_{32}$ 11$_{15}$ nachgeahmt). Der Verf. denkt wohl an irgend ein Wunder, wie es Ex. 14 oder II. Chr. 14 erzählt wird, aber führt das nicht weiter aus, denn auch Jahves Hand führt den Schlag nicht aus, den sie androht. 17 אַדְמָה klingt viel schöner und geweihter als אֶרֶץ, Judäa ist eben das heilige Land. חָגָא, ἅπ. λεγ., Aramaismus für חגה. אֲשֶׁר כֹּל, wer immer, so viel wie: wenn immer jemand vgl. Gen. 4$_{15}$. Der Verf. hält es gar nicht für nötig, den Inhalt der עֵצָה anzugeben; es handelt sich ja um ein bekanntes eschatologisches Dogma: die Heiden müssen den Juden unterworfen werden. הוּא מַנִיף v. 16 und הוּא יוֹעֵץ v. 17 in aramäischer Weise für das verb. fin. — 18 ein neuer Brocken, der aber nicht von anderer Hand herzurühren braucht; auch andere späte Stücke helfen sich im B. Jes. und Jer. auf ähnliche Weise weiter. Fünf Städte werden palästinensisch reden und Jahve zugeschworen sein, d. h. von Juden und Judengenossen bewohnt werden. Viele Exegeten wehren sich gegen diese Deutung, als ob eine andere möglich wäre, als ob z. B. ganze ägyptische Städte blos aus Verehrung für Jahve ihre Sprache aufgegeben hätten. Das taten ja nicht einmal die fremdsprachigen Juden (Act. 2$_{5}$ff.), und die Mehrzahl der ägyptischen Juden auch nicht, da wir sonst keine LXX hätten. Die Zahl fünf soll ungefähr dasselbe sein was bei uns ein halbes Dutzend und namentlich bei ägyptischen Dingen vorkommen, während doch v. 18b deutlich genug zeigt, daß ganz bestimmte Tatsachen gemeint sind. Hitz. nennt als die gemeinten Städte: Heliopolis, Leontopolis, Migdol, Daphne, Memphis (vgl. Jer. 44$_{1}$). Aber diese Städte sprachen mindestens nicht alle palästinensisch. Es müssen Städte gemeint sein, die so gut wie ganz jüdisch waren, wahrscheinlich also kleinere Städte, die wir schwerlich noch herausbringen können. Zu Philos Zeit soll eine Million Juden in Ägypten gelebt haben. Für Jes. und die ältere Zeit überhaupt war die Möglichkeit, daß die Juden in Ägypten fünf Städte ganz und also zahlreiche andere zum Teil inne hätten, nicht blos durchaus unwahrscheinlich, sondern auch das Gegenteil des Wünschenswerten; da wird mit einem Aufenthalt in Ägypten nur gedroht (vgl. z. B. Hos. 9$_{6}$), und selbst in der nachexilischen Zeit konnte so wie hier nur ein ägyptischer Jude sprechen (vgl. dagegen z. B. Jer. 24$_{8}$). Den Namen Leontopolis hat man auf die mannigfaltigste Art zu umgehen versucht; das einzige Mittel, ihn zu beseitigen, wäre die Entfernung des ganzen Satzes. Daß haris im Arabischen nur ein Epitheton des Löwen ist, verschlägt ja doch gar nichts, da dergleichen halb offenbarende, halb verhüllende Bezeichnungen in der Apokalyptik gang und gäbe sind. Die Variante חֶרֶס, Heliopolis, ist im Grunde nur eine Bestätigung für die ursprüngliche Lesart; sie nennt den Gau, „Sonnenstadt", in dem die „Löwenstadt" lag. Die Variante der LXX aber, Ἀσεδέκ, עִיר הַצֶּדֶק, enthält offenbar den Ehrennamen, den die Juden Ägyptens der Stadt gaben, wo sie ihren Tempel hatten und nach ihrer Überzeugung „Opfer der Gerechtigkeit" brachten (vgl. Jer. 31$_{23}$). In Jer. 43$_{13}$ scheint gegen den Tempel von „Sonnenstadt", Heliopolis oder hebr. On, polemisiert zu werden. Den Tempel baute Onias IV um 160 unter Ptolemäus Philometor auf den Ruinen eines Tempels der löwenköpfigen Göttin Bast. Wir haben hier eine Prädiktion von der Art wie I. Reg. 13$_{2}$. Der Umstand, daß ein nach 160 v. Chr. verfaßtes Orakel in das Buch Jes. kommen konnte, ist für jeden Unbefangenen ein sicherer Beweis für die späte Vollendung dieses Buches. — 19 bis 22. Der Altar ist natürlich der, den der 60 Fuß hohe Oniastempel umschloß; die mazzeba an der Grenze können wir nicht mehr sicher nachweisen, weil wir nicht wissen, welche Grenze hier gemeint ist; im tiefsten Süden kennen wir ja jetzt einen Jahvetempel des 5. Jahrh.s in Elephantine, aber man sollte eher an die Grenze nach Asien denken, wenn unser Autor doch im Norden zu wohnen scheint. Da seit dem Deuteronomium (c. 16$_{22}$) die mazzebot als verwerflich

sein und ein Malstein nächst seiner Grenze für Jahve. [20]Und er wird sein zum Zeichen und Zeugen für Jahve der Heere im Lande Ägypten: wenn sie schreien zu Jahve wegen Bedränger, so wird er ihnen einen Helfer senden, und der wird streiten und sie erretten. [21]Und kund wird sich Jahve Ägypten tun, und die Ägypter werden Jahve an jenem Tage erkennen und werden dienen mit blutigen und unblutigen Opfern und Jahven Gelübde geloben und bezahlen. [22]Und Jahve wird die Ägypter plagen, plagend und heilend, und sie werden sich zu Jahve bekehren und er sich ihnen erbitten lassen und sie heilen.

[23]An jenem Tage wird eine Straße sein von Ägypten nach Syrien, und dienen wird Ägypten mit Syrien.

---

gelten, so könnte man meinen, daß der hier erwähnte Salbstein schon aus sehr alter Zeit stamme, doch ist diese Annahme unnötig. Heiligtümer, die freilich von den Schriftgelehrten perhorresziert wurden, hatten die Juden παρὰ τὸ καθῆκον viele vgl. Joseph. Antiqu. XIII$_3$, sonst wäre auch die Polemik der Späteren (z. B. c. 27$_9$. 17$_8$) zwecklos gewesen; auch in Ägypten gab es zahlreiche Mazzeben und Ähnliches und daher ein περὶ τῆς θρησκείας οὐχ ὁμοδοξεῖν. Unser Verf. scheint mit der Auszeichnung des einen Grenzheiligtums die anderen in den Winkel drängen zu wollen; es muß ein berühmtes Heiligtum gewesen sein, weil sonst der Ort an der Grenze näher bezeichnet worden wäre. **20** Altar und Mazzeba werden für Jahve Zeichen (vgl. Gen. 9$_{12-17}$) und Zeuge sein, daß er Ägypten zu beschützen hat. Onias will, wie er an Ptolemäus schreibt, den Tempel bauen ὑπέρ τε σοῦ καὶ τῆς γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων, damit die Juden Ägyptens ταῖς σαῖς ἐξυπηρετεῖν χρείαις. Wenn auch der Brief von Josephus geschrieben sein mag, so entspricht er doch den Verhältnissen; durch Erbauung eines Tempels waren die Juden und ihr Gott mit Ägypten verkettet. In v. 20b werden auf Ägypten Worte angewendet, die Jdc. 3$_9$. $_{15}$. 2$_{18}$ von den Israeliten gebraucht werden. Wenn die Ägypter, so müssen wir den Satz mit Hinblick auf v. 22b verstehen, nicht gut tun, so schickt ihnen Jahve wie einst den Juden Bedränger, darauf bekehren sie sich, schreien zu Jahve, und der schickt ihnen einen Retter, מוֹשִׁיעַ, allerdings keinen שֹׁפֵט (wie den Edomitern Ob.21), denn sie sollen ihr Königtum behalten und kein Untertanenland Judäas werden, aber siegreiche jüdische Generäle. Σωτήρ hatte sich bekanntlich auch Ptolemäus Lagi nennen lassen, als er die Rhodier vor Demetrius Poliork. rettete. Jener Ptolemäus Philometor und seine Gemahlin Kleopatra, die „ihr ganzes Königtum Juden anvertrauten", hatten jüdische Feldherrn (Joseph. c. Apion. II$_5$), darunter Söhne des Hohenpriesters Onias. Wegen Jdc. 3$_9$. $_{15}$ ist am besten וַיָּרֶב zu lesen und der Retter zum Subj. dieses und des folgenden Verb. zu machen. **21** Jahve tut sich dadurch den Ägyptern kund (ein seit Hesekiel beliebter Ausdruck) als der einzig wahre Gott, und jene treten zum Judentum über, eine Hoffnung, die bei der Vorliebe jenes Königspaars für die Juden nicht so töricht war, auch die sibyllinische Literatur durchzieht. Wie gern sonst das Judentum jener Zeit auch in der Weise Muhammeds Mission trieb, zeigt ja die Bekehrung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus. עֲבֹדָה steht absolut und als kultischer Terminus (wie v. 23), זֶבַח und מִנְחָה, acc. instr., haben die technische Bedeutung Schlachtopfer und Speisopfer, die ihnen im Gesetz, noch nicht in der vorexilischen Zeit (wo die mincha jedes Opfer, auch das blutige, bedeutet) zukommt. Diese Opfer und die Gelübde, z. B. das Nasiräatsgelübde, das auch im Zeitalter Christi so hoch geschätzt wird, gelten, wenn in Leontopolis vollzogen, unserem Verf. für vollwichtig, was sogar die Mischnalehrer, obgleich mit Einschränkungen, zugeben. **22** Die Plagen sind hier dieselben, die auch das sündigende Israel treffen würden; Jahve plagt aber plagend und heilend, weil die Ägypter sein Volk (v. 24) geworden sind — Heiden trifft die Plage zur Vernichtung. Die Bekehrung ist natürlich hier nicht mehr die Bekehrung vom Heidentum zum Judentum, sondern von der Sünde zum Guttun. Das Gerundium נָגוֹא enthält die

[24]An jenem Tage wird Israel der dritte Teil sein zu Ägypten und Syrien, ein Segen inmitten der Erde, [25]die da segnet Jahve der Heere mit den Worten: Gesegnet sei mein Volk Ägypten und das Werk meiner Hände Syrien und mein Erbe Israel!

* * *

Hauptsache, wie v. 22b zeigt. **23** Eine Straße zwischen Ägypten und Syrien war besonders in der an ersteres grenzenden Wüste wünschenswert, die von vielen Schriftstellern mit allen Attributen des Schreckens ausgestattet wird (z. B. c. 30$_6$. Jer. 2$_6$. Dtn. 8$_{15}$). Mit dem Gedanken an Anlegung von Straßen beschäftigen sich die Späteren gern und begreiflicher Weise; nicht blos, daß die persische und griechische Zeit den Asiaten den Wert von Kunststraßen (מְסִלָּה ist ein Straßendamm) ins Licht gestellt hatte, so zog auch kein Volk mehr Nutzen daraus als die Juden, denen die Religion (Fest- und Pilgerreisen) und der Handel vieles Reisen zum Bedürfnis machte. Daß Assur hier wie so oft den Erben des assyrischen Reiches, das seleucidische Syrien, bedeutet, ist klar; ebenso leicht versteht man, wie der Verf. so plötzlich auf Syrien zu reden kommt. Denn abgesehen von dem starken, bald freundlichen, bald feindlichen Verkehr zwischen Ägypten und Syrien, war kein Land für die Juden so wichtig wie Syrien, das zur Zeit des Vf.s noch nomineller Oberherr Judas war. Da auch in Syrien die Judenschaft sehr zahlreich war, so ist die Hoffnung erklärlich, daß die Syrer mit den Ägyptern „dienen" werden, wie der Verf. sich kurz und technisch ausdrückt, nicht erwartend, daß dieser Terminus noch von Exegeten mißverstanden werden könnte (אֵת ist natürlich Präpos., nicht die nota acc.!). Ein vorexilischer Prophet, zumal der Verf. von Jes. 1$_{10}$ ff., würde sich allerdings nicht so ausgedrückt haben; wohl aber stimmt Tritosacharja mit ihm überein, nur daß er es mehr mit Gewalt und Zwang hält (Sach. 14$_{12}$ ff.). **24** „Israel" wird dann der Dritte im Bunde sein. Zu dieser Erwartung hatte der Verf. schon deshalb ein Recht, weil die Juden, die sich nach dem Exil gern als die Repräsentanten der zwölf Stämme ansahen, einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung beider Länder ausmachten, auch eigene Verfassung und Obrigkeit hatten. Aber wegen v. 17 darf man nicht blos an die Untertanen der Ptolemäer und Seleuciden denken, sondern muß aus unserem Vers den Wunsch politischer Gleichberechtigung Israels, also der Selbständigkeit Judas und der Wiederherstellung „Israels" und des „Erblandes Jahves" herauslesen. Der Verf. hofft, daß dies auf friedlichem Wege erreicht werde. Eben dadurch wird man an das Verhältnis Jonathans zu Alex. Balas und Ptolem. Philom. erinnert. Der erstere machte ihn zum Hohenpriester, gab ihm Krone und Purpurmantel (152) und lud ihn zur Hochzeit mit der Tochter des letzteren ein (150). Israel wird ein Segen inmitten der Erde sein, die zu einem großen Teil vom syrischen und ägyptischen Reiche eingenommen wurde v. 25 (vgl. zu c. 11$_{11.\ 12}$). Das Verhältnis der Völker zu Israel bedingt, nach Gen. 12$_2$ f., ihre Segnung (oder das Gegenteil). **25.** Nach dem hebr. Text lautet der Anfang: mit welchem (Segen) er es (Israel) segnet. Das ist unmöglich: Israel ist ein Segen, mit dem Jahve Israel segnet? Noch dazu folgt gar nicht ein Segen über Israel, sondern über alle drei Verbündete, zuerst über Ägypten. Also ist mit der LXX בְּרָכָה zu lesen, das Suff. aber auf הָאָרֶץ zu beziehen; בָּרְכוֹ stammt vielleicht von einem Abschreiber, der an Rom dachte und Bedenken trug, die Erde mit Ägypten, Syrien und Israel sich decken zu lassen. Syrien heißt „das Werk meiner Hände", vielleicht um anzudeuten, daß der Übertritt Syriens zur wahren Religion ein ganz neues Reich hervorbringt und eine ähnliche Gottestat ist wie die Wiederbelebung Israels c. 29$_{23}$. 66$_2$. Daß aber Ägypten Jahves Volk genannt wird, ist einzig in seiner Art und aus der älteren Religionsauffassung nicht zu erklären, vielmehr ein charakteristisches Zeugnis für die Weitherzigkeit des Hellenismus, der auf die Gewinnung der Völker für den Monotheismus hoffte und die Prärogative des jüdischen Blutes zwar nicht ganz aufgab, aber doch auch nicht stärker betonte als der christliche Apostel Röm. 9$_4$. Wäre nicht die Unduldsamkeit der Römer dazwischen gekommen, der nur die Geduld der Christen gewachsen war, so hätte dieser hellenistische Monotheismus in

20 [1]Im Jahr, da der Tartan nach Asdod kam, indem ihn Sargon, der König von Assur, sandte, und er Asdod stürmte und einnahm ([2]zu jener Zeit hatte Jahve geredet durch Vermittlung des Jesaia, Sohns des Amoz, also: Geh und löse den Haarmantel von deinen Hüften und deinen Schuh ziehe

---

der zivilisierten Welt vielleicht noch manche Erfolge errungen, wenn auch die hier gezeigte Weitherzigkeit, wie die LXX beweist (mein Volk in Ägypten, nämlich die Juden), noch nicht Gemeingut aller griechisch redenden Juden war. Der Ausdruck „Erbe Jahves" bedeutet in der älteren Zeit das Erbland des gleichsam als Großgrundbesitzers gedachten Gottes (z. B. I. Sam. 26₁₉), hier soll es mehr besagen als die Ehrennamen Ägyptens und Syriens: Palästina ist das Stammland, Israel der Haupterbe, die anderen Völker doch nur Kinder zweiter Ordnung (vgl. Gen. 21₁₀), entferntere Anverwandte.

Achtes Stück c. 20. Nachdem Jes. 3 Jahre „nackt" gegangen ist, wird erklärt, daß jetzt diese symbolische Handlung sich geschichtlich realisieren werde in der Gefangenführung Äthiopiens und Ägyptens, zu der die Einnahme Asdods durch Assur das Vorspiel bildet. Asdod hatte sich unter seinem König Azuri und nach dessen Entthronung unter dem Usurpator Jaman mit den kleinen Nachbarvölkern verbündet, um Assurs Joch abzuwerfen, und sich auf den Beistand der Äthiopen, die damals auch Oberägypten beherrschten, sowie Unterägyptens, das sich einige Zeit vorher von Sabako, dem äthiop. König, befreit hatte, verlassen. Winckler sieht übrigens in מִצְרַיִם und כּוּשׁ die nordarabischen Länder Muzri und Kusch. Die v. 1 erwähnte Einnahme Asdods und somit die Weissagung unsers Kap. fällt ins Jahr 711. Von diesem Kap. ist sicher der Inhalt echt, ob auch die Fassung, das ist weniger sicher. Es wäre z. B. möglich, daß das Kap. ähnlichen Ursprung hätte wie c. 36–39, und zu Gunsten dieser Annahme könnte man auf den in mehrfacher Beziehung verdächtigen v. 2 hinweisen. Aber selbst in diesem Fall müßte man zugeben, daß die Tradition über die prophetische Handlung und Rede fest und historisch treu war, denn die Weissagung dieses Kap.s hat sich nicht erfüllt, und ein Späterer hätte mindestens die Datierung v. 1 verändert, um sie etwa auf die Zeit Sanheribs beziehbar zu machen. Natürlicher ist es, v. 2 als Einsatz von dritter Hand anzusehen und das Kap. entweder direkt von Jes. oder von einem Zeitgenossen, etwa einem Jünger Jes.s (c. 8₁₆), abzuleiten. Es könnte ein Stück aus einer Biographie des Propheten sein, mag er selbst oder ein Freund von ihm sie verfaßt haben. Es hat dann einem Zusammenhang angehört, aus dem das Subj. von v. 5 unmittelbar erkannt werden konnte und der auch den Inhalt von v. 2 hergab. 1 Tartan ist trotz fehlenden Artikels nicht Eigenname, sondern Amtsname des obersten assyrischen Feldherrn, assyr. Turtānu, vom Vf. vermutlich als compos. angesehen. Asdod, jetzt Dorf Asdud, eine der philistäischen Fünfstädte. Sargon, assyr. Scharrukinu, 722—705, der Eroberer Samarias, kommt nur hier vor. Der inf. בֹּא durch das impf. cons. in v. 1b fortgesetzt. Nach der Eroberung Asdods wurden dessen Götter, die meisten Bewohner und ihre Schätze nach Assyrien abgeführt; das Haupt der Rebellen, Jaman, schon vorher zum „König von Meluchcha" (nach Winckler ein nordarabisches Reich) entflohen, wurde von diesem aus Furcht vor Sargon ausgeliefert; damit war der Krieg zu Ende. Dies kann Jes. zur Zeit dieser Weissagung noch nicht erlebt haben. 2 ist jedenfalls eine Parenthese, wahrscheinlich aber ein Einsatz. Im strengen Zusammenhang sollte man den Ausdruck „zu jener Zeit" auf die Verben von v. 1 beziehen, aber die Exegeten folgen einem richtigen Gefühl, wenn sie ihn als verallgemeinernd bezeichnen, sollten nur auch ihr Befremden über eine so sonderbare Art von Zeitbestimmung aussprechen. Offenbar ist der Befehl an Jes., nackt zu gehen, drei Jahr vorher ergangen (s. v. 3), und es wird in dem, was diesem Kap. vorherging, davon die Rede gewesen sein, v. 2 soll den Verlust ersetzen (ähnlich wie c. 7₁). Jahve redete „durch die Hand Jes.s" ist eine wunderliche Einleitung für eine Rede an Jes. und nur an Jes.; בְּיַד in diesem Sinn ist bei den Späteren beliebt vgl. Hagg. 1₁.₃ Jer. 37₂ I. Reg. 12₁₅ Ex. 9₃₅ Lev. 10₁₁. פִּתַּחְתָּ prägnant: gürte los und lege ab. Der שַׂק, ein enganliegendes Gewand aus rauhem Stoff, von ge-

aus von deinem Fuße! Und er tat so, nackt und barfuß gehend), [3]da sprach Jahve: Wie mein Knecht Jesaia nackt und barfuß gegangen ist drei Jahre, als Zeichen und Vorbedeutung über Ägypten und Äthiopien: [4]so wird hinwegführen der König von Assur die Gefangenenschar Ägyptens und die Verbannten Äthiopiens, Junge und Alte, nackt und barfuß und entblößten Gesäßes (die Scham Ägyptens). [5]Und bestürzt und beschämt werden sie sein wegen Äthiopiens, nach dem sie ausgesehen, und wegen Ägyptens, mit dem sie prahlen; [6]und sprechen wird der Bewohner dieser Küste: Siehe, so steht's mit unserer Aussicht, wohin wir flohen um Hülfe, um gerettet zu werden vor dem König von Assur, und wehe, wie sollen wir nun entrinnen!

* * *

---

wöhnlichen Leuten als Zeichen der Trauer getragen, scheint hier der אַדֶּרֶת שֵׂעָר zu entsprechen, die wenigstens in der nachexilischen Zeit die Nabis trugen (Sach. 13₄) und durch die in der alten Zeit Elia bekannt und erkennbar war (II. Reg. 1₈). Nach Sach. 13₄ scheint es, als ob sie eigentlich das alte Bauernkleid war. Nackt ist Jes. nach Ablegung des Gewandes, das ihn als Gottgeweihten kenntlich macht, nur insofern, als er nur noch das Unterkleid trägt; völlige Nacktheit folgt nicht aus v. 4b vgl. II. Sam. 6₂₀. 3 setzt v. 1 fort. Jes. ist Jahves Knecht in emphatischem Sinne, der Leibdiener, der stets zu seinem Befehl steht und den gewöhnlichen Knechten die Befehle des Herrn übermittelt (Num. 12₇ vgl. I. Reg. 17₁). Dillm. sollte an diesem „Ehrentitel" in Jes.s Munde keinen Anstoß genommen haben. Zu „Zeichen und Vorbedeutung" vgl. c. 8₁₈. Ob Jes. wirklich drei Jahr nackt ging oder nicht, das darf man angesichts des Perfekts „ist gegangen" gar nicht fragen. An der Aufwerfung dieser Frage ist auch nur v. 2 schuld, da er den Befehl zum Nacktgehen in das Jahr 711 setzt. Vielmehr bekommt jetzt Jes. eher indirekt die Erlaubnis, das Nacktgehen einzustellen, da die Erfüllung einer drei Jahr zur Schau getragenen Vorhersagung vor der Tür steht. Über diese drei Jahre voll Selbstverleugnung und Beschwerde, die man natürlich nicht als „Glosse" streichen darf, verwundert man sich nicht, wenn man bedenkt, daß sie den Zweck hatten, Juda von einer Beteiligung an dem selbstmörderischen Unternehmen gegen Assur abzuhalten. Vielleicht begannen die Zettelungen Azuris mit den Ägyptern seit dem Jahr 714, wo Unterägypten sich endgültig mit Äthiopien auseinandergesetzt zu haben schien und in den Augen der Palästinenser sich stark gezeigt hatte. 4 Die letzten vier Worte sind gar nicht zu übersetzen. Die meisten übersetzen: mit entblößtem Gesäß, eine Schande Ägyptens, sodaß עֶרְוָה, Scham (pudenda), einen ganz ungewöhnlichen Sinn bekommt und wir die Offenbarung, daß die Entblößung der Äthiopen und Ägypter eine Schande der Ägypter sei. Dillm. will nach entsprechender Emendierung übersetzen entweder: mit entblößtem Gesäß-Scham der Ägypter, oder: entblößt Gesäß-Scham der Ägypter, beides gleich schön. Es ist doch klar, daß Jes. entweder beide Völker nennen mußte oder keines von beiden, daß er ferner als guter Schriftsteller nicht die Häufung Gesäß und Scham, noch dazu asyndetisch, begangen haben kann. Demnach sind die beiden letzten Wörter eine Beischrift zu dem derben שֵׁת des Grundtextes, das der Leser überschlagen soll, wie es auch die LXX tut. Der gute Mann, der so über der Reputation des Jes. oder dem Anstand der Leser wachte, hat wohl angenommen, daß die letzteren die Kuschiten von selbst hinzufügen würden; einen Genetiv konnte er bei עֶרְוָה nicht entbehren. חַשׂוּפֵי, statt des notwendigen יְ–, soll wohl ein stat. abs. pl. sein wie Jdc. 5₁₅ Jer. 22₁₄. 5 Da man wegen der beiden מִן nicht übersetzen kann: es werden die, deren Aussicht Kusch ist usw., da vielmehr מִבְּטָם Apposition zu כּוּשׁ sein muß, so wird das Subj. nicht genannt (das uns freilich aus v. 6 bekannt ist) und bleibt nur die Annahme übrig, daß unser Kap. einem größeren Zusammenhang entnommen ist. Den Vers für eine Glosse zu halten, liegt nicht der geringste Grund vor. Die beiden Verben würden auf beide Vershälften verteilt sein, wenn eine Stichenbildung beabsichtigt gewesen wäre.

21 [1]Orakel „Wüste“.
Wie Wirbelwinde, *im Südland einherfahrend,*
Kommt's von der Wüste, *vom furchtbaren Lande.*
[2]*Ein hartes Gesicht* *ist's mir gemeldet:*
„Der Räuber raubt *und der Verwüster verwüstet,*
Heran, Elam, *bedränge, Medien!*
Allen Stolz *jetzt mach' ich ihn still!“*

---

6 Der „Bewohner dieser Küste“ wird auch Juda mit umfassen, weil Jes. nicht für Kreti und Pleti drei Jahr lang nackt gegangen wäre. Dieser Vers lehrt, warum das Orakel erging, nicht um die müßige Neugier nach dem Ausgang des Kriegs der Großmächte zu befriedigen, sondern um Juda vor dem Bündnis mit fremden Mächten zu warnen.

Neuntes Stück c. 21₁–₁₀, Orakel „Wüste“. Zu der Stichwortüberschrift s. Einl. § 15. Angekündigt wird die bevorstehende Eroberung Babels durch Elam und Medien und zugleich der visionäre Vorgang geschildert, durch den der Vf. die Nachricht empfing. Das Stück, in lakonischem, aber keineswegs ärmlichem Stil und in geflügelten Rhythmen geschrieben, in seiner zweiten Hälfte von hervorragender Wichtigkeit für die Einsicht in den geheimnisvollen Hintergrund des Prophetismus, fällt in die Zeit zwischen 549 und 539, denn Babel ist noch nicht erobert, Elam und Medien aber schon in der Hand Eines Herrn, des Cyrus, und zum Angriff auf die Chaldäer bereit. Der Vf. lebte wahrscheinlich in Palästina, spricht viel persönlicher als die anderen exilischen Anonymi und scheint ein namhafter Seher gewesen zu sein. 1 „Wüste des Meeres“ ist unverständlich und auch deshalb nicht ursprünglich, weil es weder direkt noch indirekt aus dem Text stammt. Die LXX hat יָם nicht; es ist entweder der Rest eines anderen Wortes oder der Sammler hat מִדְבָּרִים geschrieben, das sonst nicht vorkommt; vielleicht auch lautete der Anfang des prophetischen Gedichts in einer Variante כְּמוֹ סוּפוֹת, und das מִן wurde etwas unglücklich nachgetragen und verkehrt in den Text gesetzt. בַּנֶּגֶב לַחֲלוֹף, am einfachsten als Relativsatz zu verstehen, wobei „im Negeb“ der Anschaulichkeit wegen vorangestellt ist: Wirbelstürme, die im Negeb einherfahren. Wie solche Tromben in der südlichen Wüste aufsteigen und den Bewohnern Judas das Gewitter ankündigen, so „kommt es“, das Unheimliche, von der Wüste her. Warum der Negeb hier nicht wie überall das Karstgebiet südlich in und von Juda sein soll, ist nicht einzusehen. Dillm. wendet ein, daß von Stürmen im palästinensischen Negeb nie die Rede sei: gegen derartige Beweise läßt sich nicht kämpfen, denn gegen Sach. 9₁₄ Jdc. 5₄f. Hab. 3₃ff. Ps. 29₈ läßt sich siegreich sagen, daß dort zwar überall dieselbe Gegend gemeint, aber doch just der Name Negeb nicht gebraucht ist. Aus dem palästinensischen Bilde läßt sich schließen, daß der Vf. in Palästina wohnte. Die Wüste ist nicht das Land zwischen Babel und Elam und letzteres nicht das „furchtbare Land“, denn die Vision v. 6ff. weist auf einen Standpunkt diesseits Babels (ebenso v. 11f. 13ff.). In letzter Linie stammt das, was wie Wirbelstürme einherfährt, von Babel her, kommt aber über die Wüste zu dem Seher, die Wüste ist also die zwischen Babel und dem Wohnort des Propheten. Das furchtbare Land ist Babylonien, nicht weil es den Juden furchtbar ist, sondern weil dort jetzt Furchtbares geschieht. 2 „Als (oder „durch) hartes Gesicht ist es mir gemeldet“ sagt in seiner abkürzenden Weise der Vf.; man muß nicht durch הִגְּדָה erleichtern, denn es wäre arg prosaisch und ein Mißverständnis obendrein, aus v. 6ff. abzuleiten, daß der Vf. das „Gesicht“ nur gehört, nicht auch gesehen habe. Der Inhalt des Gesichts ist: Der Räuber raubt usw. Dillm. vermißt hier an dem Propheten die nötige Klarheit, aber die fehlt nur dem Exegeten, der Prophet ist unschuldig daran, daß er den Räuber und Verwüster für den Chaldäer hält, der nach v. 5 nicht mit Verwüsten, sondern mit Essen und Trinken beschäftigt ist und dessen Untaten der Seher nicht erst durch ein Gesicht zu erfahren brauchte. Elam und Medien, sagt der Vf., sind am Werk, drauf los, Elam! Es gibt Krieg, Babel wird verwüstet werden. עֵילָם wird nicht blos der Alliteration wegen gewählt sein, der Palästinenser spricht von der großen Stadt so, wie er von Jerusalem sprechen würde, er stellt sich Babel als hochgebaute Stadt vor. Elam, assyr. Elamtu, lag

³*Darum sind voll*	*meine Hüften von Krampf,*
Wehen faßten mich	*gleich Wehen einer Gebärenden,*
Verstört bin ich vom Hören,	*bestürzt vom Sehen,*
⁴*Es schwindelt mein Herz,*	*Entsetzen betäubt mich,*
Die Dämmerung meiner Lust	*macht' es mir zum Zittern.*
⁵*Man rüstet den Tisch,*	*breitet die Decke* ißt, trinkt —
„Wohlauf, ihr Fürsten,	*salbet den Schild!"*

östlich vom Tigris, südlich von Medien, nördlich vom persischen Meerbusen; es hat zahlreiche Kriege mit den Assyrern geführt, diesen aber auch gefürchtete Bogenschützen geliefert (c. 22₆). In dem elamitischen Gebiet Anschan mit der Hauptstadt Susa herrschte Cyrus (und seine Vorgänger), bis er 549 Medien unterwarf, um darauf die verbündeten Lyder und Babylonier nach einander anzugreifen: gegen die letzteren führte er den entscheidenden Schlag erst 539 von Ekbatana aus und nahm Babel 538 ein. Ob die letzten drei Wörter in v. 2 richtig sind, das ist sehr fraglich. אַנְחָתָהּ könnte אֲנָחָה mit dem suff. fem. sein, das aber beziehungslos wäre, oder doppelte Femininendung haben. Aber der Inhalt läßt sich mit der Umgebung nicht vereinigen. Denn wenn Jahve das Seufzen (Israels oder der von Babel Unterdrückten überhaupt) beendigen will, wie kann dann „darum" der Prophet vom Krampf und von Entsetzen erfaßt werden und die Ankündigung ein hartes Gesicht nennen? In v. 10 ist ein Trostwort für Israel am Platz, in unserer Stelle nur eine Drohung: die Freude oder der Hochmut sollte still gemacht werden. Die LXX scheint folgenden Text übersetzt zu haben עָלַי בָּאוּ עַתָּה [אָנַחְתִּי וְ] הִשְׁבַּתִּי, wobei die von mir eingeklammerten Konsonanten eine Dublette zu den fünf vorhergehenden bilden, vielleicht eine Korrektur nach dem MT; danach verwandle ich in Hinblick auf unseren Text ihr עלי באו in כָּל־בָּאָן und behalte ihr עַתָּה bei: allen Hochmut, jetzt mach' ich ihn still. 3 Von der schrecklichen Vision ist der Seher ganz verstört, ja körperlich erschüttert. חַלְחָלָה in den Hüften auch Nah. 2₁₁. In v. 3b wird מִן meist privativ gefaßt, auch von der LXX, weil der Prophet „blos gehört, nicht gesehen hat" (Dillm.). Also kann der Prophet jetzt nicht sehen, wo er dies niederschreibt? hat er dies Orakel diktiert? oder macht er blos Phrasen und ist ganz wohlauf? Es kommt vor, daß ein Seher infolge einer Vision den Gebrauch seiner Sinne oder der Sprache verliert, aber so lange macht er eben keine Mitteilungen. Man muß übersetzen: ich bin verstört vom Sehen. Trotz des Spähers von v. 6 hat er selbst eine חָזוּת gehabt; v. 5 gibt sein „Sehen" wieder. 4a Das Herz, d. h. der Verstand des Visionärs geht in die Irre. Er kann sagen, was er gesehen und gehört hat, aber er kann es noch nicht fassen. Er ist noch ganz befangen von dem unmittelbaren Eindruck und zugleich körperlich angegriffen von der psychischen Aufregung (vgl. m. Komm. zu Hab. 3₁₆). In seinem gewöhnlichen menschlichen Bewußtsein sieht er die Zertrümmerung der babylonischen Herrschaft als seines Volkes Erlösung an, ersehnt sie, betet um sie; aber das psychische Vor- und Miterleben der Katastrophe hat ihm sein tagwaches Bewußtsein so weit zurückgedrängt, daß er nur die Zertrümmerung deutlich sieht und fühlt, dagegen die glücklichen Folgen höchstens dunkel ahnt, aber noch nicht in den Vordergrund seiner Stimmung hervorzuziehen vermag. Weil er fühlt, daß er den richtigen, den israelitischen, religiösen Gesichtspunkt noch nicht finden oder doch nicht geltend machen kann, sagt er, sein Verstand sei irre. Er ist מְשֻׁגָּע וּמְתֻנַּבֵּא Jer. 29₂₆ II. Reg. 9₁₁. Er kennzeichnet sich dadurch nicht als großen Propheten, aber als echten Visionär. Die fliegenden Stichen, die er hervorstößt, sind der natürlichste Ausdruck für seinen seelischen Zustand. 4b „Die (Abend)dämmerung meiner Lust", meine liebe Abendstunde, in der ich mich sonst erhole von der Tageshitze, Ruhe erhoffe und bedarf, machte „es" mir zum Zittern. Der Vf. hat die Ekstase am Abend gehabt. 5 führt uns plötzlich nach Babel, unter die Großen Babels. Die schicken sich grade zum Mahle an, nichts Böses ahnend, sich nur als die großen Herren fühlend, da wird der Feind gemeldet. Von der Schwelgerei der babylonischen Großen konnte der Seher auf gewöhnlichem Wege erfahren haben (s. zu c. 14₁₁), aber die hier geschilderte Szene ist ein ihn überfallendes Gesicht, das die v. 6ff. geschilderte

⁶Denn so hat gesprochen zu mir der Herr:
„Geh, stell' auf den Späher, was er sieht, wird er melden!

Ekstase fortsetzt. Auch das Gelage der Fürsten hat man sich als abendliches zu denken. צָפֹה הַצְּפִית, sonst nicht vorkommend, in der LXX fehlend, bedeutet nicht: die Spähung spähen, weil das zu dem parallelen Stichos nicht paßt, auch nicht dazu, daß augenscheinlich die Fürsten als ahnungslos hingestellt werden sollen; צָפָה ist hier bedecken, überziehen, danach צְפִית (vgl. צְפוּי) die Decke, das Polster, auf dem man beim Essen liegt. Die inff. abs. sind sehr wirksam zum Malen der sorglosen Gemächlichkeit. Das Essen und Trinken, das in den Vers nicht mehr hineingeht und die Schilderung gewiß nicht verbessert, möchte zu den müßigen Nachfüllungen gehören, die die Abschreiber und Leser lieben. Plötzlich der Ruf: zu den Waffen! Den Schild sollen die Fürsten nicht salben, um ihn blank zu machen, wer denkt daran bei einem solchen Überfall (höchstens ein solcher Schreibtischpoet wie der Vf. von Jer. 46₄); vielmehr macht man die Lederriemen, an denen man den Schild auf dem nackten Arm trägt, durch Öl geschmeidig, weil sie sonst ins Fleisch schneiden; rauhe Krieger verschmähen das (II. Sam. 1₂₁), aber die Babylonier sind verweichlicht. Den Vers auf das — Endgericht zu deuten und dann zu streichen, ist ein lustiger Exegetenstreich. 6 Das „denn" greift auf v. 2a zurück, wir sollen jetzt das Gesicht kennen lernen. Dem Gesicht ging die Aufforderung Jahves vorher, es vorzubereiten. Der Seher hatte sonst keine Veranlassung, ein Gesicht zu erwarten oder zu begehren, anders Habakuk (c. 2₁), der durch das Auftreten der Makedonier zu dem Versuch veranlaßt wird, Gotte eine Aufklärung zu entlocken. Das Sehertum unsers Vfs. ist mehr abwartend (vgl. v. 11f.). „Auf, stelle den Späher auf!" Mehrere Kritiker wollen die Konsonanten anders aussprechen z. B. עַמְדָה מְצַפֶּה (Buhl) oder עַמֹּד הַמְצַפֶּה (Stade) s. ZATW 1888 S. 157ff. In der Tat liegt der Satz: tritt auf die Warte! so nahe, daß man sich fragen muß, warum die Alten, die doch v. 8 vor sich hatten und Hab. 2₁ kannten, nicht so abgeteilt haben. Buhl und Stade nehmen nun an, daß die Urheber des Ktib die nächstliegende Lesung unbegreiflicher Weise (Stade: weil sie den — ganz gewöhnlichen — acc. der Richtung verkannten) übersehen und darum den ganzen ursprünglichen Text im Folgenden umkorrigiert, nämlich die Verben in v. 6 am Schluß, in v. 7 und 8 aus der 1. oder 2. pers. in die 3. umgesetzt haben, um damit einen fast trivialen Text in einen schwierigen und originellen zu verwandeln. Mir scheint umgekehrt, daß die beiden tüchtigen Gelehrten einmal eine Probe gegeben, wie man nicht emendieren darf. Daß das Ktib die nächstliegende Wortabteilung nicht wählte, kann man nicht aus einer momentanen Geistesabwesenheit erklären, sondern nur daraus, daß die folgenden Verben mit ihrer 3. pers. es ihm verboten. Wenn auch der jetzige Text fehlerhaft sein kann, so muß man doch erst versuchen, ihn zu verstehen, und selbst einen sachlichen Anstoß lieber in ihm stehen lassen, als ihn ins Moderne und Triviale travestieren. Der Seher soll den Späher (bem. den Artikel) aufstellen, dem eine Instruktion mitgegeben wird. Der Späher tut Tag für Tag seine Pflicht, endlich kann er melden, daß Babel gefallen ist, und der Vf. sagt das, was er auf diesem Wege „von Jahve her" erfahren hat, seinem Volke weiter. Buhl sagt: die Trennung des Propheten von dem aufgestellten Wächter, der doch ein Prophet, ja der Prophet selbst sein soll, ist ohne alle Analogie und höchst unnatürlich. Diese Behauptung muß man wohl mit der Freude über die an sich schöne Emendation entschuldigen. Woher weiß Buhl, daß der Späher ein Prophet oder der Prophet selbst sein soll? Daß jene Trennung ohne Analogie sein soll, ist nicht einmal für das AT. wahr, und unnatürlich ist sie vielleicht bei einem gewöhnlichen Schriftsteller, aber von einem Visionär darf man wohl etwas Abnormes erwarten. Wohl in allen Ländern des Altertums, aber auch heute noch mancherorts (Finland, Schweden z. B.) versetzen sich die Psychiker, um aus der Ferne Nachricht zu holen, in eine mehr oder weniger schwere Katalepse, während derer nach ihrer Meinung ihre „Seele" den Körper verläßt, sich nach dem gewünschten Ort begibt und dort beobachtet, was beobachtet werden soll. Unfreiwillig soll das unzähligen Menschen, heiligen und unheiligen, geschehen sein. Es ist ganz gleichgültig, ob das wahr oder unwahr ist, wenn es nur allgemein ge-

7 *Und wird er sehen einen Zug, Paare von Rossen,*
Einen Zug von Eseln, Zug von Kamelen,
Wird er aufhorchen, sehr aufhorchen!“

---

glaubt wurde und derjenige, der solches zu können behauptet, es selbst glaubt. Sogar sog. Doppelgängerei, mit oder ohne Katalepse, freiwillige oder unwillkürliche, mit irgend einem Zweck oder scheinbar ganz zwecklos, ist doch etwas so Gewöhnliches, daß es einem Erklärer von Prophetenschriften wohl einfallen sollte; auch den biblischen Schriftstellern ist sie bekannt, wenn auch unter anderem Namen (Act. 12 15). Man unterscheidet zwischen solchen Fällen, in denen das Bewußtsein beim Körper verbleibt und das austretende Bild anscheinend bewußtlos ist, und solchen, in denen der Körper scheintot daliegt und das Phantom das „Ich“ repräsentiert. Von der letzteren Art ist dem Anschein nach Hes. 8 1—3 11 24 f. Fälle eines scheinbar doppelten Bewußtseins sind natürlich seltener; vielleicht gehört unter sie Sacharja mit seinem מַלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי. Man weiß ja, wie stark Kunst und Theologie bei Sacharjas Visionen beteiligt sind, aber auch wenn er reine Erfindung geben sollte, so hätte er jenes eigentümliche Wesen kaum ohne Kenntnis von solchen Vorgängen erfinden können, wie uns hier einer berichtet wird. Unserem Psychiker sagt jener Befehl, er solle sich der Katalepse hingeben und den „Engel“ aus sich entlassen, der, von den Sinnen des Körpers nicht gehindert, übersinnliche Dinge wahrnehmen kann. Daß er es kann, weiß der Seher aus Erfahrung; vielleicht weiß er auch, vielleicht nicht, daß jenes Wesen schließlich mit ihm identisch ist. Er behandelt ihn freilich als eine dritte Person, aber deren Bewußtsein ist auch das seinige (v. 10). Indem wir den alten Text festhalten, haben wir nicht blos den Vorteil, nicht in den folgenden Versen korrigieren zu müssen, sondern begreifen auch, warum der Verf. die Mitteilung von v. 6—9 macht und wie er so verwirrt und nervös erregt sein kann. Daß nun der Späher die Instruktion: was er sieht, wird er melden! mitbekommt, hat einen psychologischen Grund: es ist die auch in der modernen Hypnotik häufige Suggestion, das Erlebte nach dem Erwachen noch zu wissen. Das Vergessen wäre leichter und wahrscheinlicher, der Wille muß den Traum festhalten. Marti kann die Katalepse und die Suggestion in dem Text nicht finden; der Autor spricht deutlich genug, setzt aber natürlich beim Leser wenigstens eine notdürftige Bekanntschaft mit den Dingen voraus, ohne die man die Psychologie des Prophetismus nicht verstehen kann; der heutige Gebildete muß dergleichen eben durch Studien kennen lernen, unter die die alttestamentl. Theologie, wie sie bei uns betrieben wird, nicht gehört („Berufsbegabung“!). 7a ist Vordersatz, v. 7b Nachsatz, nicht sprachlich, aber sachlich. Der göttliche Meister gibt die bevorstehende Operation zum Voraus an, daran hat das „Medium“ eine Stütze, um das, worauf es ankommt, wahrzunehmen und zu behalten; zum Traum gehört eine gewisse mysteriöse Szenerie und eine symbolische Dramatik. Das Wichtigste wird vorher nicht verraten, das soll der „Späher“ selbst herausbringen und als etwas Objektives erleben. Ähnlich wird es diesem Visionär gewöhnlich ergangen sein, nur daß er nicht immer zum Ziel kam (s. zu v. 11 f.), die Inspiration ist an die Natur des Sehers gebunden, und bei unserem Verf. scheint sie sich langsam zu entwickeln. Der Späher wird sehen רֶכֶב. Gewöhnlich bedeutet dies Wort Wagen, den einzelnen oder collect. auch mehrere, oft mit Inbegriff der Pferde und Lenker. Das paßt hier nicht wegen der Esel und Kamele. Stade liest überall mit der LXX רֹכֵב, Reiter oder Fahrer, muß darum v. 9 אִישׁ streichen; er erklärt צֶמֶד פָּרָשִׁים, Joch Pferde, für ein Gespann, das der zuerst anlangende Reiter vom ersten besten Wagen abgeschirrt hat; warum nahm er denn nicht den Wagen dazu oder, wenn er durchaus und schnell reiten wollte, nur ein Pferd? Die Punktatoren haben wegen v. 9 (vielleicht auch wegen c. 22 6) mit Recht רֶכֶב vokalisiert; man sieht nicht ein, warum das Wort nicht den Sinn des arabischen rakb haben kann: Reiterschar, Reiterzug. Wie רֶכֶב so ist auch צֶמֶד hier ein militärischer Terminus vgl. II. Reg. 9 25, wobei es zweifelhaft bleibt, ob פרשים Rosse oder Reiter sind. Die Reiter jagen in militärischer Ordnung vorbei, etwa je zwei nebeneinander oder in zwei Gliedern, die jenachdem sie marschieren oder angreifen, neben oder hinter einander reiten. Der Späher sieht also Reitergeschwader, zum Kampf

[8]Und er rief: „Siehe,
Stehe ich da
Und auf meiner Wacht
Alle die Nächte.“
Ein Zug von Menschen,
Und er hob an und sprach:
Und all' ihre Götterbilder
[10]Mein gedroschenes Volk,
Was ich gehört
Dem Gott Israels,
auf der Warte, Herr,
beständig bei Tage,
bin ich aufgestellt
[9]Und siehe, da kam
Paare von Rossen!
„Gefallen, gefallen ist Babel,
zerbrach es zur Erde hin!“
mein Kind der Tenne,
von Jahve der Heere,
ich hab's euch gemeldet.

* * *

bereit, weiter Züge von Eseln und Kamelen, die den Train bilden und die Beute des „Verwüsters“ fortführen, also das persische Heer, das auch Kamele hatte. Man wird an II. Makk. 5₁ff. erinnert. Wenn er dies sieht, wird er aufhorchen, um nämlich von den gesehenen Gestalten selber zu hören, wer sie sind, was sie tun oder getan haben. Stade streicht das zweite קָשֶׁב ohne Grund, die Ausdrucksweise ist dieselbe wie c. 28₂₁. 8 „Er rief“; der Visionär braucht nicht mit Bewußtsein den Späher beobachtet zu haben, er kann sich selbst sogar, wenn man den Späher für die dramatische Objektivierung seines hellseherischen Vermögens halten will, nach dem Übergang in das gewöhnliche Bewußtsein als dritte Person behandeln. אַרְיֵה kann nicht richtig sein, er sieht ja keine Löwen, sondern Esel usw. und vorläufig noch gar nichts, und daß er als Löwe gerufen haben sollte, ist weder an sich, noch nach dem Inhalt seines Rufes wahrscheinlich. Vielleicht hat der Verf. inkorrekt רְיֵה für רְאֵה geschrieben, und an dem א ist das vorhergehende Wort schuld. Der Späher steht Tag und Nacht auf der Wacht, aber es geschieht nichts, sein Dienst ist anstrengend, erschöpft das Nervenleben des Sehers. Man sollte es nicht für möglich halten, daß auch v. 8 (exkl. die beiden ersten Wörter) mit dem Endgericht in Verbindung gebracht werden konnte. 9 Als wenn der Mahnruf gewirkt oder, psychologisch gesprochen, der Ruf das höhere Hellsehen ausgelöst, die Erscheinung angeregt, den Höhepunkt des Vorgangs beschleunigt hätte, ist plötzlich das vorhergesagte Gesicht da: berittene Männer, Reiterzüge in Gliedern – mehr wird nicht gesagt, wohl nicht blos, um die Wiederholung zu vermeiden, sondern weil der Späher, der jetzt „scharf aufhorcht“, schon das Losungswort hört, etwa Siegesrufe. Sind nun die Reiter die leibhaftigen Perser, die er im Ferngesicht sieht, oder sind es Gestalten des „zweiten Gesichts“? Offenbar das letztere. Denn wenn Babel schon gefallen wäre, so wäre ein schriftliches Orakel kaum nötig gewesen und den wenigsten Lesern vor dem Eintreffen ganz gewöhnlicher Nachrichten in die Hände gekommen; außerdem hat der Verf. noch nichts von den vorhergehenden Feldschlachten gehört, wie v. 5 zeigt, schreibt also längere Zeit vor dem Fall Babels. Hätten wir hier ein künstliches Orakel, so würde die Erstürmung und Zerstörung Babels wohl ausführlicher beschrieben sein. Statt dessen ist das Gesicht halb realistisch, halb symbolisch, vor allen Dingen kurz (vgl. zu c. 6. 8₁₁ff.); nur ein Ausschnitt aus den kommenden Ereignissen wird gesehen, das Übrige muß aus dem eigenen Wissen oder durch Kombination ergänzt werden, z. B. daß es die Elamiter und Meder sind, die gesehen wurden, und daß ihre Rufe Babel gelten. In solchen Ergänzungen und Deutungen kann sich der Seher irren, wenn ihm das Gesicht auch noch so fest steht; so hat sich unser Verf. betreffs der Götterbilder geirrt, die von Cyrus nicht umgestürzt wurden (שָׁבַר steht prägnant). Er hat die babelschen Götter nicht bekriegt, vielmehr behauptet, Marduk habe ihn gerufen; die Altbabylonier mögen ihn auch wirklich gegen die Chaldäer (vgl. zu c. 14₂₀) gerufen haben. וַיַּעַן er hob an, wie c. 14₁₀; natürlich spricht nicht der angebliche Stangenreiter, sondern der Späher, der „melden“ soll; beim Eintreten des Gesichts war er zunächst verstummt, weil er aufhorchen mußte. 10 ist ein Nachwort für die Leser. Israel ist „mein Dreschboden, mein Tennenkind“ (das Suff. gehört selbstverständlich nicht zu גָּרְנִי, sondern zum Gesamtbegriff), das Volk, auf dem seit langem die

11 Orakel „Duma."
Zu mir ruft's von Seir:
Wächter, wie weit in der Nacht, *Wächter, wie weit in der Nacht?*
12 *Spricht der Wächter:*
Es kommt Morgen *und auch Nacht —*
Wenn ihr fragen wollt, fragt, *kehrt wieder, kommt!*

* * *

Chaldäer gedroschen haben; der lakonische Ausdruck ist wirkungsvoller als ganze Seiten voll Klagen. שָׁמַעְתִּי ist nicht auf das Hören im engeren Sinne zu beschränken; der Verf. hat eine שְׁמוּעָה (c. 28 9. 19 53 1) gehabt, eine Audition, die die Vision mit einschließt, wie umgekehrt diese jene. Jahve der Heere, der das Perserheer zu Gunsten Israels entbietet, läßt das auch durch seinen Seher anzeigen. „Ich hab's euch gemeldet", ich habe meine Pflicht getan, sagt, erschöpft und befriedigt zugleich, unser Verf. Der Gedankengehalt seines Stückes ist gering, er selber ist kein großer Prophet, aber dies Orakel ist so echt wie die gedankenreichste Leistung des größten Propheten, und es ist lehrreich für das Verständnis der Seherschaft wie kaum ein zweites.

Zehntes Stück c. 21 11. 12, Orakel „Duma", das zweite Stück mit Stichwortüberschrift. Diesmal steht das Stichwort nicht im Text, wenn dieser unverändert erhalten ist, vielmehr scheint sich der Sammler selbst eines zurechtgemacht zu haben. Wahrscheinlich soll דּוּמָה Edom bedeuten und zugleich mit seinem appellativen Sinn „Stillschweigen" auf den Inhalt des Orakels, das mit Schweigen endigt, hinweisen. Daß das Wort etwas anderes als Seir, z. B. eine entfernte Oase dieses Namens, bezeichnen soll, hat man kein Recht anzunehmen; vielleicht war es als witzige Bezeichnung des verhaßten Landes Edom auch sonst in Gebrauch. Den Inhalt des Orakels kann man kaum mit weniger Worten angeben, als dieses selber hat. Der Verf. ist unzweifelhaft derselbe wie der des vorhergehenden Stückes, an das Stil und visionäre Haltung durchaus erinnern. Außer der Vorstellung von der Wacht und der anscheinenden Trennung zwischen Prophet und Wächter kommt die merkwürdige Sachlichkeit und Neutralität in Betracht: wie man in v. 1 ff. über die Chaldäer, die Israel gedroschen haben, kein zorniges Wort hört, so merkt man hier von dem seit dem Exil gesteigerten Haß der Juden gegen die Edomiter (vgl. Ob. Mal. 1 Jes. 34 usw.) nicht das geringste. **11** „Zu mir ruft's von Seir" von den Edomitern her nach dem Wohnort des Sehers in der Nähe des Negeb v. 1. Es könnte zweifelhaft sein, ob die Edomiter bei unserem Autor Auskunft über die Zukunft erbeten haben, oder ob er gleichsam die Seele des Volkes fragen hört, ohne daß die Edomiter selber von ihm wissen. Für die erste Annahme möchte doch der Schluß des Orakels sprechen. Unser Verf. ist wahrscheinlich weithin berühmt gewesen wegen seiner Sehergabe, und in der alten Zeit findet man nichts Auffälliges darin, von einem ausländischen Seher oder Gott sich Weissagung oder Rat geben zu lassen (vgl. z. B. Jdc. 3 20 Dtn. 30 13 Jes. 2 3). Die Frage der Edomiter kleidet der Verf. in seine Sprache: „Wächter, was von der Nacht," welche Nachtwache, wie spät ist es? Das heißt: was ist von der gegenwärtigen Weltlage zu halten? werden nicht bald für unsere Freiheit und für die Nahrung, für den Handel, bessere Zeiten kommen, als jetzt in diesem Ringkampf der Chaldäer, die zugleich die Herren und die Geschäftsfreunde der Edomiter sind, mit den östlichen Barbaren? Es ist begreiflich, daß die Edomiter der Zukunft mit gemischten Gefühlen entgegensahen, mit Hoffnung auf die Freiheit und mit Sorge vor der Vernichtung des Handels und vielleicht neuer Knechtschaft. Sie glauben zwar nicht, daß das Numen des Sehers die Geschicke leitet, wohl aber, daß es sie vorhersieht. **12** Der Wächter antwortet. Offenbar ist er identisch mit dem Späher v. 6, nach der Meinung der Edomiter mit dem Djinn des Sehers (vgl. Wellh. Skizzen III 1. Aufl. S. 133). Der Wächter kann keine vollständige Auskunft geben: „es kommt Morgen und auch Nacht," beide gehen an seinem Blick vorüber, ohne daß er entscheiden kann, wer von beiden den Sieg davon trägt. Offenbar haben hier Tag und Nacht symbolischen Sinn. Der Vorgang ist ein Beispiel einer nicht völlig zur Entwicklung gekommenen Vision.

[13]Orakel „In der Steppe".
Im Wald in der Steppe übernachtet, Karawanen der Dedaniter!
[14]*Entgegen dem Durstigen bringet Wasser,*
Bewohner des Landes Thema, sein Brot bringt entgegen dem [Flüchtigen!
[15]*Denn vor Schwertern flohen sie, vor gezücktem Schwert,*
Und vor gespanntem Bogen und vor der Schwere des Krieges.

In v. 6ff. hatte der Späher von vornherein einen Anhaltspunkt, durch den im psychologischen Moment das Spiel in Bewegung kam; hier hat der Seher ein verwickeltes Durcheinander von Wunsch und Befürchtung in die Katalepse mitbekommen, und es bleibt alles in unklarem Hin- und Herschweben der geistigen Schatten. Der Prophet fügt zuletzt einige Worte hinzu, aus denen hervorgeht, daß es nicht an seinem Willen lag, wenn er jetzt keinen genügenden Bescheid geben kann. Ein anderes Mal hat vielleicht der Versuch besseren Erfolg, sie mögen also wiederkommen, wenn sie das Bedürfnis haben. Es ist ganz verfehlt, bei dieser Antwort theologische Nebengedanken vorauszusetzen, wie daß der Verf. bei den Fragern die rechte Religion vermisse und darum nicht antworten wolle oder zweideutig oder drohend antworte. Das ist alles in den Text hineingetragen und eine ganz moderne Eintragung. Unser Seher ist nichts weiter als Seher, völlig objektiv; er spricht wohl als Mensch (v.1—4. 10), aber nicht als Theologe. Das psychische Element herrscht bei ihm durchaus vor, sodaß er, wenn v. 10 nicht wäre, jedem anderen Volk ebenso gut angehören könnte wie dem israelitischen. אָתָא, aramäisch für אָתָה; תִּבְעָיוֹן (בָּעָה, aram. Lehnwort), בְּעָיוּ, אֵתָיוּ) für אֲ s. Olsh. § 87b) mit hart gebliebenem ת.

Elftes Stück c. 21₁₃—₁₇, Orakel „In der Steppe". In der LXX fehlt die Überschrift und ist v. 13ff. mit v. 11f. verbunden, aber der LXXtext hat auch sonst viel Gebrechen. Stade meint, die Weissagungen v. 1—10 und v. 11—17 seien von unmöglicher Kürze: was ist denn die vorschriftsmäßige Länge eines richtigen Orakels? Im Gegenteil ist v. 13—17 jetzt länger, als es aus der Hand des Propheten kam; v. 16f. ist ein Zusatz, wahrscheinlich von derselben Hand, die den sehr ähnlichen Epilog c. 16₁₃f. schrieb. Das Orakel selbst, v. 13—15, führt uns ähnlich wie v. 5 und v. 9 nur ein Bild vor Augen, und zwar aus dem Geschick der Dedaniter, die vor den Persern flüchten. Der Autor ist ohne Zweifel derselbe wie der von v. 1—12. **12** Die Dedaniter sind ein arabischer Handelsstamm, als solcher öfter von Hesekiel erwähnt, Jer. 49₈ mit den Edomitern zusammen genannt und bedroht (vgl. Hes. 25₁₃), darum wohl in deren Nachbarschaft ansässig. Ihren Karawanen ruft der Seher zu: übernachtet im Walde in der Steppe! Das zweite Wort muß nicht mit LXX und Trg. בָּעֶרֶב gelesen werden, weil es dann überflüssig wäre; עֲרָב heißt Steppe wie c. 15₇; das gewöhnliche עֲרָבָה hat der in Palästina wohnende Verf. vielleicht vermieden, um die Jordanaue auszuschließen. בַּיַּעַר darf man nicht streichen, denn in der Steppe würden die Dedaniter auf dem langen Wege von Babel nach Edom so wie so mehrere Mal übernachten; sie sollen sich im Waldgestrüpp verstecken, um nicht von den persischen Reitern erjagt zu werden. Babel ist erobert oder wird jetzt eben erobert, die Händler stieben nach allen Seiten auseinander „jeder nach seinem Lande" (c. 13₁₄); während der Verf. von c. 13 weitläufig schildert, gibt unser Seher ein Augenblicksbild. **14** Die Flüchtigen sind durstig und halb verhungert, weil sie die Stationen des Karawanenweges, wo sie den Mundvorrat zu ergänzen und die Wasserschläuche neu zu füllen pflegen, gemieden haben; aber die Bewohner des Landes und der Stadt Thema (östlich vom älanitischen Meerbusen), zu denen sie versprengt sind, haben arabische Gastfreundschaft an ihnen geübt (wenn man mit den Punktatoren קִדְמוּ liest) oder werden vom Seher dazu aufgefordert (LXX). Das Letztere ist wohl besser, es ist nicht blos poetischer, sondern verhindert auch die Zerreißung des Bildes in zwei getrennte Szenen; also קַדְּמוּ zu lesen, während הֲתָיוּ (aus הָאֲתָיוּ) ebensowohl imp. als impf. ist. „Sein" Brot, Flüchtlingsbrot, vermutlich rasch gebackene Mazzen oder Aschenkuchen (vgl. I. Reg. 19₆). **15** Die Dedaniter sind friedliche Händler; da wo's gezückte Schwerter und schweren Kampf gibt, fliehen sie davon „wie die gescheuchte

[16]Denn so sprach der Herr zu mir: In noch .... Jahren gleich Jahren eines Söldners da wird alle sein alle Herrlichkeit Kedars, [17]und der Rest der Bogenzahl der Helden der Kedarener wird gering sein; denn Jahve, der Gott Israels, hat's geredet.

* * *

22 [1]Orakel „Thal Chissajon".
Was ist dir denn, daß du gestiegen bist du ganz auf die Dächer,

---

Gazelle" (c. 13₁₄). Das dritte Orakel ist wohl etwas später als das zweite. Warum der Verf. sich mit den Dedanitern beschäftigt, wissen wir nicht, aber wenn er im Negeb wohnte, konnte er mit den Arabern leicht Fühlung haben.

16. 17 Nachsatz von jüngerer Hand vgl. c. 16₁₃ f. Der Anfang ahmt v. 6 nach, nur stellt der Seher das אֲלֵי sowohl v. 6 wie v. 11 voran; der Schlußsatz in v. 17 erinnert an v. 10; er ist hier, wie oft bei den Ergänzern, herzlich überflüssig. Das כִּי v. 16 hat nur dann einen Sinn, wenn der Verf. die Dedaniter zu den Kedarenern rechnet. Das geschieht nicht überall, aber die letzteren sind hier wohl Zusammenfassung der nördlichen Araberstämme. „In noch .... Jahren" heißt es, weil der Verf. über die passende Zahl nicht gleich mit sich einig war; ähnlich ist I. Sam. 13₁ das Zahlwort vorläufig ausgelassen und die Ausfüllung der Lücke gleichfalls unterblieben. „In einem Jahr" darf man natürlich nicht übersetzen, denn שְׁנֵי שָׂכִיר zeigt ja, daß mehrere Jahre gemeint sind. Schon dieser Umstand beweist, daß der Verf. von v. 1–15 diese Verse nicht geschrieben hat. וְכָלָה für וְנִקְלָה in c. 16₁₄, sonst ist die Übereinstimmung zwischen beiden Stellen so groß, wie es nur bei einem Epigonen möglich ist. „Die Helden" ist ein konventioneller Ausdruck der höheren Rede für Krieger; Bogenschützen (קֶשֶׁת ist die Mannschaft der Bogenschützen) sind die nördlichen Araber alleſamt nach Gen. 21₂₀. Gegen die Araber eine Drohung zu schleudern (v. 13–15 ist keine Drohung), konnte den Juden nahe liegen seit der Zeit, wo die arabischen Könige ihnen gefährlich zu werden anfingen. Das war der Fall zur Zeit des Alexander Jannäus, wo Aretas es mit den Syrern und Juden aufnahm. In dieselbe Zeit schien uns auch c. 16₁₃ f. zu fallen.

Zwölftes Stück c. 22₁–₁₄, Orakel „Tal Chissajon". Ob es ein einheitliches Stück ist, das ist sehr die Frage, schon deswegen, weil wir in v. 1–8a Disticha mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, in v. 8bff. solche mit zweimal drei Hebungen haben. – V. 1–8a: inmitten der fröhlich erregten Volksmenge Jerusalems bricht der Prophet in Wehklage aus über die schimpfliche Flucht und Vernichtung der judäischen Streitmacht und kündigt den Schreckenstag an, wo die wilden Hülfsvölker Assurs die Stadt stürmen. Dagegen wird v. 8b–14 ausgeführt: die Judäer schauen auf ihre Festungswerke, statt auf Jahve, leben lustig, statt zu trauern, dafür droht Jahve mit dem Tode. Man muß gegen Stil und Inhalt sehr unempfindlich sein, um diese zwei Stücke in Eines zu verarbeiten. – 1. Kap. 22₁–₈a. Während früher das Stück allgemein als Weissagung galt, braucht nach Dillm. kaum mehr bewiesen zu werden, daß hier Gegenwärtiges und Vergangenes geschildert und beurteilt werde. Man beruft sich auf die impff. mit ו cons. (von denen in v. 1–7 nur ein einziges, noch dazu zweifelhaftes, vorkommt) und auf die Perfekte, die man c. 9₁–₆ und c. 14₄ff. ohne Murren als Futura hinnimmt; die geschichtlichen Schwierigkeiten werden von dem einen so, von dem andern so weggedeutet. Sie sind unangenehm genug, aber schlimmer ist die Zurichtung, die bei dieser Erklärung v. 1–7 erfährt. Zuerst haben wir die Gegenwart, das Volk ist lustig, sofort kommt die Schilderung einer beispiellos schlimmen und schimpflichen Niederlage, in der alle Führer und Starken fielen oder flohen oder gefangen genommen wurden: die Judäer müßten doch wunderliche Leute gewesen sein, sich dabei zu freuen, oder hat Jes. diese Niederlage, von der die Geschichte nichts weiß, nur geträumt? Darauf fordert er die Umstehenden auf (die also bei ihrer Verrücktheit doch gutmütig sind), ihn über das Unglück des Volkes nicht zu trösten. Ist denn der Prophet von dem allgemeinen Aberwitz

[2]Lärmerfüllte, rauschende Stadt, frohlockende Feste!
Deine Durchbohrten sind nicht Schwertdurchbohrte, noch Kampfgetötete,
[3]All deine Häuptlinge sind geflohen, weithin geflüchtet,
Gefangen all' deine Starken, die Bogengerüsteten.

---

angesteckt? Wenn nach Jena ein Preuße unter das Volk getreten wäre mit der dringenden Aufforderung, ihn nicht zu trösten, würde man den für vernünftig gehalten haben? Auch v. 5, der genau so wie c. 2₁₂ gebildet ist und den wenigstens Ew. für eine Prophezeiung hält, soll sich nach anderen auf die Vergangenheit beziehen, trotz des mangelnden הָיָה, und natürlich erst recht die folgenden Verse. Leider steht diese Mißhandlung einer unzweifelhaft jesaianischen Rede in bester Harmonie mit der Seelenruhe, mit der man auch sonst diesem Propheten die kläglichsten Stümpereien zuschreibt. Von der Zukunft redet v. 5, er motiviert aber v. 4, der wieder durch עַל־כֵּן mit v. 2b 3 zusammenhängt; mit der futurischen Fassung von v. 2b–5 sind der Widersinn und die Abgeschmacktheiten beseitigt, die man sonst der Situation und dem Propheten aufbürden muß. Die Szene, die v. 1–8a vorausgesetzt wird, muß sich bei einer Gelegenheit abgespielt haben, wo die Jerusalemer irgend ein nach ihrer Meinung glückliches Ereignis feierten, zugleich aber der Möglichkeit einer Schlacht oder Belagerung entgegenzusehen hatten. Da sie beim Ausbruch des Krieges mit Syrien und Ephraim in Todesängsten waren (c. 7₂), so steht nur die erste Zeit Sanheribs zu Gebote. Die Judäer rechnen auf Sieg und Freiheit. Das wäre nicht möglich, wenn Sanherib schon im Lande wäre; die Veranlassung der Freude mag also die Freiheitserklärung Hiskias oder irgend ein damit zusammenhangendes Schauspiel gewesen sein. **1** Die ganze Stadt ist auf die Dächer gestiegen, denn es gibt etwas zu sehen (vgl. Jdc. 16₂₇) und zwar etwas Angenehmes, weil sie die frohlockende genannt wird. Zu sehen ist, nach der gegensätzlichen Schilderung v. 2b 3 zu urteilen, irgend ein Aufzug, der Judas Macht in günstigem Licht erscheinen läßt, die Musterung des Heeres, fremde Gesandte, die Zurschaustellung irgend eines Erfolges, z. B. die Einbringung des assyrischen Vasallen Padi, den die Ekroniter nach Jerusalem ins Gewahrsam schickten, oder etwas Gleichbedeutendes. Jes. weiß natürlich wohl, wonach man ausschaut, aber er begreift nicht, wie man sich dabei so geberden kann. כֻּלָּךְ seltene Form neben כֻּלָּהּ. **2** Die kühne Wortstellung im Anfang und die gewählten Ausdrücke gehören der edleren Rede an, die auch das Versmaß fordert. קְרִיָּה kommt auch in den ähnlich gebauten Dichtungen c. 1₂₁ ff. und 32₉ ff., עַלִּיזָה auch in der letzteren vor. Der Prophet ist erregt bei dem Anblick der stolzen Freude der dem Verderben geweihten Menge. Mitten in dem Lärm kommt die Vision über ihn, er sieht das Verderben in leibhaftiger Gestalt vor sich, er fühlt das Grauen des nahenden Todes und muß es laut ausschreien, was er sieht und fühlt, wie Theoklymenos, der mitten im ausgelassenen Schwelgen der Freier vom Gesicht überfallen wird (Odyss. 20₃₅₀ ff.). Die schriftliche Wiedergabe der Szene hat natürlich ihren drastischen Charakter temperiert und die in der Wirklichkeit aufgeregtere Sprache durch die Durchführung des geordneten Versmaßes gebändigt. Trotzdem hebt sich auch jetzt noch von dem fragenden Anfang der Aufschrei v. 2b mächtig ab: Deine Durchbohrten sind nicht Schwertdurchbohrte! Ein Satz, an sich paradox, aber erst recht auffallend durch seinen Gegensatz zur Wirklichkeit. Es gibt ja gar keine Durchbohrten, keiner von all' den fröhlichen Leuten auf den Dächern und in den Straßen sieht sie oder weiß von ihnen. Denn daß es sich nicht um eine schon geschehene Schlacht und ihre Folgen handelt, die vor aller Augen sein würden, sollte doch angesichts der allgemeinen lauten Freude selbstverständlich sein; der „Leichtsinn", den man in der letzteren findet, wäre nur im Tollhause denkbar. Der erste Stichos in v. 2b ist nach dem zweiten zu erklären: nicht in ehrlichem Kampf, sondern durch den verfolgenden Feind oder durch den Henker sind sie durchbohrt. **3** Alle deine Häuptlinge sind gefangen. Von einem solchen Ereignis sollte uns billig die Bibel und würde gewiß Sanherib Meldung getan haben. Sanheribs Sieg bei Altaku über die Philister und Ägypter kann hier nicht aushelfen, überhaupt kein wirklicher oder angenommener Vorgang während der Anwesenheit Sanheribs in Palästina, denn solange die

[4]Darum sage ich: blickt weg von mir, laßt mich bitter weinen,
Drängt nicht mich zu trösten ob — der Zertrümmerung meines Volkes!
[5]Denn einen Tag von Sturm und Sturz und Bestürzung hat Jahve [der Heere!
Im Tal Chissajon Brecher der Brustwehr und Geschrei den Berg hinan,

---

Jerusalemer noch in angstvoller Ungewißheit über ihr Schicksal schwebten und das vor Augen hatten, was c. 14 ff. geschildert wird, waren sie wohl so vernünftig, keine „Freudenfeste" zu feiern. Daß aber die Rede nach Sanheribs Abzug fallen kann, leugnet Dillm. mit Recht; der Unheilstag steht ja noch bevor v. 5. Der Text von v. 3 ist sehr beschädigt. Zunächst muß man den zweiten und vierten Stichos ihre Stelle wechseln lassen, die beiden Ausdrücke für fliehen gehören neben einander. Was außer dem ersten und vierten (oder jetzt zweiten) Stichos noch vorhanden ist, muß das zweite Distichon bilden, so daß der dritte Stichos dessen erstes, der zweite dessen zweites Glied darstellt. Hier weichen die LXX und der MT stark von einander ab, die LXX hat aber den besseren Text. Sie läßt das zweite יַחַד und das zweite אָסְרוּ aus, und zwar mit Recht; für נִמְצָאַיִךְ hat sie אַמִּצַיִךְ. So lautet der erste längere Stichos des zweiten Distichons: אָסְרוּ כָל־אַמִּצַיִךְ, alle deine starken (Krieger) wurden gefangen genommen. Für den zweiten kürzeren verbleibt noch das יַחַד מִקֶּשֶׁת des hebr. Textes, das wir mit der LXX verwandeln in אֹחֲזֵם קֶשֶׁת, die den Bogen haltenden, zu welchem Ausdruck II. Chr. 25₅ (Cnt. 3₈) zu vergleichen ist. Zuerst sind die Häuptlinge, dann die Krieger besprochen (zu אַמִּיץ vgl. c. 28₈). Wir vermeiden also dank dem griech. Text das doppelte אָסְרוּ, ferner יַחַד und יַחְדָּו, die zwar Lieblingsflickwörter der Späteren, hier aber wegen כֹּל unnütz und lästig sind und das Metrum überfüllen; ferner fällt das unglückliche מִקֶּשֶׁת weg, das von jedem Ausleger anders erklärt wird (von Bogenschützen oder vor dem Bogen oder ohne Bogen, nämlich „ohne daß sie ihn noch hatten oder daß man einen gegen sie brauchte"), endlich ist נִמְצָאַיִךְ beseitigt, das ganz unbrauchbar ist. Denn es ist eine Tautologie, zu sagen: die erreichten wurden gefangen („wurden durchbohrt" c. 13₁₅ hätte einen Sinn gehabt), und widersinnig ist: die erreichten flohen weithin. 4 ist unerträglich affektiert, wenn er einem soeben erlebten nationalen Unglück gilt, bei dem alle betrübt sind, hingegen meisterhaft, wenn es sich um eine Prophezeiung handelt. Jes. hat im Gesicht die furchtbare Niederlage gesehen und das Gesehene laut in die Menge hinausgerufen, keiner von den fröhlichen Leuten hat ihn begriffen, nur mancher blickt erstaunt und erschrocken auf seinen Schmerzensausbruch. „Blickt weg von mir!" ruft er, warum? damit sie wegblicken? im Gegenteil, damit sie nach ihm blicken. Das ist eine natürliche, psychologische Nötigung, die Aufmerksamkeit auf ihn statt auf das Schauspiel zu heften. Andere Mittel, sich Beachtung zu erzwingen, lernten wir c. 5₁ ff. 8₁ ff. 20 kennen vgl. noch c. 28₇ ff. Zu der poetischen Form מִמֶּנִּי für מִמֶּנִּי (c. 30₁) s. Olsh. § 223 c. „Ich will bitter machen mit Weinen", dadurch veranlaßt er die Umstehenden zur Teilnahme an dem Unglück, das nach ihrer Meinung ihn betroffen hat, und zum Versuch, ihn zu trösten. Jetzt hat er genug interessierte Menschen um sich und braucht nicht mehr in Rätseln zu sprechen. Doch ist der nächste Ausdruck immerhin noch mehrdeutig: „ob der Vergewaltigung der Tochter meines Geschlechts." בַּת־עַמִּי, nur hier bei Jes. (dagegen bei Jeremia c. 8₁₈ ff. 14₁₇), kann auch eine Verwandte sein (vgl. Sach. 13₇ גֶּבֶר עֲמִיתִי). Aber wer jetzt den Propheten erkannt hat, weiß, welche Verwandte gemeint ist — Jerusalem, die בַּת־צִיּוֹן! So donnert nun Jes. v. 5 das unnachahmliche יוֹם מְהוּמָה usw. unter die erschreckten Zuhörer. Eine meisterhafte Benutzung der erhaschten Gelegenheit; selbst wer sich jetzt fortstehlen wollte, dem würden „die Ohren gellen". Selbstverständlich hat Jes. nicht nach einem überlegten Plan gehandelt; wie ihn plötzlich das Gesicht überfiel, so folgte er auch im Reden den Eingebungen des Augenblicks. Jahves Tag ist immer ein zukünftiger, hier zeigt es auch der Ausdruck vgl. c. 2₁₂; dagegen kann keine richtig oder falsch verstandene Fortsetzung „entscheiden"; wer die letztere für imperfektivisch hält, muß sie eben außer Verbindung mit v. 5 setzen. Ein Tag des Gottesschreckens und Niedertretens und Verwirrens ist der Tag, wo Jahve durch den Assyrer Jerusalem bestürmen läßt, das ist keine Predigt,

⁶Und Elam hat erhoben den Köcher und Kir entblößt den Schild,
⁷Deine besten Täler sind gefüllt mit Wagen und Rossen,
Aufstellung nehmen sie gegen das Tor, ⁸zu entblößen das Fundament Judas!

---

sondern eine Drohung, die sich außerdem nicht erfüllt hat, sodaß von einem Rückblick auf Geschehenes nicht die Rede sein kann. „Im Tal Chissajon" gehört nach dem Rhythmus, aber auch nach dem Sinn in das folgende Distichon, denn einen Tag hat Jahve nicht in irgend einem Tal. Das Tal kennen wir nicht; natürlich ist nicht Jerusalem, das kein Tal ist, oder die Unterstadt gemeint, der Name auch schwerlich mit einem symbolischen Nebensinn genannt. Er erinnert an Namen wie: Hügel des Orakelgebers (Jdc. 7₁) oder Eiche der Zauberer (Jdc. 9₃₇), wahrscheinlich war eine alte Orakelstätte in dem Tal. Als Tal hatte es eine vorzugsweise hohe Mauer, gegen die der Feind seine Belagerungsmaschinen richtet. מְמַקְרֵקַר, doch wohl part., ist denomin. von קִר: man entmauert die Mauer. Während der Feind diese unersteigliche Mauer mit Widderstößen zu brechen sucht, stürmt er zugleich mit wildem Geschrei gegen die auf den Mauern errichteten Befestigungen. Manche Exegeten ziehen vor, קִר in קוֹעַ zu verwandeln und unter קוֹעַ und שׁוֹעַ die Hes. 23₂₃ genannten Völkerschaften zu verstehen. Die Fortsetzung v. 6f. trennen Mehrere vom Vorhergehenden ab und fassen sie als einen historischen Bericht, aber die Belagerung, von der sie angeblich erzählt, ist ja gar nicht vor sich gegangen; v. 6–11 aber für unecht zu erklären, ist durch nichts zu rechtfertigen; auch hat man später nicht geglaubt, daß es zu einer Belagerung gekommen sei vgl. c. 37₃₃ ff. (Ps. 48₅ ff. 76₆ f.). 6 וְעֵילָם emphatisch vorangestellt; die Elamiter sind Söldner wie die Philister im Heer Davids, die Germanen bei den Römern, die Skythen bei den Athenern (vgl. c. 21₂). „Hat den Köcher erhoben", um die Pfeile herauszuschütten. Das folgende: „im Troß, Menschen, Pferde" halte ich für eine Variante zu dem darunterstehenden „Troß und Pferde" (vgl. Marti); das אָדָם soll die פרשים als Reiter kennzeichnen, doch sind wohl eher Pferde gemeint; das hebr. Wort für Pferde sollte wohl eher פָּרָשִׁים punktiert werden zum Unterschied von פָּרָשִׁים, Reiter (vgl. m. Komm. zu Hab. 1₈). Kir, nach Am. 1₅ II. Reg. 16₉ ein den Assyrern unterworfenes Land und Volk, uns unbekannt, hat den Schild entblößt, der demnach für gewöhnlich einen schützenden Überzug hatte. 7 וַיְהִי sollte auch von dem beanstandet werden, der das Umstehende für ein historisches Referat hält, denn wenn eben gesagt war, daß die Feinde im Tal und am Berg an der Arbeit sind, so kann hier nicht, als würde ein neues Ereignis erzählt, fortgefahren werden: und es geschah, die Täler waren voll von Feinden. Auch ein וְהָיָה (LXX: וְהָיוּ) wäre eine stilistische Schwäche. Jes. gibt hier überall nur Bilder zur Veranschaulichung, nicht einen Bericht von Geschehenem oder eine Weissagung von Dingen, die genau so und nicht anders geschehen, darum kann er nur Perfekte brauchen, nicht historische oder futurische Tempora. ויהי mag von dem guten Mann herrühren, der v. 9b–11a einsetzte. Die Täler ringsum sind voll von Wagen und Rossen, wie man gegen die Akzente und mit Streichung des Artikels vor פרשים übersetzen muß (zum Ausdruck vgl. II. Reg. 7₁₄ רֶכֶב וְסוּסִים). Denn daß jene Wagen direkt an der Belagerung Jerusalems teilnehmen, ist nicht wahrscheinlich. Sie sind darum auch nicht Subjekt zu dem letzten Satz von v. 7: sie haben sich aufgestellt gegen das Tor; selbst wenn die Reiter sich von den Fußtruppen die Tore wollten erbrechen lassen, um sich dann in die Stadt zu stürzen, so sieht man nicht ein, was sie in den engen und winkligen, mit leichtester Mühe für sie ungangbar zu machenden Straßen anderes tun könnten, als den eigenen Fußtruppen den Weg versperren. Subj. des Satzes sind allgemein die Feinde. 8a scheint mir zu v. 7 zu gehören und dessen letzten Satz zum Distichon zu ergänzen, ist aber schwer verständlich. Man übersetzt: und er (Gott oder der Feind oder „es") deckte auf die Decke Judas, entweder die Hülle, die den Judäern das Sehen verwehrt oder die die Scham Judas bedeckt oder die Juda vor dem Feinde deckte. Die LXX hat zwei Lesarten, die eine v. 8: פָּתְחִי für מסך, die andere, nach v. 9 verschlagene, etwa מְכַסּוֹת, und an beiden Stellen וַיִּגְלוּ. Mit alledem läßt sich nichts anfangen, und Konjekturen sind hier, an der Grenze zweier Stücke, sehr unsicher. Ich habe oben מַסַּךְ für מָסָךְ zu Grunde gelegt und das וַיִּגְלוּ der LXX

[8b]Und ihr blicktet auf die Rüstung des Waldhauses
[9a]Und sahtet die Risse der Davidsburg, daß sie viel sind,
[11b]Doch blicktet nicht auf den, der es tut,
Und der es fernher bildete, den sahtet ihr nicht.

[9b]und ihr sammeltet die Wasser des unteren Teiches, [10]und die Häuser Jerusalems mustertet ihr und bracht die Häuser ab, um die Mauer zu befestigen, [11a]und ein Sammelbecken machtet ihr zwischen den beiden Mauern für die Wasser des alten Teiches,

---

angenommen: damit sie entblößen das Fundament der Tore, die Tore ganz und gar zerstören, daß man die Fundamente sieht vgl. dazu Hab. 3$_{13}$. Daß vom Fundament Judas geredet wird, kann man, wenn dem Text zu trauen ist, etwa damit erklären, daß mit Jerusalem, wenn dessen Tor erbrochen wird, auch Juda fällt vgl. Micha 1$_{8}$; Jerusalems Fundament ist zugleich das von ganz Juda. Letzterer Name stände hier zum Abschluß der Rede.

8b–14 ist eine Strafpredigt über das Verhalten der Judäer in der Zeit, wo eine Belagerung Jerusalems drohte, und über ihr jetziges Verhalten. Da sie sich jetzt der Freude und Wonne hingeben und Schmausereien veranstalten, muß die Not vorüber sein, da sie andererseits sagen: morgen sind wir tot, also laßt uns heute das Leben genießen, so spricht eine Art Galgenhumor aus ihrem Treiben. Beides ist am ersten verständlich aus der Situation, die sich aus Sanheribs Rückzug aus Juda ergab: man war zunächst auf längere Zeit den Feind los, war aber doch nur mit einem blauen Auge davongekommen, denn Juda war fast ruiniert, das assyrische Joch blieb, aus dem Freiheitskrieg, in den man sich mit so ausschweifenden Erwartungen gestürzt hatte, war keine Freiheit hervorgegangen, jeden Augenblick konnte ein assyrisches Heer aufs neue erscheinen, um dem Rebellen Hiskia, den nur die Pest gerettet hatte (c. 37$_{36}$ff.), das Garaus zu machen. Das Stück hat seinen Anfang verloren, der nicht in v. 1–8a stecken kann. Was noch vorhanden ist, besteht aus drei Vierzeilern, der Stichos zu drei Hebungen. 8b 9a bilden mit v. 11b einen Vierzeiler; was zwischen den beiden Hälften steht, muß heraus, selbst wenn es besser paßte, als es tut. Für וחבט in v. 8a ist der Plural וַתַּבִּיטוּ zu lesen, wie die Fortsetzung v. 9a 11b zeigt. בַּיּוֹם הַהוּא in v. 8a (und v. 12) ist zu streichen: dieser Ausdruck würde auf die Zukunft gehen (wie denn auch die LXX mit dem Futur. übersetzt), aber v. 11b kann keine Weisjagung sein, darum auch nicht v. 8b 9a. Die Judäer haben, als eine Belagerung (durch Sanherib) ihrer Hauptstadt drohte, statt auf Jahve auf die Rüstung, die Waffenvorräte im „Hause vom Walde Libanons“ (I. Reg. 7$_{2}$ff. 10$_{16}$f.) geschaut und die schadhaften Stellen in der Befestigung der Davidsburg auf dem Zion (II. Sam. 5$_{7.9}$) nachgesehen und natürlich auch ausgebessert; sie haben ihre Stärke nicht im „Glauben“, im Vertrauen auf ihre unsichtbare Schutzmacht, sondern in weltlichen Hülfsmitteln gesehen (c. 30$_{15}$f.), haben es also so gemacht wie früher Ahas c. 7. – V. 9b–11a s. hinter v. 11b. – 11b Jahve hat „es“ gemacht, es von fernher, von langer Hand, „gebildet“. יָצַר, ein Lieblingswort Deuterojesaias, hat hier, bei Jes., der es nur dies eine Mal braucht und kein Wort umsonst sagt, eine große Bedeutung. Die Geschichte ist für ihn nicht ein regelloser Haufen von Begebenheiten und menschlichen Strebungen, sondern ein planmäßiges Gebilde Gottes. Dies Wort spricht den Gedanken aus, durch den Israels Religion die anderen überragt. Keine von ihnen hat so klar und entschieden die Kundgebungen Gottes als Geschichte und die Geschichte als Gottes Kunstwerk gefaßt; „Gott macht die Geschichte“ ist ein religiös weit wichtigerer und wertvollerer Satz gewesen als „Gott hat die Welt erschaffen“. Für Jes. steht, obwohl der Feind abgezogen ist, die große Katastrophe immer noch bevor. Man hat noch immer nicht gelernt, „zu sehen und zu hören“, wie Jahve verlangt c. 6. 8$_{16}$ff. – 9b–11a Abgesehen davon, daß dieser Passus die so deutlich aufeinander angewiesenen Distichen v. 8b 9a und v. 11b auseinander reißt, sollte doch wohl klar sein, daß der Prophet in einem geschichtlichen Rückblick sich nicht in solche Details vertiefen kann, wie sie hier geboten werden. Außerdem sind ja doch die hier aufgezählten Maßregeln nicht als solche verwerflich, sodaß sie die Schuld der Judäer größer machen würden; nur die Meinung, sich selber helfen zu wollen, ist verwerflich, die zu konstatieren v. 8b 9a

12 Und es rief Jahve der Heere zum Weinen,
Zur Klage, zur Glatze und Sackumgürtung:
13 Doch siehe da — Wonne und Freude,
Rinder würgen und Schafe schlachten!
Fleisch essen und Wein trinken:
„Gegessen und getrunken, denn morgen sind wir tot!"
14 Und enthüllt hat sich in meinen Ohren Jahve der Heere:
Wahrlich, nicht wird diese Sünde gesühnt, bis ihr tot seid!

* * *

vollkommen genügt, während man über den vielen Einzelheiten die Hauptsache aus dem Gesicht verliert. Ein alter Leser, vielleicht derselbe, der die Glosse c. 7₈b schrieb, gibt hier genauere Nachricht über die Vorkehrungsmaßregeln, die von den Jerusalemern beim Anrücken des assyrischen Heeres getroffen wurden. Man sammelte die Wasser des unteren Teiches, der wohl im Süden der Stadt lag und sonst sein Wasser abfließen ließ, weil man Wassersammlungen außerhalb der Stadt während der Einschließung nicht gebrauchen konnte, brach die Häuser, die der Verteidigung hinderlich waren, ab und verstärkte mit ihrem Material die Mauer (תְּתַצּוּ ohne dag. f. s. Ges. § 20 m), schuf endlich ein Bassin zwischen den beiden Mauern, die den Ost- und Westhügel umgaben, für „den alten Teich", von dem und dessen Lage wir nichts Sicheres wissen. — **12** Als Jahve die Zuchtrute herbeirief, rief er damit das zu züchtigende Volk zur Klage auf. Nicht mehr zur Buße, die das Geschick abwenden könnte, denn dazu ist es, wenigstens für die Gesamtheit, zu spät (c. 6₉ff.). Unter den Äußerungen der Trauer wird das Fasten nicht genannt, das die späteren Schriftsteller nie vergessen. Streiche wieder das „an jenem Tage" wie v. 8b; auch das אֲדֹנָי ist wohl zugesetzt. **13** שָׂחוֹת kann inf. abs. sein (Olsh. § 170d). Die Schmausereien werden sich an große Opferfeste angeschlossen haben, mit denen man den Abzug der Feinde feierte, aber man ist längst zu sinnlich und frivol geworden, um dabei noch viel an Gott zu denken; der Sinnengenuß hilft den Großen Jerusalems besser über den Anblick der Verwüstungen, die man vor Augen hat (c. 1₄ff.), und die Sorgen, die die Zukunft immer noch genug mit sich bringen wird, hinweg als die Religion. Sie wollen sich betäuben, den Augenblick, wo die Sonne wieder scheint, ausnutzen, wollen essen und trinken, so lange sie noch leben — lange wird ja die Freude nicht mehr dauern. Ob Jes. den berühmten, auch von Paulus (I. Kor. 15₃₂) zitierten Wahlspruch der Sinnenmenschen selbst geprägt oder als Sprüchwort (vgl. Koh. 3₁₂) vorgefunden hat, wissen wir nicht; indessen schlägt das „bis ihr tot seid" v. 14 derartig auf diesen Satz zurück, daß man vermuten sollte, Jes. habe dies frivole Wort selbst aus dem Munde der Zechenden gehört. **14** So schlagen sie die Weissagung und Warnung in den Wind (vgl. Jer. 5₁₁. ₁₂) und verachten die drohend ausgestreckte Hand Jahves. Aber jenes Wort der Großen hat ein Wort Jahves hervorgerufen, das Jes. in seinem Ohr, offenbar als von außen hineingesprochen, vernimmt: Jahve schwört, das Wort solle nicht vergeben werden (לָכֶם, entbehrlich und metrisch lästig, darf man wohl fallen lassen), sondern den Tod derer, die es aussprechen, herbeiführen. Natürlich kann das עַד nicht den trivialen Sinn haben: bis an euer Lebensende, gleichviel wann dieses erfolgt; eine allgemeine Drohung mit dem Verlust der „vergebenden Gnade Gottes," die im N. T. ihren guten Sinn hätte, würde nicht von Jes. als besonderes Orakel ausgesprochen und noch weniger von den in v. 13 gekennzeichneten Leuten gewürdigt sein; Jes. ist kein Pfarrer und jene Leute nicht seine Beichtkinder. Was Dillm. mit dem Satz meint, daß Jes. nicht in der Lage sei, mit bestimmter äußerer Strafe zu drohen, weiß ich nicht; gleich hinterher meint er, daß der mit Tod im fremden Land bedrohte Sebna einer der hier gemeinten Großen sei. Zum Gebrauch des עַד vgl. Hiob 14₈. Über אזני und das אזני der LXX s. zu c. 5₉, über יְכֻפַּר zu c. 6₇. Der Schwur Jahves wie c. 5₉. 14₂₄. — Der Schlußsatz: spricht der Herr usw. fehlt noch in der LXX; er kann durch ein Versehen aus v. 15 eingedrungen, aber auch aus der Liebhaberei der Abschreiber entstanden sein, prophetischen Reden einen feierlichen Schluß anzuhängen; hier wirkt dieser Schluß nach v. 14a eher kläglich als feierlich.

15 So sprach Jahve der Heere:
Auf, geh hinein zu diesem Schaffner da*):
16 Was hast du hier und wen hast du hier,
Daß du dir ausgehauen hier ein Grab,
Einer, der hoch sein Grab aushaut,
Im Felsen sich seine Wohnstatt höhlt?

*) Wider Sebna, den Hausminister

Dreizehntes Stück c. 22$_{15-25}$, Drohung wider einen hohen Beamten von fremder Herkunft, mit späteren Anhängen über Eljakim und dessen Geschlecht. Während v. 15–18 völlig verständlich sind und dem Jes. recht gut angehören können, steckt die Rede über Eljakim voller Schwierigkeiten. Es befremdet schon, daß Jes. den neuen Minister einsetzt, noch mehr, daß er zugleich dessen ganze Familie befördert haben will, ganz rätselhaft aber ist, daß er im selben Atem auch den schimpflichen Sturz des soeben ernannten Ministers anzeigt – denn daß v. 25 auf Sebna, nicht auf Eljakim gehe, ist ja doch nur eine Lösung verzweifelter Exegese. Durch Streichung von v. 24f. hat Hitzig zwar den ärgsten Anstoß beseitigt, aber bei weitem nicht alle. Da auch stilistische Bedenken mitsprechen, so halte ich v. 19–23 für die Ergänzung eines Mannes, der c. 36$_3$ vor Augen hatte und vielleicht auch an der Familie Eljakims irgendwie interessiert war, und v. 24f. für einen zweiten Nachtrag von einem Manne, der der Familie Eljakim feind war, darum übrigens nicht vor dem Exil gelebt haben muß (s. u. am Schluß). Abgefaßt ist v. 15–18 vermutlich während der Regierung Hiskias; der Sammler mag das Stück schon in der jetzigen Verbindung mit v. 1–8a und v. 8b–14 vorgefunden haben, sodaß er ihm darum keine Überschrift gab. Es ist zwar jetzt eine da, aber sie stammt, weil מַשָּׂא fehlt, von einer anderen Hand und ist eigentlich auch nur eine Randbemerkung, die hinter v. 15 in den Text geraten ist. **15** Jahve befiehlt dem Jes., zu „diesem Verwalter da" hineinzugehen. Das konnte Jes. als Prophet und als der vornehme Mann, der er war; Jeremia hätte es schwerlich gekonnt. Wo hinein Jes. gehen soll, ist nicht gesagt; man kann ebenso gut an einen Dienstraum des Beamten in der Königsburg wie an dessen Haus denken. Vielleicht handelt es sich auch um den Platz der Adelsgräber, der gewiß abgeschlossen war, sodaß ein בֹּא paßte. Ohne Zweifel hat der Beamte dem furchtbaren Gottesmann ganz still gehalten, und so war die Szene, selbst wenn sie unter vier Augen vorfiel, eine große Demütigung für den eitelen Emporkömmling. סֹכֵן kommt sonst nicht unter den Titeln der höchsten Beamten vor, und I. Reg. 1$_{2.4}$ wird die Wärterin Davids so bezeichnet; entweder drückt sich also Jes. wegwerfend aus, oder aber der Mann, der die letzten fünf Wörter in v. 15 hinzugesetzt hat, ist im Irrtum, wenn er den fremden Beamten für den Palastvorsteher Sebna hält, dazu gebracht durch den fremden Klang des Namens שֶׁבְנָא und den Umstand, daß Sebnas Vater nicht mitgenannt wird. Was richtig ist, können wir nicht mehr feststellen. Daß aber Jes. den Schluß von v. 15 nicht geschrieben hat, dafür spricht außer dem עַל, das wegen des vorhergehenden אֶל nicht leicht Schreibfehler sein kann, also „wider" heißen muß, eben der doppelte Titel. „Wider Sebna, den Hausminister", das ist offenbar am Rande beigeschrieben oder als Überschrift gedacht; Jes. brauchte den Mann nicht zu nennen, den natürlich jeder Bürger kannte. **16** Du bist weder ein ortsangesessener Bürger („was hast du hier?") noch mit einer hiesigen Bürgerfamilie verwandt („wen hast du hier?"); im ersteren Fall hätte er das Recht, im zweiten könnte er es erwerben, sich in Jerusalem ein eigenes Grab anzulegen. Denn sein eigenes Grab hat man בְּבֵיתוֹ (s. zu c. 14$_{18}$); wer den Geschlechtern nicht angehört, muß auf dem gemeinen Friedhof begraben werden (Jer. 26$_{23}$). Dieser Ausländer aber will sich sogar unter dem Adel begraben lassen, מָרוֹם, ἐν ὑψηλῷ, im Felsen etwa des Zionsberges. חֹקְקִי und חֹצְבִי mit den alten Endungen vgl. 1$_{21}$. Die Anlegung des Grabes gibt den Anlaß zum Ausbruch des Zorns, gewiß nicht den Hauptgrund, denn wegen dieser und ähnlicher Unverschämtheiten hätte ihn Jes. nicht die Schande des Königshauses genannt. Darf übrigens der Fremde im Tode keinen מִשְׁכָּן haben, keine Wohnstätte, wie hier nach ältester Auffassung vom Todeszustand das Grab heißt,

[17]Siehe, Jahve wirft dich im Wurf,
Du Held, und kehrt dich um und um,
[18]Zusammenknäult er dich zum Knäul,
Wie einen Ball auf breitseitiges Land;
Dort wirst du sterben und dort dein Ehrenwagen sein,
Du Schande des Hauses deines Herrn!

[19]Und ich werde dich aus deiner Stellung stoßen
Und von deinem Standort dich wegreißen.
[20]Und geschehen wird's an jenem Tage,
Da berufe ich meinen Knecht Eljakim, Sohn Hilkias,
[21]Und werde ihn bekleiden mit deinem Leibrock
Und mit deiner Binde ihn gürten,

---

so wahrscheinlich auch im Leben keinen vererbbaren Grundbesitz mit Vollbürgerrecht, es müßte denn eine Familie ihn adoptieren. Furneß, Cheyne, Marti setzen v. 16b vor v. 16a, ohne Not, vielmehr den Text verschlechternd, weil dadurch eine Nebensache zur Hauptsache wird. **17 18** Die Drohung, rasch und zornig gesprochen. Das erste Verbum beherrscht, wie das אֶל v. 18 zeigt, den ganzen Satz v. 17. 18a. טַלְטְלָה (von טוּל) scheint als weibliches nomen verbi aufgefaßt zu sein, aber man liest wohl besser טַלְטֵל הַגֶּבֶר, dagegen ist צָנֹף Substantiv. עָטָה soll nach dem Arabischen packen bedeuten, was nur hier vorkäme; Jer. 43₁₂ heißt es, wie es scheint, umkehren (vom Schafpelz des Hirten, im Sommer die Wolle nach außen, im Winter nach innen), danach meint Jes. wahrscheinlich, Jahve werde ihn rücklings umbiegen, Kopf an Ferse, sodaß er wie ein Ball fortgeschleudert werden kann. Das Land breit von Seiten mag Assyrien sein. Dort wird sein Ehrenwagen sein (man liest doch wohl besser mit der LXX מַרְכֶּבֶת, Ein Wagen ist ja wohl genug), der ein weiteres Zeichen seiner Anmaßung ist. In der älteren Zeit ist ein roßbespannter Wagen das Vorrecht des Königs und nicht einmal den Prinzen zugestanden (II. Sam. 15₁ I. Reg. 1₅ vgl. m. Komm. zu Jer. 17₂₅). — **19—23** ist ein Zusatz, vermutlich von demselben, der im Schluß von v. 15 den Schaffner mit Sebna identifiziert. **19** kommt post festum; wenn der Verwalter ins Ausland geschleudert ist, braucht Jahve ihn nicht mehr von seinem Platz wegzureißen. Dieser Vers ist hinzugesetzt, um auf Eljakim überzuleiten. Auch wird der Verf. aus c. 36₃ wissen, daß Sebna nicht „fortgeschleudert" ist, und hat weiter aus der Stelle geschlossen, daß ihn Eljakim von seinem Posten verdrängt hat. Von den beiden Verben läßt sich leichter das zweite in die erste pers. umsetzen (wegen der häufigen Verwechslung von י und א), als das erste in die 3. pers. Der Ergänzer läßt, wie diese Epigonen regelmäßig tun, Jahve in der 1. pers. sprechen, während Jes. in der 3. p. von ihm sprach. **20** Mit der beliebten Eingangsformel wird Eljakims Erhöhung angekündigt, „jener Tag" ist natürlich nicht der, wo der Vorgänger exiliert (v. 17f.), sondern wo er degradiert wird (v. 19). Daß ein Prophet einem schlechten Beamten Jahves Strafen ankündigt, ist nicht auffällig vgl. Am. 7₁₆f., wohl aber ist es abenteuerlich, daß ein Prophet den ersten Minister des königlichen Hauses ernennt, ohne den König auch nur zu erwähnen. Jes. verlangt gehört zu werden, wo es sich um politische Entscheidungen von religiöser Bedeutung handelt (vgl. c. 30₂), greift auch die Mißregierung aufs derbste an (c. 31₁–₁₂), aber er respektiert die Königswürde viel zu sehr, um den Vormund zu spielen und sich direkt in die Verwaltung einzumischen, darin sehr verschieden von den Schriftgelehrten der hasmonäischen Zeit. Daß ein Späterer ihn über den König stellt, ist nach c. 37₁ ff. nicht zu verwundern, er selbst tut das nicht. „Mein Knecht", in anderem Sinn als c. 20₃, mein frommer Verehrer vgl. Hiob 1₈. **21** Eljakim erhält die Uniform des ersten Hofbeamten, den Leibrock und die Binde, den Würdenamen eines אָב (Gen. 45₈) für die Untertanen und **22** den Schlüssel des königlichen Hauses als Abzeichen seiner Befugnis, zu öffnen und zu schließen ohne Einschränkung, d. h. der Verwaltung des königlichen Haushalts. Daß der Hausminister zugleich erster Staatsminister ist, entspricht dem patriarchalischen Zuschnitt

Und deine Herrschaft gebe ich in seine Hand,
Und er wird zum Vater dem Bürger Jerusalems und dem Hause Juda.
[22]Und ich lege den Schlüssel des Davidshauses auf seine Schulter,
Und er wird öffnen, ohne daß einer schließt, und schließen, ohne [daß einer öffnet.
[23]Und ich schlage ihn ein als Nagel an einen sicheren Ort,
Und er wird sein zum Stuhl der Würde dem Hause seines Vaters.
[24]Und hängen wird man an ihn die ganze Bürde des Hauses seines Vaters, die Sprossen und die Auswüchse, alle kleinen Gefäße, von den Schalengefäßen bis zu allerlei Kruggefäßen. [25]An jenem Tage, ist der Spruch Jahves der Heere, wird weichen der Nagel, der an einen sicheren Ort eingeschlagene, und wird abgehauen und fallen, und vernichtet wird die Last werden, die an ihm ist, denn Jahve hat's geredet.

* * *

---

eines Adelsstaates, dessen Oberhaupt der größte Grundbesitzer ist, seine Einkünfte aus seinen Domänen und aus in Naturalien entrichteten Steuern zieht (s. auch c. 39₂), vor allem aber keinen Unterschied zwischen einer „Zivilliste" und dem Staatseinkommen kennt. Zur Schulter vgl. c. 9₅; unsere Kammerherren tragen den Schlüssel anderswo. **23** enthält zwei Bilder, deren Nebeneinander grade kein stilistisches Verdienst ist: das Bild vom Zeltpflock oder, nach der Meinung des Fortsetzers v. 24f., vom Nagel, in einem festen Boden oder einer soliden Mauer steckend, also nicht leicht herauszureißen, und das Bild vom Ehrenstuhl, auf dem zu sitzen eine Auszeichnung ist. Man kann sich übrigens nicht recht vorstellen, wie das „Haus seines Vaters", seine ganze Verwandtschaft, von diesem Stuhl, der Eljakim selber ist, Gebrauch macht. — **24 25**, der Zusatz zum Zusatz, knüpft über v. 23b hinweg an das Bild von v. 23a an, spielt aber mit כְּבוֹד בֵּית־אָבִיו so deutlich und so spöttisch auf den gleichen Ausdruck in v. 23b an, daß man die Absicht der Travestie sofort merkt. כָּבוֹד bedeutet in dieser Persiflage natürlich mehr die Bürde als die Würde; es ist der Anspielung wegen statt כֹּבֶד gewählt, das sonst dem מַשָּׂא v. 25 genauer entsprechen würde. וְתָלוּ kann part. pass. oder perf. sein, darf aber nicht hypothetisch gefaßt werden, denn v. 25 ist in keiner Weise Nachsatz zu einer in v. 24 liegenden Bedingung, auch wäre es ein wunderlicher Einfall, eine bloße Möglichkeit soweit auszuspinnen, wie v. 24 tut. Der Gegensatz von v. 24f. gegen v. 20ff. ist so feindselig, daß man auch nicht an eine nachträgliche Selbstkorrektur des Vf.s von v. 20ff. denken darf: wenn dieser genötigt war, den Knecht Jahves Eljakim auf Nepotismus zu beargwöhnen oder vielmehr ihn dessen direkt zu beschuldigen und ihm seinen Fall anzukündigen, so mußte er das Vorhergehende einfach zurücknehmen. Die Bilder in v. 24 sind witzig genug: wozu ist ein Nagel da, wenn nicht um etwas daran zu hängen? Er wird die Sprößlinge und die Seitensprossen der ganzen Familie wie ein Spalier tragen, er wird wie ein Nagel in der Küchenwand zum Aufhängen aller möglichen Töpfe und Pfannen dienen. Grade die Aufzählung alles dieses Kleinkrams wirkt absichtlich lächerlich; jedes Mitgliedchen der ganzen Sippe Eljakims wird ein großer Herr werden und einen guten Posten kriegen. **25** Die Drohung wider den Nagel und die Henkeltöpfe beginnt: an jenem Tage, ist der Ausspruch Jahves der Heerscharen. Dillm. findet hier einen entscheidenden Grund, v. 25 auf Sebna zu deuten (der gar kein Nagel genannt worden ist), denn „jener Tag" v. 25 falle mit „jenem Tage" v. 20 zusammen. Diese Rabbinenexegese ist die Strafe für die hartnäckige Weigerung, die Mitarbeit der Rabbis an den Prophetenschriften gebührend zu beachten; kein Leser hätte eine solche mathematische Gleichung herausgefunden. Das „an jenem Tage" ist hier so vage und ungeschickt wie nur möglich, kommt ja aber immerzu bei den Ergänzern in dieser Weise vor z. B. c. 4₂, 18₇, 19₁₆ff., 28₅ usw. Der Vf. schließt mit „denn Jahve hat's geredet"; welche Ansicht hat er wohl von den Propheten gehabt? Denn er selber weiß ja zu gut, daß Jahve es nicht geredet hat, sondern daß er selbst „es redet". Und wie hat sich wohl

23 [1]Orakel über Tyrus.

Jammert, ihr Tarsisschiffe, daß zerstört die Heimat,
Vom Lande der Kitthäer her ward's ihnen offenbar.
[2]*Vertilgt sind die Bewohner der Küste, der Kaufmann Zidons,*
Der das Meer befährt, des Bote [3]*auf vielen Wassern,*
Des Erwerb die Saat des Schichor, der Schacher der Völker.

---

das Publikum jener Zeit, wo die Ergänzer so schlankweg im Namen Jahves der Heere ihrem Haß und Witz freien Lauf ließen, zu solchen Orakeln gestellt? Zahlreiche Leser müssen doch wohl hinter die Kulissen gesehen haben, weil es sonst auch nicht so viel Propheten dieser Art geben könnte. — Leider wissen wir nicht, was den Vf. von 24f. zu seiner Animosität gegen die Familie Eljakims bewogen hat. Aber die Erzählungen von den bösen Korachiten im Pentateuch oder von den bösen Bewohnern von Gibea und Jabes (Jdc. 19–21) zeigen, daß die Streitigkeiten in der nachexilischen Gemeinde sich auch im Kanon Luft verschafft haben.

Vierzehntes Stück c. 23, Orakel über Tyrus. Das Kap. enthält ein Gedicht von drei Strophen zu je sieben Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen über die Verwüstung Zidons und Phöniziens v. 1–14 und einen späteren Nachtrag in Prosa, in dem die Wiederherstellung von Tyrus, dessen Erwerb jedoch die Juden verzehren sollen, verheißen wird v. 15–18. Die Dichtung, die weder mit dem Stil noch mit den Ideen Jes.s etwas gemein hat, auch gar keine Prophetie sein will, hat stark verderbten Text, was auch die Bestimmung der Abfassungszeit erschwert; verwirrend wirkt besonders der Umstand, daß v. 8 Zidon durch einen Abschreibefehler oder durch den Ergänzer mit Tyrus vertauscht ist. Von den uns bekannten Angriffen auf Phönizien können diejenigen nicht in Betracht kommen, die nicht zu einer wirklichen Katastrophe geführt haben, also nicht die Belagerungen von Tyrus durch die Assyrer und Chaldäer, die vorübergehenden Niederlagen durch den Pharao Hophra oder Euagoras von Salamis, überhaupt nicht ein Ereignis, in dem Tyrus die Hauptrolle spielte. Dagegen würde hierher passen die furchtbare Züchtigung Phöniziens durch Artaxerxes III Ochus, in der Zidon fast vernichtet wurde (348 v. Chr.). Der Ergänzer freilich, der das Gedicht als ein Orakel über Tyrus behandelt, scheint an das Schicksal zu denken, das diese Stadt durch Alexander d. Gr. erlitt, und mag im 3. oder 2. Jahrh. geschrieben haben. **1** Die Tarsisschiffe, d. h. die großen Meerschiffe (s. zu c. 2₁₆), sollen jammern, weil sie bei ihrer Heimkehr die Zerstörung vorfinden: so führt uns der Dichter mitten in die Sache. Die Schiffe als masc. behandelt. Hinter שֻׁדַּד hat der hebr. Text drei Wörter, die mit מִן anfangen, was weder schön noch klar ist. „Ohne Haus, ohne Eingang" — das wäre doch ein schreckliches Stammeln. Die LXX hat aber מִבַּיִת nicht, das demnach nur eine Variante zum folgenden Wort zu sein scheint. Letzteres spreche ich מָבוֹא aus und verstehe darunter nach Hes. 27₃ den (Heimats-) Hafen der Schiffe: die Schiffe können nicht mehr einfahren, weil die Einfahrt zerstört ist. Im zweiten Distichon ist dann wohl בָּתִּים zu sprechen, weil der erste Stichos drei Hebungen haben muß. Vom Land der Kitthäer her ist es ihnen enthüllt worden: als sie von diesem Lande weggefahren waren, wurde ihnen die schreckliche Tatsache offenbar, sei es durch entgegenkommende flüchtige Schiffe oder Feuerschein am Lande oder direkte Wahrnehmungen bei der Ankunft oder durch alles dieses zusammen. Die Kitthijjim sind wohl zunächst die Bewohner der Stadt Kition auf Cypern, dann die Cyprier überhaupt (später auch die Makedonier und Römer). Der Vers beweist, daß die Verwüstung rasch gekommen ist, schließt also die langjährigen Belagerungen von Tyrus durch die Assyrer und die Chaldäer aus. **2a** דֹּמּוּ, verstummt! würde auch dann unmöglich sein, wenn nicht v. 6 das Gegenteil von den Küstenbewohnern verlangte. Eine Aufforderung sollte dem הֵילִילוּ, eine Aussage in der 3. pers. dem שֻׁדַּד v. 1 entsprechen; lies daher נָדְמוּ, sie sind vernichtet, wodurch auch dem Metrum aufgeholfen wird. Es gibt kein Heim mehr v. 1, keine Bewohner von Zidon mehr v. 2, die durch Artaxerxes III teils getötet, teils (40000!) als Sklaven verkauft wurden, es gibt v. 4 keine Kinder des Meeres mehr. **2b** und **3** enthalten

[4]*Sei in Schanden, Zidon, denn das Meer spricht:* *nicht kreißt' und gebar ich,*
Nicht zog ich auf Jünglinge, *machte groß Jungfrauen.*
[5]Wenn die Kunde nach Ägypten kommt, beben sie, nämlich die Kunde von Tyrus.

---

ebenfalls die sonderbarsten Anstöße. מְלֵאוּךְ soll ein Relativsatz sein, in dem das hier ausnahmsweise als fem. behandelte אִי angeredet wird; im Deutschen würde dem Satz, den die Ausleger dem unglücklichen Dichter zur Last legen, folgende Leistung entsprechen: verstummt, ihr Bewohner des Meerlandes, o Meerland, die der Kaufmann angefüllt haben. Das ist doch zu arg. Und womit hat der Kaufmann die Küste angefüllt? Nicht weniger schön ist die Fortsetzung: deren Einkommen auf vielen Wassern die Saat des Schwarzen, die Ernte des Nils ist, und es ward ein Handelsgewinn der Völker. Sollen etwa die vielen Wasser den Wasserweg vom Nil bis Phönizien bedeuten? Das wäre ein lächerlicher Ausdruck. Offenbar denkt der Vf. bei den vielen Wassern an die vielen Meere und Flüsse, die von den Phöniziern befahren werden. Wie kann das Einkommen der Phönizier, das in der Saat des Schichor besteht, der Handelsgewinn anderer Völker sein? Denn סַחַר heißt nicht Markt, auch ist Phönizien nicht durch seine Korneinfuhr vom Schichor der Markt der Welt geworden. Nach Ps. 107₂₃ lesen wir mit Streichung einer mat. lect.: מַלְאֲכוּ בְמַיִם רַבִּים, dessen Sendling auf vielen Wassern ist. Die Sendlinge und die Faktoreien der zidonischen Kaufleute werden auf und an den meisten Meeren und Flüssen angetroffen, von England bis Ophir. Sodann streichen wir קְצִיר יְאוֹר als Variante zu זֶרַע שִׁחוֹר (יאור fehlt in der LXX) und sprechen תְּבוּאָתָהּ: dessen Einkommen die Saat des Schichor ist. תְּבוּאָה ist die Ernte, die der Bauer einbringt: dem Kaufmann von Zidon gehört, was am Schichor gesät wird, sei es, daß es ihm verkauft wird oder ihm verpfändet ist. שִׁיחוֹר, שִׁחוֹר, „Schwarzer" kommt als Name mehrerer Flüsse vor; die Variante oder Glosse יְאוֹר deutet ihn auf den Nil, genauer auf den Kanal östlich vom pelusischen Nilarm, der ägyptisch Schi-hur heißt (vgl. Jer. 2₁₈), doch kann man an unserer Stelle auch an den Schichor im südlichen Gebiet Assers denken (Jos. 19₂₆), das nach Gen. 49₂₀ (Hes. 27₁₈) Zidon mit Korn u. dergl. versorgte. In dem Rest von v. 3 streichen wir, abermals der LXX folgend, das וַתְּהִי, das, vielleicht durch Dittographie aus dem vorhergehenden Wort entstanden (oder eine alte aram. Korrektur von dessen Suff. enthaltend) und vom Ktib aus purer Verlegenheit in eine Verbalform verwandelt, zu keiner Übersetzung paßt. סְחַר גּוֹיִם ist eine Steigerung des vorhergehenden Ausdrucks: dem Kaufmann gehört der Handelsgewinn an den Völkern, der Weltschacher. So haben wir ein korrektes Metrum erhalten und brauchen אִי nicht als fem. zu behandeln und anreden zu lassen; überall ist nur die Rede vom zidonischen Großkaufmann. 4 Zidon soll beschämt sein, denn das Meer ist kinderlos, als hätte es nie Kinder geboren. Das Bild, etwa das Gegenteil von c. 54₁ 66₇ff., ist von daher vielleicht auch beeinflußt, wie das letzte Distichon der Strophe v. 4b von c. 1₂. Das Meer ist die Mutter der Zidonier, eine poetische, leicht verständliche Wendung, bei der dem Dichter Sagen und Mythen vorgeschwebt haben können, nach denen Götter und Menschen aus dem Meer gekommen sind. Diese poetische Wendung wird aber verdorben durch die Glosse „die Feste des Meeres", die schon Olsh. als solche erkannt hat und die entweder den Ausdruck יָם erklären oder Tyrus in den Vordergrund rücken will. Die Meeresfeste kann nicht Zidon sein, weil sonst der unsinnige Satz herauskäme: sei beschämt, Zidon, denn Zidon sagt usw. Aber auch die Einschaltung von Tyrus ist töricht: wie kann Zidon beschämt sein, wenn Tyrus kinderlos ist! In der ganzen Dichtung ist Zidon der Hauptort Phöniziens; als Hauptort gerät es in Schande, wenn das Meerland kinderlos wird; auch ist nach v. 12 Zidon am härtesten betroffen. Beides, daß Zidon als Hauptort auftrat und daß es für den Aufstand am schlimmsten büßen mußte, trifft zu auf die Zeit Artax. III, der die von ihrem König Tennes verratene Stadt verbrannte und die Einwohner in die Sklaverei verkaufte. 5 ist ohne Frage ein späterer Zusatz, vielleicht nicht oder nur zum Teil (כְּשֶׁמַע צֹר) von der Hand des Ergänzers, sondern von einem alten Leser, der da wußte, daß Phönizien durch Ägypten zum Aufstand gegen Persien veranlaßt und daß sein Fall das Vorspiel des Unter-

[6]Zieht hinüber nach Tarsis, jammert, Bewohner der Küste!
[7]Ist dies euch die frohlockende, deren Ursprung aus der Vorzeit,
Deren Füße sie führten, weithin zu gasten?
[8]Wer beschloß dies über Zidon, die Kronengeberin,
Deren Kaufleute Fürsten, die Geehrten der Erde?
[9]Jahve der Heere beschloß es, zu schänden die Hoffart,
Allen Prunk zu verunehren, allen [10]Übermut der Erde.

---

gangs Ägyptens war (s. zu c. 19₁–₁₅). Der Vers ist prosaisch geschrieben, und sein Inhalt geht die Dichtung gar nichts an; hinter כַּאֲשֶׁר ist das Verb (יִהְיֶה) ausgelassen wie c. 26₉ Jos. 8₆. 6 bis 9 die zweite Strophe. Die Phönizier sollen ihr Land aufgeben und nach ihren alten Kolonien in Spanien auswandern — wenn Tarsis die gewöhnliche Bedeutung hat und Tartessus an der Mündung des Guadalquivir ist. Die LXX versteht hier und Hes. 27₁₂ 38₁₃ Karthago darunter. Wegen v. 12 ist auch möglich, daß der Vf. eine der zidonischen Kolonien auf Cypern, Karpasia, Tamasus, genannt oder doch gemeint hat; vielleicht ist ihm auch die Lage von Tarsis nicht besser bekannt als dem Vf. von Gen. 10₄. 7 Ist dies euch die frohlockende, eure frohlockende? ein Ausruf des Staunens wie c. 14₁₆, vielleicht Nachahmung von Thr. 2₁₅. קַדְמָתָהּ, nur noch Hes. 16₅₅, zum Anklang an קֶדֶם. Zidon war die älteste Stadt der Phönizier. Ihr Gasten in weiter Ferne bezieht sich natürlich nicht auf die Flucht oder die Gefangenführung, da zu der ersteren der Dichter erst auffordert und Gefangene keine גֵּרִים sind, sondern auf das Kaufmannsleben in der Fremde; der Ausdruck ist sehr glücklich, denn die Phönizier haben die Sitte und die Rechte der Gastfreundschaft nicht blos am vollständigsten ausgenutzt, sondern auch erst recht ausgebildet. 8. 9 Wer hat's geplant? Jahve hat's geplant! ein Spiel von Frage und Antwort, das auch in den Psalmen vorkommt und wohl dem Wechselgesang entstammt. Für צֹר lesen wir צָרָן, von dem vorher und nachher allein die Rede ist. Zidon ist die Kronengeberin; der Vf. mag an Cypern denken, dessen kleine Königreiche fast alle von Zidon gegründet waren; man muß aus der Kronengeberin keine „Gekrönte" machen, denn dann ist die Bezeichnung keine Auszeichnung mehr, da sie auf so viele phönizische und andere Städtekönigreiche zutrifft. Später von Tyrus überflügelt, war Zidon seit dem Vordringen der Assyrer wieder öfter der Vorort Phöniziens. Unter Xerxes hatte nach Herod. VII 98 VIII 67 der zidonische König den Vorrang vor dem tyrischen. Der Ausdruck הַמַּעֲטִירָה enthält eine Anspielung auf das Fortleben der alten Herrlichkeit im Geist und Benehmen der fürstlichen Kaufleute. Die Tyrier schickten dem heranziehenden Alexander d. Gr. eine goldene Krone. כְּנַעֲנֶיהָ sieht aus wie eine selbständige Neubildung von כנע mit der Endung ān; vielleicht glaubte man, an das gentilic. כְּנַעֲנִי nicht ein Suff. anhängen zu können, da das auch sonst nirgends geschieht, trotzdem hat die letztere Form als Singul. zu der unsrigen zu gelten. Der Kanaanit in der Bedeutung Krämer kommt erst in nachexilischen Stellen vor (Hiob 40₃₀ Prv. 31₂₄ Sach. 14₂₁), während der Volksname כְּנַעַן schon Zph. 1₁₁ (in Hos. 12₈ ist er Glosse) in ähnlicher Weise gebraucht wird; hier ist er um so auffälliger, als die Zidonier ja alle Kanaaniter sind. Da das Wort auch metrisch lästig ist, so halte ich es für eine Variante zu סֹחֲרֶיהָ. In v. 9 ist die nötige Anzahl Hebungen für zwei Disticha vorhanden, aber doch wohl כָּל־צְבִי, das ein wunderlicher Zusatz zu גָּאוֹן ist, hinter לְהָקֵל zu stellen. Die Wiederholung von נִכְבְּדֵי־אָרֶץ v. 9 aus v. 8 scheint auf einem Versehen zu beruhen; die wahre Fortsetzung des כָּל־ findet sich am Anfang von v. 10, wo עָבְרַת־אָרְצֵךְ zu lesen ist (s. u. zu v. 10). Jahve will alle Hoffart „entweihen" vgl. Hes. 28₇; חִלֵּל kann auch ohne bösen Nebensinn gebraucht werden (etwas, was bisher noch ungebraucht war und daher der Gottheit geweiht werden konnte, in Gebrauch nehmen), hier bedeutet es: gemein machen im schlimmen Sinne. Der Dichter scheint keine direkten Beschwerden gegen die Phönizier zu haben, sonst hätte er ein weniger allgemeines Motiv des göttlichen Beschlusses angeführt; selbst Hesekiel konnte noch etwas konkreter sprechen (c. 28₂₄). In dem Gedanken, daß Jahve alle Pracht der Erde entweihen will, spricht sich die aus der Geschichte der letzten Jahrhunderte erwachsene Reflexion eines Juden aus, dessen Volk sich selber zu den „Elenden"

Wehklage, Flotte von Tarsis, kein Hafen mehr!
[11]Seine Hand streckte er über das Meer, machte beben Königreiche,
Jahve hat geboten über Kanaan, zu zerstören seine Feste.
[12]Nicht sollst du ferner frohlocken, geschändete Tochter Zidon,
Zu den Kitthäern auf zieh hinüber — auch dort wird keine Ruhe dir:

---

rechnet (c. 14₃₂). **10** bis 14, die dritte Strophe. Der Anfang ist verderbt, muß aber wohl dem Anfang der ersten und zweiten Strophe v. 1 und 6 entsprochen haben. Wörtlich lautet der hebr. Text: ziehe über dein Land wie der Nil, Tochter Tarsis, kein Gürtel mehr. Gewöhnlich erklärt man so: ergehe dich nach freiem Willen, Tarteſſus, die strenge Herrschaft des Mutterlandes hat aufgehört. Aber der Gürtel ist kein Strick; wird jemand der Gürtel genommen, so wird er nicht befreit, sondern wehrlos gemacht (Hiob 12₂₁ vgl. Jes. 5₂₇), eine „Tochter" läßt sich am wenigsten den Gürtel nehmen (vgl. Jer. 2₃₂), und wer über Land ziehen will, bedarf gerade des Gürtels. Aber auch wenn man den Gürtel in einen Zügel verwandeln wollte, so wäre damit noch nicht geholfen. Hat denn Zidon den Tarteſſern verwehrt, ihr eigenes Land zu durchwandern? oder ist es eine Folge der gewonnenen Freiheit, daß eine Stadt ihr Land „wie der Nil", also mit ganzer Volksmenge überschwemmt? Das wäre eher eine Flucht, wozu Tarsis doch keine Veranlassung hat. Da der erste Stichos überlang ist, so dürften die ersten sieben Konsonanten עברי ארץ entweder durch Dittographie aus dem Schluß von v. 9 כבדי ארץ entstanden oder eine Variante dazu sein, nämlich: עֶבְרַת אֶרֶץ, und zwar die bessere Variante, weil dem גָּאוֹן und צְבִי besser entsprechend, während נִכְבַּדֵי schon in besserem Zusammenhang v. 8 dagewesen ist. Sodann ist nicht wahrscheinlich, daß Tarsis selber sollte angeredet sein, und mit dem Nil ist erst recht nichts anzufangen. Die LXX las statt der Konsonanten ארבת nach v. 1.14: אֳנִיוֹת, Tarsisschiffe, an den hebr. Text würde sich אֳנִי בַת, Schiffe der Tochter Tarsis, noch etwas genauer anschließen. Die übrig bleibenden Konsonanten כבי lassen sich mit Rücksicht auf die anderen Strophenanfänge und den Schluß des Gedichts als בְּכִי (wenn אֳנִי fem. ist wie c. 33₂₁ I. Reg. 10₂₂) oder בְּכוּ verwerten: wehklage, Flotte der Tochter Tarsis, oder: wehklagt, Tarsisschiffe. מוֹז stellen wir mit Hülfe des schon einmal benutzten 107. Psalms (v. 30) in מָחוֹז um: kein Hafen mehr vgl. v. 1. Dieser Ausruf paßt zu der Fortsetzung, daß Jahve die phönizischen Reiche und Städte zerstört hat. **11** Das Meer wie in v. 4. Da v. 10 nur die halbwegs stereotype, refrainartige Eingangsklage enthält, so kann das Suff. von יָדוֹ unmittelbar an v. 9 anknüpfen. הִרְגִּיז wie c. 14₁₆, לַהַשְׁמִיד für לְהַשְׁמִיד s. c. 3₈. Kanaaniter nannten die Phönizier und ihre Kolonisten sich selbst und der Dichter schließt sich hier ihnen an, während sonst bekanntlich im A. T. der Name einen weiteren Sinn hat. Daß man aber auch die Form מָעֻזֶּיהָ für phönizisch halten darf, ist mehr als zweifelhaft. Olsh. sieht sie § 201a als Schreibfehler für מְעוֹזֶיהָ an, doch tilgt man wohl besser das נ nach v. 14 vgl. LXX; auch wird ja gleich hinterher die Feste angeredet. **12** Daß וַיֹּאמֶר ursprünglich ist, bezweifle ich, es wäre jedenfalls sogleich wieder vom Dichter vergessen, auch überfüllt es den Stichos, wie das gleichfalls das in der LXX fehlende בְּתוּלַת tut, das die Reminiszenz eines Abschreibers aus c. 47₁ vorstellen mag. Geschändetes Weib ist Zidon als eroberte Feste. Wie man unter bat Zidon Tyrus oder Phönizien verstehen kann, begreife ich nicht. כִּתִּיִּים, dessen Schreibung als Aussprache des Ktib Kitthijjim ergibt (s. zu v. 1b), ist hier Landesname, vgl. כַּשְׂדִּימָה Hes. 11₂₄, יוֹשְׁבֵי כַשְׂדִּים Jer. 51₂₄, was kaum ein günstiges sprachliches Zeichen für das Alter der Dichtung ist. Auch auf Cypern werden die flüchtigen Zidonier keine Ruhe finden. Warum nicht? Man darf erwarten, daß die Fortsetzung darüber Aufschluß gibt. **13** tut das aber in seinem gegenwärtigen Zustand nicht, ist überhaupt eine böse crux interpretum, die selbst die treusten Verehrer der alten Abschreiber zu Textänderungen veranlaßt hat. Wörtlich übersetzt lautet der Vers: siehe die Landschaft der Chaldäer, das ist das Volk (oder: dort das Volk), es ist nicht gewesen, Assur hat sie gegründet für Wüstentiere (oder Schiffer), sie haben errichtet seine Warten, sie haben aufgestört ihre (der Landschaft) Paläste, er hat sie gemacht zum Trümmerhaufen. Der eine findet in diesem Wust eine Nachricht aus

[13] *Siehe, das Land der Kitthäer*), er machte es zum Schutthaufen.*
[14] *Jammert, ihr Tarsisschiffe, daß zerstört eure Feste!*

*) Das ist das Volk, das eine Gründung der Seefahrer ist; die errichteten seine Warten, seine Städte und seine Paläste.

---

der chaldäischen Geschichte, der andere eine Angabe über den Untergang Phöniziens, beide Meinungen werden wieder auf sehr verschiedene Weise und mit unmöglichen Deutungen durchgeführt. Zur Auflösung des Wirrwarrs ist von Belang, daß kein Schriftsteller, auch kein schlechter, hat schreiben können: das Land der X, das ist das Volk, es hat das und das getan, daß vielmehr זֶה הָעָם in keinem syntaktischen Verband mit dem Vorhergehenden stehen, auch nicht einmal ein halbwegs selbständiger Zwischensatz sein kann („dies war das Volk, es ist nicht Assur gewesen"), sondern in dem Notenstil geschrieben ist, den so viele Einschiebsel, besonders historische und geographische, in den historischen Büchern haben. Sodann ist klar, daß das Suffix von שָׂמָהּ nicht blos auf אֶרֶץ sich bezieht, sondern auch verlangt, so nahe bei diesem Wort zu stehen, daß es ohne Zwang und künstliches Konstruieren vom Leser darauf bezogen werden kann: siehe, das Land der X, er machte es zum Schutthaufen. Wer tat es? Wenn man weiter nichts gelesen hat als die vorhergehenden Verse, muß man antworten: Jahve tat es. Schon hier wird einem klar, daß der Dichter nicht vom Chaldäerland sprechen kann. Aber auch nicht vom Lande der Kanaanäer (Ew. u. a.), denn was sollte da das הֵן bedeuten, ist die Zerstörung Kanaans etwas Neues? und kann sie begründen, daß die Zidonier auch im Kitthäerlande keine Ruhe finden? Also ist כִּתִּיִּם für כַּשְׂדִּים zu lesen (so schon Meier). Jahve hat Cypern zum Trümmerhaufen gemacht; der letztere Ausdruck zielt auf die Städte, denn die Phönizier sind ein Städtevolk. Was nun zwischen dem Anfang und dem Schluß in v. 13 steht, enthält Aussagen, die mit Zerstörung nichts zu schaffen haben, wohl aber mit dem Gegenteil davon (הקימו und יסדה); auch wird es durch das Strophenmaß ausgestoßen. In Verbindung mit יסדה kann צִיִּים nicht Wüstentiere bedeuten, sondern nur Schiffe oder Schiffer (vgl. die צִים מִיַּד כִּתִּים Num. 24₂₄, wo übrigens כִּתִּים in erweitertem Sinne gebraucht ist), wenn man nicht gar צָרְנִים, Zidonier, lesen will, was sachlich auf dasselbe hinauskommt. Wegen des Dativs לְצִיִּים ist ferner יְסָדָהּ auszusprechen, entweder: eine Gründung für Schiffe (Schiffer), oder besser: eine Gründung der Schiffer (Zidonier), der Dativ statt des stat. constr., weil Cypern nicht die einzige Gründung der Zidonier ist. Das Subj. zu diesem Prädikatssubstantiv muß zunächst im vorhergehenden Wort stecken, das also nicht Assur sein kann, sondern nur אֲשֶׁר, sei es, daß man dies Relativ (das sich mit Treue fast bei jedem prosaischen Zusatz einstellt) direkt für אַשּׁוּר einsetzt, sei es, daß man annimmt, es sei hinter אַשּׁוּר der Ähnlichkeit wegen ausgefallen. Dies Relativ bezieht sich zurück auf das Sätzchen: „das ist das Volk" (vgl. Gen. 6₄b). Was zwischen beiden steht, könnte man übersetzen: nicht ist es Assur gewesen; dieser Satz müßte dann aber ein jüngerer Zusatz sein, aus der Zeit, als schon כִּתִּים in כַּשְׂדִּים verlesen war. Es folgt dann der Satz: sie die Seefahrer (oder Zidonier), die das Volk der Kitthäer gegründet haben, errichteten seine Warten, die doch nicht, wie man nach dem jetzigen Text annehmen sollte, kriegerische Veranstaltungen, Belagerungswerke, sind, sondern entweder Lusthäuser, Aussichtstürme in den Gärten der Reichen (vgl. c. 32₁₄) oder Seewarten. Weiter folgt עוֹרְרוּ, das man übersetzt: sie haben aufgestört, oder: sie haben blosgelegt, zerstört (wie עָרְעַר Jer. 51₅₈). Beide Übersetzungen sind bei jeder Auffassung von zweifelhaftem Wert, und jedenfalls wäre, da nirgends ein anderer Verstörer oder Zerstörer genannt wird als Jahve, der sing. עוֹרֵר zu erwarten. Aber die Zerstörung der vorübergehenden Zuflucht der Zidonier so weitläufig darzustellen, ist ebenso wenig am Platz, wie umgekehrt die Beschränkung der Note auf die Warten wahrscheinlich. Daher mag der Glossator geschrieben haben: עָרָיו וְאַרְמְנוֹתָיו, seine Städte und Paläste; wer das ה am Schluß des zweiten Worts retten will, mag הַשַּׂמָּה für שָׂמָהּ schreiben. Die Note nennt die Warten, Städte, Paläste nach der Altersfolge ihrer Entstehung oder nach der Reihenfolge, in der sie dem landenden Reisenden entgegentreten. 14 Nachdem den Zidoniern v. 12f. noch der letzte Trost genommen ist, fordert der Dichter die Tarsisschiffe wieder zum Klagen auf,

15Und geschehen wird's an jenem Tage, da wird vergessen werden Tyrus siebenzig Jahre gleich den Tagen Eines Königs. Am Ende der siebenzig Jahre wird es Tyrus gehen nach dem Liede von der Buhlerin:

16„Nimm die Harfe, | Spiele brav,
Durchkreise die Stadt, | Singe viel,
Vergessene Buhlerin! | Damit man an dich denke!"

17Und geschehen wird's am Ende von siebenzig Jahren, heimsuchen wird Jahve Tyrus, und es wird wieder zu seinem Buhlerlohn kommen und wird huren mit allen Königreichen der Welt auf der Fläche des Erdbodens; 18doch es wird ihr Erwerb und Buhlerlohn Jahven heilig sein, nicht aufgespeichert und aufgespart werden, sondern denen, die vor Jahve wohnen, wird ihr Erwerb werden, satt zu essen und zu stattlicher Kleidung.

* * *

sodaß die Elegie wieder zum Anfang zurückkehrt. Die Feste ist natürlich Sidon, obgleich der Ausdruck an sich ebenso gut auf Tyrus, Arad usw. passen würde.

15–18 Der Ergänzer, der die Dichtung über Sidon in ein Orakel über Tyrus verwandelt (s. zu v. 8), knüpft seinen Zusatz natürlich mit dem unvermeidlichen „geschehen wird's an jenem Tage" an, obgleich „jener Tag" mit den siebenzig Jahren, in denen nichts geschieht, sich schlecht genug verträgt. Nach einer Zerstörung, unter der wir wohl die von Alexander d. Gr. über Tyrus verhängte verstehen müssen, wird Tyrus vergessen sein (über die Aussprache der 3. pers. f. s. pf. נִשְׁכַּחַת mit versetztem Vokal und festgehaltenem ת s. Olsh. § 226b) und zwar siebenzig Jahre, wahrscheinlich deshalb, weil im B. Jeremia diese Zahl für die Heiden festgesetzt ist (Jer. 25$_{11}$ 29$_{10}$); nur wird, um das Wiedererstehen der Stadt erklärlich zu machen, eine allgemeine Deutung hinzugefügt: es ist gleichsam die Lebenszeit eines Königs (wie Jer. 25$_{11}$ ff. des „Königs von Babel"). So lange der König, der Tyrus zerstört hat, und sein Regierungssystem herrscht, liegt Tyrus darnieder, kommt ein anderer König (oder eine andere Dynastie) auf, der von dem Groll gegen Tyrus nichts weiß, wie jener andere Pharao nichts von den Verdiensten Josephs, so wird Tyrus wieder begnadigt. Tyrus ist wirklich in Vergessenheit geraten durch das Aufblühen Alexandrias; erst als ein anderer König aufkam, als nämlich Phönizien an die Seleuziden überging, kam es wieder empor und „häufte Silber und Gold auf wie Staub" Sach. 9$_{2.3}$. **16** Das Lied hat den Tanzrhythmus, in dem die feilen Tänzerinnen ihre Locklieder vortragen mochten; es gehört zu den wenigen weltlichen Liedern der späteren Zeit. Die vergessene Buhlerin soll die Stadt durchkreisen (vgl. Cnt. 3$_3$) und durch eifriges Singen und Spielen wieder Kunden an sich ziehen. Diese Bezeichnung des Verkehrs mit fremden Völkern geht in letzter Linie auf Hosea zurück, ist dann durch Nahum (c. 3$_4$) und besonders Hesekiel sehr gewöhnlich geworden. **17** Dann sucht Jahve Tyrus freundlich heim (Jer. 29$_{10}$), sodaß es wieder huren kann – eine sehr sonderbare Verbindung von Ursache und Wirkung, die zwar einerseits zu beweisen scheint, daß der Vf. das Wort וְנָהּ schon in sehr abgeschliffener Bedeutung gebraucht, aber andrerseits trotzdem ein Zeugnis von der Verachtung ist, mit der die Juden auf die „Völker" herabsehen. **18** Der Hurenlohn soll auch nicht mehr in den Schatz der Tyrier wandern, sondern Jahve heilig sein. Der Buhlerlohn wird in der alten Zeit von den Kedeschen wirklich an den Tempel abgeliefert, aber natürlich an den Tempel solcher Gottheiten, die durch die heilige Prostitution verehrt werden. Hier bekommt Jahve den Gewinn von der allerdings nur bildlich gemeinten Hurerei. Daß קֹדֶשׁ, Heiliges, Weihegabe, hier einen ethischen Nebensinn habe, wird ja wohl niemand behaupten. Wie aber nach dem nachexilischen Gesetz ein großer Teil der von den Privaten dargebrachten Opfer, Gaben und Bußen den Priestern zufällt, so werden den von Tyrus eingelieferten Huren- und Schachergewinn die Juden verzehren,

c) Cap. 24—35.

24 [1]*Siehe, Jahve entleert die Erde und verheert sie*
Und wird umkehren ihre Oberfläche und zerstreuen ihre Bewohner,

---

die nach Tritojes. (c. 61₆) die Priester für die ganze Welt sind, vor Jahve wohnen, wie unser Vf. sagt. „Deine Tore stehen beständig offen, um das Vermögen der Völker zu dir zu bringen" heißt es (c. 60₁₁; die Fremden sind die Sklaven der Juden c. 61₅; ob die misera plebs der Heiden ein sittliches und anständiges Leben führt, das ist ziemlich gleichgültig; ihr Geld riecht nicht (Sueton Vesp. 23). Die Juden sollen davon essen zur Sättigung, und es soll ihnen dienen „zu stattlicher Hülle" (zu עָתִיק vgl. הוֹן עָתֵק Prv. 8₁₈). Sie selber arbeiten eben nicht mehr, sondern liegen ihren kultischen Pflichten ob, müssen aber als Priester gut leben und stattlich gekleidet sein. Selbstverständlich ist die Armut der nachexilischen Gemeinde weder eine Rechtfertigung dieser Ansprüche, noch auch die Hauptursache. Leider hat Deuterojes. in seinem Bestreben, die Juden im Exil zu trösten, den ersten Anstoß zu solchen Erwartungen gegeben.

Die dritte Gruppe des Jesaiabuchs, c. 24—35, drei Büchlein, die sich im allgemeinen, nach der Meinung der Sammler wohl überall, mit den letzten Dingen beschäftigen, aber weiter keinen Zusammenhang unter sich und keinen zusammenhaltenden Rahmen besitzen; s. Einl. § 19ff.

Erstes Büchlein c. 24—27, wie die anderen ohne Überschrift. Es gilt allgemein als einheitlich und als unecht. In der Tat könnte Jes. ebenso gut das Buch Daniel geschrieben haben wie diese Schrift. Über ihre Abfassungszeit gehen aber die Meinungen weit auseinander; genannt worden ist die Zeit bald nach der Zerstörung Jerusalems, bald nach dem Exil, das 4. Jahrh., die griechische Zeit. Um eine Entscheidung zu finden, ist zunächst nötig, die fremden Bestandteile auszuscheiden, denn das Büchlein ist eben nicht einheitlich. Dem Zusammenhang fremd, weil ihn unterbrechend, ist das Lied c. 25₁—₅, eine Lobpreisung Gottes wegen der Zerstörung einer starken Feste, deretwegen ihn die Stadt starker Völker ehrt und fürchtet, sodann das Spottlied über Moab c. 25₉—₁₁, ferner wahrscheinlich das kunstvolle Gedicht c. 26₁—₁₉ mit c. 25₁₂, das in die Hoffnung auf die Auferstehung der Frommen ausmündet und im A. T. einzig dasteht durch die Menge der dem Text einverleibten Varianten, endlich das Lied von Jahves Weinberg c. 27₂—₅. Das Orakel selber enthält c. 24 25₆—₈. 26₂₀—27₁. ₁₂. ₁₃, weniger sicher ist der Rest von c. 27. Es kündigt die bevorstehende Weltumwälzung an, die mit dem Gericht über die Engel und Könige abschließt; es folgt ihr die Niederlassung Jahves auf dem Zion in sichtbarer Glorie; das kleine jüdische Volk soll sich vor dem Sturm, der die drei Weltmächte vertilgt, in seine Kammer verschließen; zuletzt wird sich mit ihm die syrische und ägyptische Diaspora vereinigen. Das Orakel ist durchaus Apokalypse, zu deren Erklärung man die sibyllinischen Bücher, Daniel, Henoch usw. nicht missen kann und die den pentateuchischen Priesterkodex ganz in dogmatischer Weise benutzt. Die äußere Lage des Volkes ist fast verzweifelt, Jerusalem liegt in Trümmern, die Hoffnungen der im Westen lebenden Juden, belebt durch ein ungenanntes Ereignis, kann der Verfasser nicht teilen, erwartet vielmehr demnächst die „Räuber". Die drei Weltmächte sind leider nur durch apokalyptische Figuren angedeutet: die flüchtige Schlange, die gewundene Schlange, das Meerungeheuer. Ich verstehe darunter die Parther, die Syrer und die Ägypter; die erstgenannten sind auch die Plünderer. Der Apokalyptiker hat erlebt die Belagerung Jerusalems und die Verheerung Judas durch Antiochus Sidetes, bald nach dem Regierungsantritt des Johannes Hyrkanus (135), ferner den Beginn der Partherkriege, den unglücklichen Zug jenes Antiochus VII gegen die Parther, an dem die Juden gezwungen teilnahmen (etwa 129). Jenes ungenannte Ereignis ist die Niederlage des Antiochus, über die sich der Vf. nicht freuen kann,

[2]*Und werden wird wie der Laie so der Priester,*
Wie der Knecht so sein Herr, wie die Magd so ihre Gebieterin,
Wie der Käufer so der Verkäufer, wie der Darleiher so der Anleiher,
Wie der Wucherer so der, an dem er wuchert.
[3]*Leer geleert wird die Erde und ausgekehrt,*
Denn Jahve hat dies Wort geredet.
[4]*Es verwelkt, verfällt die Erde,*
Hinwelkt, verfällt die Welt,
Hinwelken die Höchsten des Erdenvolkes,

---

weil sie die Veranlassung zum Einbruch der Parther sein wird. Der Verfasser gehört wegen seiner ganz unkriegerischen Haltung wohl zu den Chasidim oder Asidäern. Jünger sind die eingesetzten Dichtungen, soweit man ihre Abfassungszeit bestimmen kann: c. 25₁–₅ geht auf die Zerstörung Samarias durch Joh. Hyrkanus (zwischen 113 und 105), die mächtige Stadt ist Rom. Dasselbe Ereignis scheint auch in c. 26₁–₁₉ vorausgesetzt zu werden. C. 25₉–₁₁ gehört in die Zeit des Alexander Jannäus. **24, 1** Der Vf. beginnt mit dem Part., das nach den folgenden Verben futurisch gemeint ist, fährt v. 4ff. in Aoristen fort, weil in der weitläufigen Schilderung das fortwährende fut. lästig ist, und kehrt v. 13 zum fut. zurück. Aber das הִנֵּה v. 1 läßt erkennen, daß die in diesem Eingang geschilderte Zukunft sehr nahe ist, und in den aoristischen Sätzen verschmilzt sie mehr oder weniger mit der Gegenwart. Die Assonanzen, Reime, Alliterationen sind in Stimmungsgemälden an ihrem Ort, doch übertreibt der Vf. ein wenig in dieser Beziehung. Jahve leert und verheert die Erde (vgl. Na. 2₁₁) usw.; wie er das tut, das deutet v. 16ff. an: zuerst durch die Plünderer, dann durch die Naturerscheinungen des Weltgerichts. Was auf der Erde wächst und „sie füllt", wird verschwinden oder zerstört werden; die Menschen werden zerstreut wie am Anfang der Weltgeschichte Gen. 11₈. **2** Da löst sich auch die soziale Ordnung auf, dem Weltgericht geht die Anarchie vorher, vgl. 3₁ff. Als soziale Gegensätze gelten auch „Volk" und Priester, vgl. Hos. 4₄.₉. Es gibt keine Unterschiede mehr, weil alle dasselbe Schicksal erleiden (wie nach dem Tode Hiob 3₁₉). כַּגִּבֶּרֶת haben die Punktatoren wider die Regel, daß jedes Wort nur einmal determiniert werden darf, mit dem Artikel versehen, um das Wort wie alle anderen elf mit der Silbe ka beginnen zu lassen, des Klangspiels wegen. Das vorletzte Wort muß נֹשֶׁה geschrieben werden. **3** תְּבוֹק und תְּבוֹן für תְּבַק und תְּבַן des Reimes wegen. Die Plünderung der ganzen Erde wird durch die Parther vollzogen werden, deren Verheerungszüge auch nach der NTl. Apokalypse dem Endgericht vorhergehen. „Jahve sprach dies Wort", ungewöhnlich weitläufig und genau. Der Vf. beteuert (im Gegensatz zu den Hoffnungen anderer v. 14ff.), daß seine Schilderung der bevorstehenden Zukunft Gotteswort, d. h. wohl, der prophetischen Eschatologie entnommen sei. So könnte er kaum sprechen, wenn er nicht in v. 1–3 ganz bestimmte Dinge im Auge hätte. Nicht blos das Weltgericht am Ende ist von Gott vorher verkündigt, sondern auch „dies Wort" stammt von ihm, daß zuvor die Erde den Raubzügen wilder nordischer Völker ausgeliefert werden soll. Wahrscheinlich denkt der Vf. an die Weissagung Jeremias von den Skythen, Hesekiels von Gog, Habakuks von dem Volk aus Gomer, die jetzt durch die Parther in Erfüllung gehen. **4** Jetzt dürfen die Aoriste, mehr und mehr in die Gegenwart hinabgleitend, die Symptome und Vorboten des letzten Stadiums vor dem Endgericht schildern, ohne daß die Schilderung als Dichterphantasie des Vf.s erscheint, stützt sie sich doch auf alte Weissagung. Daß nicht blos הָאָרֶץ, sondern sogar auch תֵּבֵל (ohne Artikel!) von mehreren Auslegern als Bezeichnung Judas oder Palästinas behandelt wird, ist ein Mißgriff, aber der Vf., der ein Stimmungsmensch ist, wird allerdings von dem tatsächlichen Zustand seiner Heimat stark beeinflußt. מָרוֹם, bei den älteren Schriftstellern nur in der sinnlichen Bedeutung Höhe gebraucht, hier ein Kollektiv für רָמִים, kommt noch Koh. 10₆ als sozialer Begriff vor; wer den Himmel darunter verstehen will, muß אֶמְלַל הַמָּרוֹם עִם lesen, aber der Zusammenhang, der nur von der Erde redet, und die LXX, die

[5]*Da die Erde entweiht ist unter ihren Bewohnern!*
Denn sie übertraten die Gesetze, überschritten die Satzung,
Brachen den ewigen Bund.
[6]*Darum frißt Fluch die Erde*
Und sind in Schuld, die auf ihr wohnen!
Darum brennen die Bewohner der Erde
Und bleiben übrig wenig Menschen.
[7]*Es welkt der Most, verwelkt die Rebe,*
Es seufzen alle Frohmütigen,
[8]*Aufhört der Jubel der Pauken,*
Es feiert der Lärm der Frohlockenden,
Aufhört der Jubel der Zither,
[9]*Man trinkt nicht Wein beim Liede,*
Bitter ist der Meth seinen Trinkern.

עם nicht hat, sprechen für die jetzige Lesung. **5** Der erste Satz ist ein Zustandssatz. Er macht zuerst den Eindruck, als ob der Vf. aus einem urmenschlichen Gefühl heraus redete, aus dem frommen Gefühl für die reine Mutter Erde, auf der es den Menschen heimatlich ist, solange sie nicht entweiht ist, die aber, von dem unnatürlich verderbten Geschlecht der „letzten Zeit" durch Blutvergießen usw. entweiht, unter ihnen anfängt unheimlich zu werden. Vielleicht hat der Vf. auch etwas davon gefühlt, doch zeigt die Fortsetzung, daß er wesentlich von einer Theorie geleitet wird, die das nachexilische Judentum über das Verhältnis der nichtjüdischen Menschheit zum wahren Gott ausbildete. Diese Theorie, die in der gesetzlichen Richtung jener Zeit natürlich auch unter dem nomistischen Gesichtspunkt behandelt wurde und in Gen. 9₁ ff. ihren locus classicus hat, erkennt auch den Heiden eine gewisse Gesetzesoffenbarung zu, die allerdings, was bei der hochmütigen Unwissenheit der späteren Juden nicht zu verwundern ist, tief unter der wirklichen Ethik der Heiden steht. Nach diesem „ewigen Bunde" (Gen. 9₁₆) ist vor allen Dingen der Mord verboten. Jetzt hat aber die Erde viel Blut trinken müssen (c. 26₂₁), darum ist sie entweiht. Vielleicht denkt der Vf. auch an solche Übertretungen noachischer Thoroth, wie sie sein älterer Zeitgenosse, Deuterosacharja, den Philistern vorwirft (Sach. 9₇). **6** Fluch frißt die Erde und in Schuld sind usw., vier Wörter mit anlautendem א. Daß die Späteren gern vom Fluch und seinen magischen Wirkungen sprechen (vgl. Sach. 5₁ ff.), ist eine natürliche Begleiterscheinung zu dem Wiedererstarken des Kults und der Vorliebe für ihn in der nachexilischen Zeit; wo der Kult vorherrscht, ist die Magie gar nicht fern zu halten. Hier ist der Fluch die Nachwirkung der Blutfrevel. יֶאְשְׁמוּ sie sind in Schuld und leiden darunter. חָרוּ leitet man mit Berufung auf Hiob 30₃₀ von חָרַר ab, wahrscheinlich mit Recht; die Menschen brennen im Fieber, der Fluch ist etwa wie ein Gift oder eine blutvergiftende fressende (Sach. 5₄) Krankheit gedacht, hat die magische Wirkung, die Menschen im Fieber hinschwinden zu lassen (vgl. Num. 5₂₇). „Und übrig bleiben wenig Menschen", ein Satz, zu dem die Gegenwart allein schon führen konnte, denn gerade die geringe Zahl der Menschen wird nachher, besonders v. 10 und 12, durch Bilder veranschaulicht, die der Gegenwart entnommen scheinen. Zugleich ist die Austilgung der Menschen ein hergebrachter Zug der Eschatologie, auch der Zeitgenosse unsers Vf.s, Tritosacharja, verbindet in ähnlicher Weise Gegenwart und Endzeit miteinander (Sach. 14₂ 13₈); die NTl. Apokal. verwendet alle diese Züge, auch was **7** folgt. Es gibt keine Freude mehr, selbst die Menschen, die von Natur und Temperament zur Fröhlichkeit aufgelegt sind, stöhnen, selbst der Wein, der sonst „Götter und Menschen fröhlich macht" (Jdc. 9₁₃), trauert. **8. 9** Pauke und Zither (wenn nicht v. 8a und 8c nur Varianten sind), dienen zur Verschönerung des Gelages v. 9 (vgl. zu c. 5₁₂), ebenso das Lied (zu בַּשִּׁיר vgl. Neh. 12₂₇), das von den Trinkern, aber auch von öffentlichen Sängern und Sängerinnen (Am. 8₃ Koh. 2₈) gesungen wird. Man trinkt noch Wein oder Meth, aber blos zur Notdurft (vgl. Hos. 9₄), nicht in fröhlicher Gesellschaft, es gibt keine Gelage mehr. Das geht über die Weissagung hinaus, ist der Gegenwart nachgezeichnet.

[10]*Zerbrochen ist die öde Stadt,*
Verschlossen jedes Haus, daß man nicht hineinkommt.
[11]*Geschrei über den Wein in den Gassen!*
Umnachtet ist alle Freude,
Fortgewandert der Jubel der Erde;
[12]*Übrig geblieben ist in der Stadt Verwüstung,*
Und zu Trümmern ward das Tor zerschlagen.
[13]*Denn so wird's sein inmitten der Erde,*
Mitten unter den Völkern, wie beim Olivenklopfen,
Wie bei der Nachlese, wenn vollendet die Lese.
[14]*Jene erheben ihre Stimme, jubeln,*
Über Jahves Erhebung jauchzen sie vom Meer her:

Ebenso schildern v. 10–12 gewiß nicht einen blos zukünftigen, sondern den gegenwärtigen Zustand der Stadt und zwar der Stadt Jerusalem. Denn wenn eine andere Stadt gemeint wäre, so müßte sie auf irgend eine Weise näher bezeichnet sein, wie es z. B. c. 25$_{2.4}$ geschieht; die Stadt schlechthin ist für den Juden Jerusalem wie für den Römer Rom. תֹּהוּ ist natürlich nicht die erforderliche nähere Bezeichnung für irgend eine andere Stadt; Städte, die dies Prädikat verdienten, gab es seit der Assyrerzeit in Asien unzählige. Jerusalem, das in chaotischem Zustand daliegt, ist gebrochen, d. h. nicht ganz zerstört, sondern der Mauern beraubt; sind die Stadttore beseitigt, so sind die Haustüren verschlossen, weil die Bewohner teils tot oder flüchtig sind, teils sich nicht hinauswagen und sich vor ungebetenen Gästen fürchten; Geschrei über den Wein, über „die Felder der Lust, den fruchttragenden Weinstock" (c. 32$_{12}$), ertönt in den Gassen – warum einige Exegeten hieran Anstoß nehmen und nach anderen Deutungen suchen, ist nicht recht einzusehen – die Jerusalemer haben nach dem Abzug des Antioch. Sidetes entdeckt, daß draußen alles verwüstet ist. „Verdunkelt" (עֲרֻבָה hängt doch wohl mit עֶרֶב, Abend, zusammen; Houbig. u. a. wollen עֲבֻרָה) ist die Freude, aller Erdenjubel verbannt, zurückgeblieben nur Verwüstung, das Tor zerschlagen (יֻכַּת für יוּכַּת s. Olsh. § 261) in Trümmer (שַׁאֲוָה ἅπ. λεγ.): das sind Schilderungen, die zwar die ersten Wehen des Endgerichts mit umfassen und nach dem eschatologischen Satz, Jerusalems Not und Leiden werde vor der großen Wendung erst den Gipfel erreichen, die Nähe des Gerichts beweisen sollen, die aber ohne Zweifel an die bare Wirklichkeit anknüpfen. Schon einmal, vor vier Jahrzehnten, hatte es in Jerusalem so ausgesehen, war die Stadt nach I. Makk. 3$_{45}$ ἀοίκητος ὡς ἔρημος gewesen, die Freude getilgt, Flöte und Zither verstummt. Antioch. Sidetes aber hatte nach Joseph. Ant. XIII c. 8$_{2-4}$ im 1. Jahr des Joh. Hyrk. Judäa verwüstet, dann die Stadt ungefähr ein Jahr lang belagert, wobei viele Menschen Hungers starben, zuletzt die Übergabe der Stadt, Zahlung einer großen Geldsumme, Stellung von Geiseln durchgesetzt und den „Kranz der Stadt", nach Diodor die Mauern, niedergelegt; Schürer (NTl. Ztgesch.^{2} I 207) hält mit Recht dafür, daß der unglückliche Krieg mehrere Jahre dauerte und nur durch Roms Intervention kein noch schlimmeres Ende nahm. Bald darauf mußte Joh. Hyrk. Heeresfolge gegen die Parther leisten (129). Die Stadtmauer hat er wieder aufgebaut (I. Makk. 16$_{23}$), aber wohl erst nach der parthischen Niederlage des Antioch. VII. Unter solchen Umständen begreift man die Schilderung des Vfs., auch daß ihm die ganze Welt verdüstert ist und das Weltende nahe scheint. 13 Das selbsterlebte und noch gegenwärtige Leid hatte den Vf. in v. 7–12 fortgerissen, jetzt erhebt er sich wieder zur Prophetie, zur Deutung der Zeichen der Zeit, die auf das bevorstehende Gericht hinweisen. Es wird gehen in der ganzen Welt wie beim Olivenklopfen, bei der Nachlese, sagt er mit offenbarer Nachahmung von c. 17$_6$ und also wohl in demselben Sinne: das Gericht wird gründlich sein, Ernte und Nachlese zugleich; die erstere beginnt schon, die Juden sind dezimiert, ähnlich andere Völker, z. B. die Syrer durch die Partherkriege, das Schlimmste freilich kommt noch. 14 Andere fassen freilich die Situation anders auf, sind voll Freude und Hoffnung wegen gewisser Groß-

15 „*Drum in den Lichtmarken ehret Jahve,*
An des Meeres Gestaden den Namen Jahves, des Gottes Israels!“
16 *Vom Saume der Erde hörten wir Gesänge: „Sieg dem Gerechten!“*
Doch ich sage: Siechtum mir, Siechtum mir, wehe mir!
Räuber rauben, ja Raub rauben Räuber.
17 *Grauen und Grube und Garn über dich, Bewohner der Erde!*
18 *Und geschehen wird's, der flieht vor dem Grauen, fällt in die Grube,*
Und der aufsteigt aus der Grube, wird gefangen vom Garn.

---

taten Jahves. Der Vf. spielt offenbar auf bestimmte Vorgänge und Kundgebungen an; die letzteren kommen „vom Meer her“, also etwa von Ägypten, wo die Juden, wie c. 19₁₆ff. zeigt, Juda und Syrien stets im Auge behielten. Mit Recht ist צָהֲלוּ als perf. punktiert, nicht als imp., denn wenn man v. 14b zu dem angeführten Liede hinzuziehen würde, so hätte wegen עַל־כֵּן v. 15 der Vf. sein Zitat sonderbar ausgehoben. Der Zusatz der LXX: „die im Lande Übriggebliebenen“ ist wohl ein Interpretament, sonst müßte man den Dichter etwa in Philistäa suchen. Dieser Dichter jauchzt (c. 12₆) über die Erhebung Jahves (vgl. Ex. 15₁. ₂₁), über eine Tat, durch die sich Jahve groß gezeigt hat. 15 bringt ein Distichon, das, wie עַל־כֵּן zeigt, wörtliches Zitat ist. בָּאֹרִים hat zahlreiche Konjekturen ans Licht gelockt, (בָּהָרִים, בָּאִיִּים, בָּאֻמִּים, בָּאֹרִים, an den Nilarmen), aber keine ist so evident, daß sie unserem ἅπ. λεγ. vorzuziehen wäre, mag das nun die „Lichtgegenden“, den Osten, oder nach dem Arab. den Norden bedeuten, der auch Ps. 107₃ im Gegensatz zu יָם steht. Wird der Osten oder Norden zuerst genannt, so mag dort auch die Tat Jahves geschehen sein, deren Ruhm am Mittelmeer widerhallen soll. Man darf also an die Niederlage und Gefangennehmung des Zwingherrn der Juden, des Ant. Sidetes, durch die Parther denken, die wirklich dem Joh. Hyrk. freie Bahn verschaffte, die Unabhängigkeit zu erringen und sogar die Grenzen zu erweitern. Was aber den entfernter wohnenden Juden Begeisterung und Hoffnung einflößt, das macht unserem Vf. wenig Eindruck, weil er im zerstörten Jerusalem wohnt und andere Folgen von dem Sieg der Parther erwartet. **16** Zwar heißt es in einem anderen Gedicht vom Saume der Erde her, etwa von einem Juden in Äthiopien oder Libyen: Glanz, Ehre dem Gerechten! nämlich dem Jahvevolke, er aber ruft: Wehe mir! צָבִי ist ein Lieblingswort der Späteren, besonders auch als Beiwort für das gelobte Land; nach c. 4₂ wird der Rest „an jenem Tage“ צְבִי erlangen. Der „Gerechte“ ist das Volk der Thora vgl. c. 26₇ Hab. 1₄. ₁₃ 2₄, nicht Jahve, dem der Dichter sich nicht mit seinem לִי gegenüberstellen könnte. רָזִי soll wohl auf צָבִי reimen; „Auszehrung mir!“ scheint ein dem Leben entnommener Ausruf zu sein. Der Weheruf wird motiviert durch den Satz: Räuber rauben usw. (c. 21₂); das Klangspiel ist ja wohl dem Vf. schöner vorgekommen als uns. Also: die Parther haben wohl den Ant. Sidetes unschädlich gemacht, aber sie werden nun vordringen und in Syrien und in Judäa einbrechen, wie sie ja in der Tat im Jahr 40 Palästina plünderten (vgl. B. Henoch c. 56); schon im Jahr 83 unterwarfen die Armenier Syrien. Daß dem Endgericht die Plünderungszüge der wilden Völker im Osten, Norden, Nordwesten vorhergehen, steht für die Eschatologiker seit Hes. 38 f. fest. **17. 18a** findet sich mit geringen Verschiedenheiten wörtlich wieder in Jer. 48₄₃f., aber als Entlehnung aus unserer Stelle. Denn abgesehen davon, daß uns Jer. 48 jünger erschien als unser Orakel (s. zu c. 15f.), daß ferner in Jer. 48 wörtliche Einverleibung älteren Gutes ganz gewöhnlich ist, kann dort diese Satzreihe gestrichen werden, ohne eine Lücke zu hinterlassen, hier aber nicht. Denn v. 18b kann keine Begründung für den Satz von der Plünderung v. 16b sein, wohl aber für v. 16b bis 18a zusammen: zuerst die wilden Raubzüge der unheimlichen Nordvölker, dann Nöte und Schrecken aller Art, *denn* es naht die Weltkatastrophe, und wer der einen Plage entrinnt, erliegt der anderen; v. 18bff. erläutert insbesondere das vorhergehende Bild von dem Grauen, der Grube und dem Garn. Das Bild erinnert an das vom Löwen, Bären und der Schlange, das Am. 5₁₉ von einem Leser beigeschrieben ist, auch an Thr. 3₄₇ in den Wortanklängen, die ja der Vf. liebt. Mit der LXX und der Parallelstelle Jer. 48₄₃f. lassen wir v. 18 die über-

Denn die Gitter von der Höhe her sind geöffnet,
Und es erbeben die Grundfesten der Erde;
[19]*In Trümmer zertrümmert sich die Erde,*
In Splitter zersplittert sich die Erde,
Ins Wanken und Schwanken kommt die Erde,
[20]*Hin und her taumeln wird die Erde gleich dem Trunkenen*
Und hin und her schwanken wie die Hängematte,
Und lasten wird auf ihr ihr Vergehen.
Und „sie wird fallen und nicht wieder aufstehn".
[21]*Und geschehen wird's an jenem Tage,*
Heimsuchen wird Jahve das Heer der Höhe in der Höhe
Und die Könige des Erdbodens auf dem Erdboden;

---

flüssigen, wenn nicht lästigen Wörter קוֹל und תָּמוּךְ weg. In 18b–20 schildert der Vf. die physikalischen Vorgänge beim Weltgericht und ist dadurch von Bedeutung für die Eschatologie geworden; späteren Apokalyptikern blieb nur noch die detaillierte Ausmalung und kunstvolle Gruppierung dieser Vorgänge hinzuzufügen. Andererseits hat er darin Vorgänger und nicht blos im Kanon, besonders oft wird man (auch an anderen Stellen unserer Apokalypse) an die ältesten Sibyllinen erinnert. Die Fenster des Himmels, die II. Reg. 7₂ im Scherz erwähnt werden als eine lächerliche Vorstellung, sind aus dem Priesterkodex entnommen (Gen. 7₁₁ 8₂), wo sie im Zusammenhang mit der exotischen Theorie von der überhimmlischen Hälfte des uranfänglichen chaotischen Meeres stehen (Gen. 1₇). Nach dem Priesterkodex entsteht die Sündflut durch Öffnung 1. der Himmelsfenster, 2. der unterirdischen Wassertiefen. Auch unser Vf. spricht von den unterirdischen Grundfesten, jedoch nicht von dem Heraufdringen des unterirdischen chaotischen Meeres, denn er weiß aus der Genesis, daß die Sündflut nicht wiederkehren wird. Er nimmt also nur einen sündflutartigen Regen an, wahrscheinlich mit allem Zubehör an Donner, Blitz, Hagel, Schwefel, Sturm, Finsternis usw. (Sibyll. B. III 690ff.); so bedarf auch das Gottesvolk keiner Arche, sondern kann sich in seine Kammer verschließen c. 26₂₀. **19** Die Erde, vielleicht vom unterirdischen Urmeer geschüttelt, will dann zerschellen und gerät ins Schwanken wie eine vom Wind geschüttelte Hängematte (Sib. III 675f.). Das hithp. drückt wie gewöhnlich nicht blos die Handlung an sich aus, sondern auch die Art, wie sie sich darstellt: die Erde zerbricht nicht ganz und gar (sonst müßten auch die Juden umkommen und wäre die Verfolgung der Weltmächte durch Jahves Schwert c. 27₁ unnötig), sondern sie bricht und splittert an tausend Orten, als wollte sie zerbrechen (Sib. III 680f.). רָעַע ist das aramäische Wort für das hebr. רָצַץ, רעה mit dem Ton auf der ersten Silbe aber eine Unform, aus einem Schreibfehler hervorgegangen und durch רַע zu ersetzen (vgl. Olsh. § 133 245i). **20** Die Natur unterliegt dem Gericht, weil sie, allerdings durch die Menschen (und Dämonen v. 21) und mit ihnen, verschuldet ist, entweiht (v. 5). So ist ja die Tierwelt böse geworden durch den Fall der Menschen (vgl. zu c. 11₆–₈); unser Vf. denkt allerdings eher an das vergossene Blut, durch dessen Herausgebung (c. 26₂₁) die Erde wieder gereinigt werden kann; bis dahin wird sie wie von einer giftigen Krankheit geschüttelt. Man kann dieser Darstellung der „Wehen" des Gerichts in v. 18b–20 eine poetische Wirkung nicht absprechen; die beständige Wiederholung des Wortes אֶרֶץ, die ungefügen Hithpoele und Hithpalele malen trefflich den gigantischen Kampf der großen Natur und die Assonanzen das Bersten, Stoßen, Schwanken der ungeheueren Fläche. Und großartig ist der in dem schlichten vorletzten Stichos von v. 20 sichtbar werdende ethische Hintergrund für diese wildbewegte Szene des Aufruhrs der Elemente, das trostlose Gefühl, daß die ganze Menschenerde von Schuld erdrückt, die Natur vergiftet ist. Nur der letzte Stichos von v. 20 ist ein unglückliches wörtliches Zitat aus Am. 5₂, aber es fragt sich, ob es dem Vf. zur Last fällt und nicht vielmehr einem Leser: wie soll man sich das Fallen der Erde vorstellen, und wie könnte v. 23 c. 25₆ff. noch einen Sinn haben, wenn sie nicht wieder aufstände. **21** Aber in der alttestamentlichen Religion ist jenes trostlose Gefühl nicht das Letzte, ist der Pessimismus

[22]*Und sie werden fortgeführt gefangen zur Grube*
Und verschlossen zum Verschluß herab
Und nach vielen Tagen heimgesucht werden.
[23]*Und beschämt wird sein der blasse Mond und in Schanden das Glutlicht,*
Denn König wird Jahve der Heere sein auf dem Berg Zion und in Jerusalem,
Und vor seinen Ältesten ist Lichtglorie.

---

nicht zu Hause, denn es gibt ein Gericht. Entsprechend der Ausdehnung des Gerichts von den Menschen auf die Natur in der späteren Eschatologie, dem Fortschritt vom Volks- und Völkergericht zum Weltgericht, werden nicht blos Menschen gerichtet, sondern auch übermenschliche Wesen, die Geister, die den verschiedenen Regionen und Sphären der Welt vorstehen, z. B. die Gestirne führen, die Patrone und Leiter der Weltvölker sind, als feurige, göttliche Monstra durch die Lüfte fahren (s. den aramäischen Bannspruch Jer. 10$_{11}$) usw. Auch im Buch Daniel und im B. Henoch, dessen älteste Teile nicht viel jünger sind als unsere Apokalypse, ist viel von diesen Wesen die Rede. Die spätere Theologie verarbeitete in diesen Stoffen die Anregungen, die sie von fremder Kosmologie, Religion und Geheimwissenschaft erhielt, doch zeigt der Umstand, daß Henoch nicht in den Kanon aufgenommen wurde, daß man Bedenken trug, die alttestamentliche Religion mit diesen fremdartigen Ideen zu identifizieren. Unser Vf. spricht über diese Dinge sehr kurz, zum Teil wohl deswegen, weil die unmittelbare Not der Zeit ihm zu ausführlichen Spekulationen keine Lust und keine Muße läßt, zum Teil aber auch deshalb, weil er einem im wesentlichen schon fertig ausgebildeten System folgt und auch bei bloßer Aufzählung der Hauptpunkte auf das Verständnis der Leser rechnen darf. Der erste Akt des Gerichts betrifft die übersinnlichen und die menschlichen Vorsteher der Weltkönigreiche, die als solche natürlich zu bestehen aufhören. Das Heer der Höhe, die Gestirne, deren Anbetung durch die Heiden Jer. 10 (s. m. Komm. zu Jer. 10$_{15}$) und Henoch c. 80 den Sterngeistern selber als durch ihre Verführung hervorgerufen zur Last gelegt wird, werden der Untersuchung unterzogen und 22 ins Gefängnis abgeführt. אֲסֻפָּה kommt sonst nicht vor und אַסִּיר läßt einen vorhergehenden stat. constr. vermuten, deshalb schreibt man besser אֹסֶף הָאַסִּיר vgl. c. 33$_4$; wieder ein Stabreim mit drei א. סָגְרוּ prägnant: geschlossen und hinabgeführt; das Gefängnis ist wegen בּוֹר und עַל als unterirdisches zu denken. Das B. Henoch spricht öfter von Örtlichkeiten, wo Engel und Sterne gefangen liegen (c. 10 18 19 21), wie auch vom Fegefeuer der menschlichen Sünder (c. 22$_{10}$ ff.). Der zweite Akt ist die schließliche Aburteilung der Schuldigen, die aber erst מֵרֹב יָמִים, nach langer Zeit erfolgt; leider gibt wieder der Vf. nichts Bestimmtes darüber an. Die aus der Chronologie der LXX hervorgegangenen tausend Jahr der NTl. Apokalypse oder eine der zehn Weltwochen in Henoch 91 dürfen wir hier wohl nicht voraussetzen. Mutmaßlich fällt in die Zwischenzeit zwischen dem Vorgericht und dem Endgericht die Sammlung der jüdischen Diaspora c. 27$_{12}$ f., ob auch das Regiment der Ältesten und das Völkermahl auf dem Zion c. 24$_{23}$ 25$_{6-8}$, das ist weniger sicher. Der Ursprung dieser Zwiespaltung des Gerichts in ein vorläufiges und ein endgültiges ist im B. Jeremia zu suchen: der Untergang Jerusalems und darauf ein friedliches Arbeitsleben der Juden, das ja doch nicht das Allerletzte sein kann, waren die ersten Elemente, die dann von Hesekiel und den Ergänzern des Jeremia mit einem letzten Weltsturm und Weltgericht kombiniert und vervollständigt wurden; da aber der ursprüngliche erste Akt, Zerstörung Jerusalems und Exil, tatsächlich keineswegs die Hes. 38 geschilderte Friedenszeit zur Folge hatte, so wurde diese Friedenszeit und mit ihr der erste Akt des Gerichts, der jetzt aber auf die ganze Welt bezogen wurde, in die Zukunft verlegt. Das tut sowohl unsere Apokalypse wie das B. Hen. (c. 91$_{12}$ ff.) und die NTl. Apokalypse. Unser Vf. beschäftigt sich jedoch nicht ausführlich mit dem jüngsten Tage selber, weil er nicht aus apokalyptischer Neugier schreibt, sondern lieber bei dem verweilt, was sein Herz bedrückt und was es tröstet. 23 Sonne und Mond, beide wie in der unjes. Stelle c. 30$_{26}$ mit den poetischen Namen bezeichnet, werden zu Schanden, d. h. überflüssig werden, denn — Jahve ist König. Man sollte erwarten: denn das himmlische Licht kommt hernieder; aber daß unser Vf. scheinbar

25 [1]Jahve, mein Gott bist du,
Ich will dich ehren, deinen Ruhm mehren,
Denn du vollbrachtest Wunderbeschlüsse,
Die von längst her Wahrheit sind wahrlich.
[2]Denn du machtest die Feste zum Steinhaufen,
Die befestigte Stadt zur Ruine,
Die Burg der Frechen unbewohnt,
Nimmermehr wird sie aufgebaut.

---

so unvollständig motiviert, hat seinen Grund darin, daß er auf einen als allbekannt vorausgesetzten Gedanken anspielt, nämlich auf die Ausführung Tritojesaias c. 60₁₉f, daß die Sonne, die nur bei Tage scheint, und der Mond, der die halbe Zeit nur ein abnehmendes Licht hat, durch Jahves ewiges Licht ersetzt werden. Tritosacharja, der zur selben Zeit mit unserem Vf. schreibt, ist etwas ausführlicher als er (Sach. 14₆. ₇. ₉). Das ewige Licht ist mit dem Worte כָּבוֹד gemeint: Jahve wird sich in sichtbarer Glorie (im N. T. δόξα), mit dem „Glanz lodernden Feuers" (c. 4₅), auf dem Zion niederlassen. Ist der ganze Berg in diese Lichtherrlichkeit beständig eingehüllt, so werden, wie einst auf dem Sinai Ex. 24₉ff., seine, des Königs, Ältesten sich ihres Anblicks erfreuen. Denn auf dem Berge Zion wird die γερουσία, יוֹחָנָן הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וְחֶבֶר הַיְהוּדִים, als die Vertreter des Gottesvolks tagen, als Jahves hoher Rat regieren (die Ältesten in Apk. 4₄ haben Kronen, sind aber freilich im Himmel; im übrigen vgl. c. 21 22). Trotz ihrer Kürze ist unsere Stelle wichtig für die Entwicklung der jüdischen Lehre vom Reich Gottes. Die Frage ist nur noch, ob das Reich vor oder nach dem zweiten Gericht kommt. Nach der Reihenfolge der Sätze liegt das letztere am nächsten. Auch Hen. 91₁₅. ₁₆ erscheint der neue Himmel „nach dem Gericht für die Ewigkeit, das über die Wächter (das „Heer der Höhe" unsers Vf.s) gehalten wird", dasselbe nimmt die NTl. Apokalypse an c. 21₁₁. ₄. Das Verschwinden von Sonne und Mond, d. i. eben der neue Himmel, das Mahl auf dem Zion, auf dem Gottes δόξα Wohnung genommen hat, also die neue Erde, stellen für unseren Vf., der doch zu den älteren Apokalyptikern gehört, solche Höhenpunkte von Glanz und Glück dar, daß sie schwerlich überboten werden könnten und darum ans äußerste Ende gehören. — Hier wird der Zusammenhang unserer Apokalypse unterbrochen durch

c. 25₁–₅, einen Psalm, der etwa zwanzig Jahre jünger ist als jene und nur vom Rande in den Text geraten sein kann. Schon Ew. hat gemerkt, daß c. 25₆ff. sich unmittelbar an c. 24₂₃ anschließt, doch ist ihm die Selbständigkeit des Gedichts nicht zum Bewußtsein gekommen, und so glaubt er, durch bloße Umstellung helfen zu können. Aber in welche Verlegenheit man kommt, wenn man die fremden Bestandteile nicht aus der Apokalypse entfernt, das hat Smends Abhandlung ZATW 1884, S. 161ff. gezeigt. Nimmt man die vier Kapitel als Einheit, so kann man kaum anders, als die an verschiedenen Stellen erwähnte Stadt für ein und dasselbe Gespenst zu halten, das man nicht greifen kann. Die Stadt, deren Zerstörung unser Psalm besingt, ist das von Joh. Hyrkanus zerstörte Samaria, das Lied demnach zwischen 111 und 107 v. Chr. zu setzen (Schürer, NTl. Zeitgesch.[2] I, S. 211). 1 Das Lied beginnt mit einer im Psalter beliebten Wendung vgl. z. B. Ps. 118₂₈. אֱרוֹמִמְךָ (zu dem i s. zu c. 1₁₆) reimt auf שִׁמְךָ (statt Pausalform שִׂמְךָ). Jahve hat פֶּלֶא עֲצוֹת (so gegen die Akzente zu verbinden; Anspielung auf c. 9₅) getan, Wunderbeschlüsse ausgeführt, die von lang her Wahrhaftigkeit in Wahrheit, verheißen und treulich festgehalten waren: er hat die Zerstörung Samarias, die längst beschlossen war (vgl. z. B. c. 66₈), unter sehr schwierigen Umständen gelingen lassen. 2 Der erste Stichos ist überkünstlich: „du machtest, daß nicht mehr Stadt sei, zum Steinhaufen"; augenscheinlich ist מֵעִיר verschrieben, vielleicht durch den Einfluß des folgenden מעיר; ob הָעִיר, עִיר oder מָעוֹן dagestanden hat, ist nicht mehr auszumachen. זָרִים übersetzt die LXX mit ἀσεβῶν, las also זֵרִים; „die Stadt der Fremden" ist ein sonderbarer Ausdruck, trivial, wenn es wirklich Fremde sind, schwächlich, wenn die Samarier bezeichnet werden sollen; um so besser paßt das in den Psalmen so häufige Scheltwort auf die Gegner der Gesetzestreuen, das Wort זֵרִים. Die Stadt der Frechen soll niemals wieder aufgebaut werden. Joh. Hyrk. be-

[3]Darum wird dich erheben
Die starke Nation, die Stadt der Völker,
Die Tyrannen vor dir beben

. . . . . .

[4]Denn du warst ein Hort dem Niedrigen,
Hort dem Armen, als er bedrängt war,
Zuflucht vor'm Wetterguß, Schatten vor der Hitze*),
[5]Und den Übermut der Frechen demütigtest du**).

*) denn der Zorneshauch der Tyrannen ist wie Wetterguß im Winter, [5]wie Hitze an schattenlosem Ort.

**) wie Hitze durch den Schatten einer Wolke; den Triumphgesang der Tyrannen demütigt er.

---

gnügte sich, wie Joseph. Ant. XIII, 10₃ sagt, nicht mit der Eroberung Samarias, sondern „ließ sie ganz verschwinden", τὰ σημεῖα τοῦ γενέσθαι ποτὲ πόλιν αὐτὴν ἀφείλετο. 3 Dem dritten Tetrastich fehlt der vierte Stichos, und die Akzentuation verstößt gegen Sinn und Metrum, denn die גּוֹיִם und die עָרִיצִים haben nichts miteinander zu schaffen. Die erste und dritte Zeile reimen wieder aufeinander. Wenn auch עַם־עָז auf manches Volk passen würde, so doch „die Stadt der Völker" nicht auf manche Städte; und wenn nun noch die Völkerstadt Jahve ehren soll wegen einer Großtat, so wird die Auswahl noch geringer. Gemeint muß eine Stadt sein, bei der ein besonderes Interesse für die Juden vorausgesetzt werden kann. Das war Rom, das auch in der NTl. Apokalypse als Stadt der Völker charakterisiert wird (z. B. c. 17₁₈). Die Römer, δυναστοὶ ἰσχύϊ I. Makk. 8₁, hatten schon dem Judas Makkabäus ein Bündnis bewilligt und den Joh. Hyrk. aus den Händen des Antioch. Sidetes gerettet (Schürer a. a. O. S. 206). Daß sie den Gott der siegreichen Bundesgenossen ehren, entspricht der antiken Auffassung. Die עָרִיצִים mögen allgemein alle Fürsten sein, die den Juden übelwollen, aber zunächst denkt der Verfasser gewiß an einen Antioch. Kyzikenus, der die Eroberung Samarias beständig durch Angriffe auf das jüdische Belagerungsheer und Verwüstung des jüdischen Gebietes zu hindern suchte, und einen Ptolemäus Lathurus, der ihm dazu mit Hülfstruppen aushalf; beide wurden bald darauf ihrer Herrschaft verlustig und zwar teilweise infolge ihrer antijüdischen Unternehmungen. 4 Das כִּי bezieht sich wohl auf v. 3. Jahve hat sich dem Niedrigen und Armen als Hort und Zuflucht vor winterlichem Wetterguß und sommerlicher Hitze erwiesen. Der Satz beweist, daß das v. 2 erwähnte Faktum in den Augen der Juden von ungewöhnlich großer und unmittelbarer Bedeutung war, von größerer, als z. B. die Zerstörung Babels durch Darius sein konnte. Die einjährige Belagerung Samarias war von den Söhnen des Joh. Hyrk. mit äußerster Hartnäckigkeit durchgeführt worden; selbst die Verwüstung Judäas zog sie nicht von der Stadt weg, dem Kyzikenus und später seinen Feldherren lieferten sie mehrere Schlachten, den Hauptsieg soll der im Tempel opfernde Vater durch eine göttliche Stimme erfahren haben, den Tag der Eroberung (25. Marcheschwan) hielt die Erinnerung Jahrhunderte lang fest, auch zeigt die Behandlung der Stadt, wie die Juden über sie dachten (vgl. auch J. Sir. 50₂₅f.). Da Hyrkanus schon früher den Tempel der Samariter zerstört hatte, so konnte man hoffen, die böswilligste und gefährlichste Feindin der jüdischen Gemeinde vernichtet zu haben. Niedrig und arm konnte sich das jüdische Volk damals wohl nennen, Joh. Hyrk. soll die Gräber der Könige geöffnet haben, um die Kriegsentschädigung an Antiochus VII. zu bezahlen; bedrängt war es durch den Kyzikenus während der Belagerung Samarias in hohem Maße. Der dritte Stichos erinnert an c. 4₆. Während die drei ersten Stichen ganz in Ordnung sind, folgt von כִּי רוּחַ bis zum Schluß von v. 5 ein wirrer Haufen von Sätzen, den keine Erklärung oder Emendation als glaubwürdigen Urtext hat erscheinen lassen: denn der Zorneshauch der Tyrannen ist wie Wetterguß des Winters (l. קֹר für das sinnlose קִיר), wie Hitze am kahlen Ort, den Lärm der Frechen (l. זָרִים nach der LXX) wirst du knicken, Hitze durch den Schatten einer Wolke, den Triumphgesang der

[6]Und anrichten wird Jahve der Heere
Allen Völkern auf diesem Berge
Ein Gelage von Fettspeisen, ein Gelage von Hefenweinen,
Von markigen Fettspeisen, geläuterten Hefenweinen;
[7]Und er wird austilgen auf diesem Berge
Die Hülle, die gehüllt ist über alle Völker,
Und die Decke, die gedeckt ist über alle Nationen.
[8]Er tilgt aus den Tod für immer.
Und es wird abwischen der Herr Jahve
Die Tränen von allen Gesichtern
Und die Schmach seines Volks entfernen von der ganzen Erde.
Denn Jahve hat's geredet.

Tyrannen beugt er (der letzte Satz fehlt in der LXX). Den ersten Satz (am Schluß von v. 4) hat schon Dillm. als Glosse erkannt, doch die beiden ersten Wörter von v. 5 gehören noch dazu. Dieser Satz will die Bilder im dritten Stichos (v. 4) erklären, daher die Wahl des Wortes רוּחַ, das sowohl zum Wintersturm wie zum sommerlichen Samum paßt. Der Rest von v. 5a gehört zum Gedicht, nur ist שְׁאוֹן falsch, wie kann man einen Lärm demütigen! Offenbar ist וְנָאוֹן zu lesen, wodurch zugleich der Anschluß an die drei ersten Stichen gewonnen wird. Das unsinnige שאון hat nun aber die in der LXX noch fehlende Glosse am Schluß von v. 5 hervorgerufen, die den Lärm als Triumphgesang deutet und sich schon durch die 3. pers. als Glosse verrät. Endlich wollen die vor dieser Glosse stehenden Worte: „Hitze durch den Schatten einer Wolke" das Bild des dritten Stichos mit dem vierten Stichos in Verbindung setzen. Zufällig machen diese unnützen Zusätze ungefähr den Bestand eines Vierzeilers aus, doch darf man sich dadurch nicht verleiten lassen, aus ihnen ein fünftes Tetrastich zusammenzuleimen.

25, 6 Für den engen Anschluß von c. 25₆–₈ an c. 24₂₃ ist schon das בְּהַר הַזֶּה ein ausreichender Beweis. Auf dem Zion, wo Jahve sich niedergelassen hat, wird er allen Völkern ein Mahl anrichten, wie nach Ex. 24 die Ältesten Israels „vor ihm" aßen und tranken, ein Mahl, das ihre Aufnahme in die Gottesgemeinschaft bedeutet, das Leben im Reiche Gottes vgl. Mt. 8₁₁ Lk. 14₁₅ ff. Unser Vf. weicht darin sehr entschieden von Tritojesaia (c. 65₁₃) und dem schlimmen Partikularismus der späteren Jahrhunderte ab, daß er das Mahl allen Völkern gönnt. Es ist ein reichliches und köstliches Mahl von Fett, das als das Beste vom Tier sonst der Gottheit zufällt, und von Hefenweinen, d. h. alten Weinen, die man nach der Gärung auf ihren eigenen Hefen hat stehen lassen, um sie zu Gunsten erhöhter Kraft und Süßigkeit nachgären zu lassen (vgl. Jer. 48₁₁), und die man vor dem Gebrauch durchseiht (זָקַק, ins Griechische übergegangen als σακκέω, σακκίζω). שְׁמָנִים für חֲלָבִים und שְׁמָרִים für יֵין שׁ׳ dem Lautspiel zu Liebe; das ἅπ. λεγ. מְמֻחָיִם, denom. von מֹחַ, Mark, verdankt sein ā dem Bestreben, eine Art Reim mit dem folgenden part. zu erzielen. **7** Das gute Mahl ist ein Freudenmahl, denn Gott vernichtet die Hülle, die gehüllt ist (das part. לוֹט statt לָט soll auf das Subst. לוֹט reimen, aber der Vf. hat wohl das part. pass. לוּט beabsichtigt, da das Verbum nach I. Sam. 21₁₀ den acc. regiert) über alle Völker, nämlich durch das c. 24 geschilderte allgemeine Unglück. Das Bild beruht auf der Sitte, sich in der Trauer zu verhüllen (I. Sam. 15₃₀). פְּנֵי־הַלּוֹט wie Hiob 41₅ פִּילְבוּשׁוֹ; פָּנִים ist die sichtbare Außenseite, die eine Person oder Sache uns zuwendet und hinter der sie sich birgt, פְּנֵי־הַלּוֹט also etwa die Gott zugewandte, die Völker bergende Hülle. Die Völkerwelt bietet jetzt den Anblick allgemeiner Trauer. **8** Wenn nun Jahve die Trauerhülle entfernt hat, so sieht er die Tränen und wischt sie ab. Bevor dies gesagt wird, was sich eng an v. 7 anschließt, heißt es asyndetisch: er tilgt den Tod für immer, und es ist mir zweifelhaft, ob dies dem ursprünglichen Zusammenhang angehört. Nicht als ob unserem Vf. nicht ohne weiteres der Glaube an die Unsterblichkeit der Teilnehmer des Gottesreiches zugetraut werden könnte, aber der gesamte Zusammenhang beruht doch auf etwas andersartigen Gedanken: das gegenwärtige allgemeine Unglück der Menschheit und

25 [9]Und man wird sprechen an jenem
Tage:
Siehe da, unser Gott,
Auf den wir hofften*),
Daß er uns helfe:
Wir jauchzen und freuen uns
Über deine Hülfe.
[10]Denn ruhen wird Jahves Hand
Auf diesem Berge;
Doch zerstampft wird Moab unter sich,
Wie zerstampft wird ein Strohbündel
Im Misttümpel.

*) Das ist Jahve, auf den wir hofften.

26 [1]An jenem Tage wird gesungen werden
dies Lied im Lande Juda:
Starke Stadt haben wir,
zum Schutz erschafft er
Wälle und Wehr.

[2]Öffnet die Tore,
daß einziehe das gerechte Volk,
das Treue bewahrende!

---

die Schmach des Gottesvolkes soll aufhören, und die Unsterblichkeitshoffnung hätte wohl eine etwas wirkungsvollere Einführung und Ausführung verdient, als ihr durch diese beiläufige Bemerkung zu teil wird, um so mehr, als sie um 129 v. Chr. keineswegs schon Gemeingut der Juden war; ferner ist das לָנֶצַח (I. Kor. 15$_{54}$ nach aramäischer Auffassung mit εἰς νῖκος wiedergegeben, dazu pual statt piel) unter diesen Augenblicksbildern störend, eine einmalige Handlung, z. B. die Erweckung der Getöteten, würde besser zu dem Mahl auf dem Zion passen; endlich spricht auch die Wiederholung des Verb. בָּלַע für eine Glosse. Sie rührt von einem Leser her, der den Gedanken des Vf.s nicht genau ins Auge gefaßt hatte und Trauer und Tränen einseitig auf das große Hauptübel der Menschheit, Tod und Vergänglichkeit, deutete, während der Vf. an die mörderischen Kriege, die Vergewaltigung, Plünderung, Verödung der Erde denkt. Nach seiner Bemerkung über die Schmach seines Volkes ist die Diaspora schon über die ganze Erde verbreitet und das taedium und odium generis humani. Die Verse 6–8, die durch den Schlußsatz „denn Jahve hat's geredet" wieder als Zusammenfassung alter Weissagungen bezeichnet zu werden scheinen (vgl. zu c. 24$_{4b}$) und Apk. 21$_{1-4}$ zur Darstellung des neuen Himmels und der neuen Erde verwandt sind, erheben unseren Apokalyptiker durch ihren rein menschlichen Zug über das Niveau seiner Zeit. Nicht durch Machterweisung und Gewalt, sondern durch Tröstung und Erquickung zieht Jahve alle Menschen zu sich heran, und nicht einmal die vorhergehende Bekehrung der Heiden wird erwähnt, auch nicht von einem Vorrang der Juden vor den übrigen Menschen gesprochen. Die Könige werden gerichtet c. 24$_{21}$ ff., den Völkern, die alle unglücklich sind, wird nur Mitleid erwiesen. – – Hier sind wieder Dichtungen in den Text eingedrungen, die unserem Vf. nicht angehören, da sie einen anderen Geist haben und später sind als die Apokalypse. Es scheint, daß das kleine Gedicht c. 25$_{9-11}$ neben das längere c. 26$_{1-19}$ geschrieben war, da sich so am besten erklärt, daß eine Variante von c. 26$_{5}$ jetzt als c. 25$_{12}$ auftritt. Demnach wird c. 25$_{9-11}$ das jüngste Gedicht sein, was mit seinem Inhalt übereinstimmt, denn es scheint die Hoffnung auszudrücken, die Alexander Jannäus durch die Unterjochung Moabs verwirklichte (Joseph. Ant. XIII 13$_{5}$). Es hat vielleicht niemals in anderer Form denn als Beischrift zu unserem Büchlein existiert, da das בָּהָר הַזֶּה sich an v. 6f. anlehnt. 9 Die einleitenden Worte wiederholen in Kürze die Einleitung c. 26$_{1}$. „Siehe da, unser Gott, auf den usw." זֶה ist Relativ; das folgende Sätzchen: „das ist Jahve, auf den usw." scheint eine Variante dazu zu sein, es fehlt in LXX Cod. Al., während es im Cod. Vat. anders übersetzt ist als der erste Satz, also wohl erst nachträglich nach dem hebr. Text hineingesetzt ist. Die Hoffnung auf Hülfe ist nicht zu Schanden geworden, sagt der Dichter, wir haben Siege erfochten, und andere, der Sieg über Moab, werden folgen. 10 Denn Jahves Hand, d. h. seine Macht, wird sich auf dem Zion niederlassen, Zion wird Mittelpunkt der Weltherrschaft sein, eine Hoffnung, die auch der nur wenig ältere 2. Ps. ausspricht. Das von Moab gebrauchte Bild zeugt von dem tiefen Haß und Widerwillen der Juden gegen dies Jes. 16 Jer. 48 und Zeph. 2$_{8-10}$ als prahlerisch, verlogen und schadenfroh gekennzeichnete Volk; es soll „unter sich", da, wo es steht, gedroschen werden. מַתְבֵּן, Strohhaufen, an מַדְמֵנָה anklingend und mit ihm, wie es scheint, auf die moabitische Stadt מַדְמֵן anspielend, der auch Jer. 48$_{2}$ die erste Drohung gilt. Zu הָדוּשׁ mit û für o=â s. Olsh. § 193a. Das Ktib בְּמֹי ist dem Qre בְּמוֹ vorzuziehen, weil vom Schwimmen die Rede

25 [11]Und breitet es aus seine Hände drin,
Wie sie ausbreitet
Der Schwimmende zum Schwimmen,
Drückt man nieder sein Aufstreben
Samt dem Rudern seiner Hände.

26 [3]Getreue Denkart
bedenkst du mit Heil,
denn auf dich traut sie.
[4]Vertraut auf Jahve
für immer, denn Jah
ist ein Fels der Ewigkeit.

---

ist. **11** וּפָרַשׂ ist Vordersatz, וְהִשְׁפִּיל Nachsatz. Wenn Moab im Mistwasser zu schwimmen versucht, wird man (oder Jahve) „niederdrücken sein Aufstreben"; גַּאֲוָה ist infin. אַרְבּוֹת wird fast von jedem Erklärer anders gedeutet (Ges. u. a. Nachstellungen, was zu dem Bilde und zu יָדָיו nicht paßt, Ew. und ältere: Gelenke, nach dem Arabischen, Knobel: Strebungen). Wahrscheinlich hängt das Wort nicht mit אָרַב, im Hinterhalt liegen, zusammen, sondern eher mit אֶבְרָה, wovon אֵבֶר, Schwinge, פָּרַשׂ כְּנָפַיִם = הֶאֱבִיר נֵץ, Hiob 39$_{26}$: Moab breitet die Arme aus wie ein Vogel die Schwingen, d. h. es rudert mit den Armen im Wasser; אַרְבּוֹת יָדָיו nimmt das vorhergehende יָדָיו פָּרַשׂ auf. Mandelkern vergleicht das talmud. ארבא, Boot. Marti möchte הַרְבּוֹת vorschlagen, aber ein Schwimmer hat, selbst wenn es sich ums Ertrinken handelt, immer nur zwei Hände. **12** gehört nicht hierher, wie schon Ew. gesehen hat, aber auch nicht hinter v. 5, sondern neben c. 26$_5$, als Variante dazu.

c. 26$_{1-19}$ ist ein sehr künstliches Gedicht, vollgepfropft mit Assonanzen, Wortspielen u. dergl. Das Metrum weist siebenzeilige Strophen auf; der Stichos besteht aus sechs, entweder 3×2 oder 2×3 Hebungen. Wenn Josephus die Dichtungen Ex. 15$_1$ ff. und Dtn. 33 hexametrische nennt (Antiqu. II 16$_4$ IX 8$_{44}$), das Distichon also einen Hexameter, so würde diese Bezeichnung auch hier angebracht sein; und es könnte wegen der eigentümlichen Behandlung der Cäsur recht wohl eine Nachahmung des sibyllinischen Hexameters, natürlich ohne den daktylischen Rhythmus, beabsichtigt sein; denselben Eindruck hat man z. B. bei Ps. 119 oder Jer. 46 47. Versmaß wie Inhalt und Geist des Abschnitts verbieten, die Dichtung schon mit v. 2 oder v. 7, v. 10, v. 16 abbrechen zu lassen. Über die Abfassungszeit wird nach folgenden Punkten zu entscheiden sein: 1. Jerusalem hat wieder feste Mauern, 2. eine andere Stadt ist durch die Juden gedemütigt, 3. fremde Herren haben geherrscht, sind aber vertilgt, 4. das Volk ist gemehrt und die Grenzen erweitert, 5. die Not der vergangenen Zeit wurde als Zucht empfunden und lehrte, daß man selber kein Heil schaffen könne für das Land, 6. gehofft wird auf die Auferstehung der Frommen. Diese Punkte weisen uns in die Zeit, als Joh. Hyrk. Jerusalem neu befestigt und Samaria zerstört hatte, als der Zwingherr Antioch. Sidetes im Partherkriege verschwunden und seine Rückkehr nicht mehr ernstlich zu befürchten war, als Samaria, Edom usw. unterjocht war und zwar durch offenbare Hülfe Jahves, während die Anfangsjahre des Joh. Hyrk. zur heilsamen Zucht für Juda gezeigt hatten, daß doch Juda und die Hasmonäer allein sich noch nicht helfen konnten, als endlich eben diese Marterzeit die Auferstehungshoffnung, die bei den Martern der Zeit des Antioch. Epiphanes im B. Daniel hervorbricht, neu belebt hatte. **1** Die Überschrift ist nicht vom Dichter verfaßt; „jener Tag" müßte die in c. 25$_{6-8}$ beschriebene verklärte Zukunft sein, in der dies Gedicht nicht mehr in Juda gesungen werden kann, weil dann alle Kümmernisse, die den Dichter beschweren, überstanden sind. Im ersten Stichos v. 1b haben wir nicht weniger als drei verschiedene Alliterationen (mit ע, שׁ und ח). „Eine starke Stadt haben wir", nämlich das neubefestigte Jerusalem, dessen Mauern Ant. Sidetes niedergelegt, Joh. Hyrk. wieder aufgebaut hatte (s. zu c. 24$_{10}$ ff.). Daß der Wiederaufbau der „Mauern und Vormauern" (חֵיל oder חֵל, περίτειχος, antemurale, niedriger Vorwall außerhalb der Hauptmauer) ein Danklied wert war, lehrt z. B. die Geschichte Nehemias. Richtig macht die LXX die Mauern zum ersten und יְשׁוּעָה zum entfernteren Objekt, auch in v. 18 haben wir dieselbe Ausdrucksweise. Ges. dreht das Verhältnis um: Hülfe macht er zu Mauern, und beruft sich dafür auf c. 60$_{18}$, hat aber bei der Erklärung dieser letzteren Stelle sich auf das Richtige besonnen, während Dillm. konsequenter ist und an beiden Stellen denselben Mißgriff macht. **2** „Öffnet die Tore

25 ¹²Und die ragende Feste deiner Mauern hat er erniedrigt, sinken lassen, niedergestoßen zur Erde, zum Staube hin.

⁵Denn er hat erniedrigt
die Bewohner der Höhe,
Die ragende Stadt,
Läßt sie sinken zur Erde hin,
stößt sie nieder zum Staube hin.

⁶Es soll sie zertreten der Fuß des Elenden, die Tritte des Niedrigen.
⁷Der Weg der Gradheit ist grade, des Gerechten Geleise ebnest du,

---

usw.", als wenn erst jetzt Jerusalem recht bewohnbar wäre. Wahrscheinlich ist das Gedicht bei Anlaß der Einweihung der neuen Tore entstanden, die das letzte Werk einer langjährigen Arbeit waren. Einziehen soll das gesetztreue Volk, denn nur Anhänger der Thora sollen, wie der Dichter hofft, in der heiligen Stadt wohnen, nicht die רְשָׁעִים v. 10. 3 Denn nur die festgegründete Treue darf auf Heil rechnen. יֵצֶר ist kurzer Ausdruck für יֵצֶר לֵב (Gen. 6₅ 8₂₁); סָמוּךְ und נֶאֱמָן kommen Ps. 111₈ in ähnlich enger Verbindung vor. Die gefestigte, zuverlässig treue Denk- und Lebensweise „bewahrst du (תִּצֹּר von נָצַר) in Heil". Abweichende Erklärungen gibt es so viel, daß die Anführung zu viel Platz wegnähme; die meisten legen in das יֵצֶר einen falschen Sinn (Hoffnung, Gedanke, Annahme) und konstruieren einen zerhackten Satz heraus: der Gedanke steht fest: du wirst Frieden bewahren oder bilden (עָשָׂה). בָּטוּחַ, eine Deponensform (vgl. Ps. 112₇), soll wohl die dauernde persönliche Eigenschaft deutlicher bezeichnen, als בּוֹטֵחַ getan hätte; Subj. dazu ist יֵצֶר. „Vertraut" ist angeregt durch das vorhergehende Wort, natürlich auch wieder ein Klangspiel. Der Vf. ist nichts weniger als ein Meister rasch fließender Rede, noch reich an zuströmenden Gedanken, sondern hilft sich recht oft mühsam von Wort zu Wort weiter, und dieser schwerfälligen Art, mit der bei beständigem Versagen der dichterischen Kraft die 28 Hexameter fertig gebracht werden, verdankt wohl die Dichtung ihre wenig durchsichtige Disposition und ihr ungleichartiges Kolorit. In בְּיָהּ יַהְוֶה ist das zweite Wort eine der Varianten oder Korrekturen, an denen diese Dichtung so auffallend reich ist (vgl. 12₂); wenn man nicht mit der LXX das כִּי streichen und dann mit Kimchi בְּיָהּ von בְּטָחוּ abhängig machen will, so muß man wohl zunächst übersetzen: in Jah haben wir einen ewigen Felsen. עוֹלָמִים kommt c. 51₉ und bei jüngeren Schriftstellern vor. 5 Als Felsen hat sich Jahve bewiesen, indem er die ragende Stadt zerstörte. Dieser Vers findet sich auch c. 25₁₂, wenn auch mit allerlei Änderungen und in etwas verkürzter Form, nur daß die Variante das חֹמַתָּיִךְ mit seinem unerklärten Suffix mehr hat. In v. 5 selber haben wir noch die Variante יַשְׁפִּילָהּ neben יַשְׁפִּילֶנָּה; letzteres reimt sich auf das folgende Verb und ist darum vorzuziehen. „Bewohner der Höhe" sind die Gestürzten vielleicht nur deshalb, weil sie in der ragenden Stadt wohnen, doch konnte diese ja auch auf einer Anhöhe liegen, wie es tatsächlich bei Samaria zutrifft vgl. c. 28₁. Die Leser müssen ohne weiteres haben wissen können, welche Stadt gemeint ist. 6 gibt über sie noch etwas mehr Aufschluß: Der Fuß (Variante: die Füße, so auch die LXX) der Niedrigen, d. h. der Juden (vgl. c. 25₄), zertritt sie: also ist es nicht Babel, das nicht die Juden zerstört haben, auch nicht eine (unbekannte) moabitische Stadt, über die nicht so viel Aufhebens gemacht wäre, sondern eben Samaria. Diese Burg der „feindlichen Brüder" (c. 66₅) bezwungen und dem Staube gleich gemacht zu haben, mußte dem jüdischen Volk als hervorragender Beweis dafür gelten, daß man den wahren Felsen in seiner Mitte habe. דָּל und עָנִי steht deutlich im Gegensatz zu יוֹשְׁבֵי מָרוֹם. 7 bis 10 bildet den zweiten Siebenzeiler. Mühsam gewinnt der Vf. einen Übergang von der Vergangenheit zur Zukunft durch eine allgemeine Sentenz der Art, wie sie in den Psalmen beliebt sind. Weg, Geleise, grade, ebnen beziehen sich sämtlich nicht auf die Gesinnung, sondern auf das Geschick; dem Frommen geht es gut (zumal wenn er den Ketzer zertreten kann). Hier scheint mir doch יָשָׁר nicht Variante zu מֵישָׁרִים zu sein, sondern ein Wortspiel damit zu bilden, während לַצַּדִּיק eingesetzt ist, da צ im selben Stichos noch einmal vorkommt. 8 Das אַרַח muß einen neuen Übergang vermitteln: auch Jahve hat einen Weg, nämlich den der Gerichte; dieses Wegs erwarten ihn die gerechten

[8]Und auf dem Weg deiner Gerichte, Jahve, harren wir dein,
Nach deinem Namen und deinem Preise steht das Begehren der Seele.
[9]Mit meiner Seele begehre ich dein, und mit meinem Geist in mir sehne ich mich nach dir.
Wenn deine Gerichte der Welt werden, lernen das Recht die Bewohner des Erdreichs;
[10]Wird der Gottlose begnadigt, lernt er nicht das Recht im Lande der Gradheit,
Es frevelt [der Frevler] und sieht nicht die Hoheit Jahves.
[11]Erhoben war deine Hand, sie sehen es nicht: mögen sie sehen und erbleichen!
Der Eifer um das Volk, das Feuer deiner Gegner fresse sie, Jahve!
[12]Richte Frieden uns ein, denn auch all unser Werk hast du uns getan!

Juden. Denn nach seinem Namen und Preise, d. h. zu sehen, wie sein Kultus triumphiert, verlangen sie von Herzen. שֵׁם und זֵכֶר sind Synonyma; seinen Namen hat Jahve kund gegeben in Erscheinungen, aber auch durch große Taten: im Rufen seines ruhmreichen Namens, im Erwähnen seiner Kundgebungen und Großtaten besteht das Halleluja des Kultus. 9 Wieder Fortsetzung mit Wiederholung des letzten Wortes des vorhergehenden Stichos. Der Dichter spricht jetzt in der 1. pers., gleichsam als Chorführer der Gemeinde; auch in liturgischen Psalmen hat das Ich bisweilen diesen Sinn z. B. Ps. 20₇. Was aber בַּלַּיְלָה in diesem Zusammenhang bedeuten soll, verstehe ich nicht, eben weil der Dichter hier nicht blos für seine Person spricht, wie der Dichter von Ps. 16₇ oder 119₅₅; wahrscheinlich ist es von jemandem hinzugesetzt, der im Folgenden בַּבֹּקֶר las statt בְּקִרְבִּי. In v. 9b wird das prosaische כַּאֲשֶׁר eine Variante zu כִּי (wann) sein, um so mehr, als es den Stichos überfüllt (so auch Bickell). Jahves Gerichte werden die Weltmenschen, die abtrünnigen Juden und die Heiden, das Recht kennen lehren, dartun, wer Recht hat, die Gerechten oder ihre Gegner, werden das Gesetz auf der Erde zu Ehren bringen. 10 Wenn dagegen Gott noch lange wartet und die Gottlosen milde behandelt, so werden die Heiden und heidnisch gesinnten Juden selbst im Lande der Gradheit (Sibyll. III 218ff. 573ff.) ungescheut, blind für Jahves Gesetz und seine Majestät, zu frevеln fortfahren. יַעֲוֹל gehört zu v. 10b, ist nur zu kurz für die erforderlichen zwei Hebungen; vielleicht ist ein עַוָּל hinzuzusetzen. Der Dichter gehört zu der strengen pharisäischen Partei, der noch höher als äußere Erfolge der Sieg des Gesetzes im Innern des Landes steht und die selbst dem hasmonäischen Hohenpriester Opposition machte, sobald ein gesetzliches Interesse im Spiel war. 11 bis 14, der dritte Siebenzeiler. Jahves Hand zeigte sich in der letzten Zeit mächtig und drohend genug in den Gerichten über Ant. Sidetes, Samaria usw., aber das hat nicht genügend gefruchtet, möge der feurige Eifer (Zph. 1₁₈ Hes. 36₅) für „das Volk", das Thoravolk (Cheyne will עַמְּךָ, das auch den Rhythmus verbessern würde), und das Feuer „deiner Gegner" (צָרֶיךָ als gen. obj. mit אֵשׁ zu verbinden) die Abtrünnigen, die Gegner der Eiferer, fressen. Das יהוה am Anfang ist versehentliche Wiederholung, dagegen gehört das יהוה am Anfang von 12 noch zu v. 11. תִּשְׁפֹּת, etwas an etwas legen, scheint ein gewählter Ausdruck zu sein: du wirst (oder wolleſt) uns eine heilsame Ordnung einrichten. Denn auch bisher stammen alle Erfolge von Jahve. Im Hinblick auf die Zeit der Makkabäer und besonders auch des Hyrkanus konnte ein Frommer wohl so sprechen, die weltlich Gesinnten mochten die Erfolge der eigenen Klugheit und Tapferkeit zuschreiben; jede Partei hatte ein Interesse daran, ihre einseitige Auffassung hervorzuheben, und so wird unser Dichter seinen Grund gehabt haben, diesen seinen Satz von Jahves Alleinwirksamkeit so stark zu betonen. Den Frieden versteht er gewiß in dem Sinne, daß der Staat nach den Forderungen der Thoralehrer eingerichtet und verwaltet werden soll, damit die Frevler nicht mehr frevеln können; früher hatte ein Jonathan jede Zeit der Ruhe benutzt, die Gottlosen auszurotten, später schienen die Hasmonäer darin weniger eifrig zu sein und mehr nach

[13]Jahve, unser Gott, es beherrschten uns Herren außer dir:
Nur in dir [ist unsere Hilfe], wir preisen deinen Namen.
[14]Die Toten werden nicht leben, die Schatten nicht aufstehn, darum [richtetest du
Und vernichtetest sie und ließest untergehn alles Gedächtnis ihnen.

---

eigener Machterweiterung zu trachten. 13 Früher haben fremde Herrscher die Juden beherrscht, sie regierten „außer" Jahve, nicht nach dessen Geheiß und nicht nach den Gesetzen der Theokratie, um so mehr soll man jetzt, von ihnen befreit, blos Jahve dienen. v. 13b scheint dies besagen zu sollen, aber dieser Stichos ist jetzt verstümmelt. Es muß in der Mitte etwas ausgefallen sein, denn mit dem בְּךָ läßt sich der Schlußsatz נזכיר שמך nicht gut verbinden, zumal mit dem „nur in dir". Die LXX oder ihre Vorlage hat im Gefühl der Lücke zu einer deuterojesajanischen Lieblingswendung gegriffen: (außer dir) kennen wir keinen anderen; das möchte angebracht sein, wenn die fremden Herren fremde Götter wären, aber das ist wohl durch die Fortsetzung in v. 14 ausgeschlossen, würde auch nicht mit den Zuständen im 2. Jahrh. übereinstimmen. Vielleicht darf man hinter dem „nur in dir" ein תשועתנו einsetzen vgl. Jer. 3₂₃, dann hätten wir denselben Gedanken wie in v. 12: du allein hast uns befreit. Die fremden Herren sind dann die Syrer, und das scheint auch 14 zu besagen. Dieser Vers hat zwar seine Schwierigkeiten, und besonders stört es den Leser, daß er auf den ersten Blick mit v. 19 in Widerspruch steht. Man fühlt sich zunächst versucht, beide Verse etwa so miteinander zu kombinieren, daß in der Verneinung v. 14 der Wunsch latent sei, der v. 19 siegreich hervorbreche: es möchten doch, so unmöglich es scheine, die Toten wieder auferstehen. Aber die genauere Betrachtung von v. 19 ergibt doch wohl, daß dort nicht eine aus Zweifeln sich hervorringende Hoffnung, sondern ein längst gehegter sicherer Glaube ausgesprochen wird, und damit fällt jene Kombination, die ohnehin an dem übrigen Zusammenhang eine zu schwache Stütze hat. Soll nun v. 14 nicht die triviale Wahrheit aussagen, daß Tote tot sind, so muß er im Anschluß an v. 13 konstatieren wollen, daß jene fremden Herrscher Judas ein für alle Mal abgetan sind, dies aber im Gegensatz zu der Besorgnis, daß sie wiederkehren könnten und mit ihnen der Triumph der Abtrünnigen und die Unterdrückung der theokratisch Gesinnten. Wahrscheinlich sind die Ausdrücke: Tote und Schatten, leben und auferstehen nicht im übertragenen, sondern im eigentlichen Sinn gemeint, und der Satz scheint in einem absichtlichen Gegensatz zum Schluß der letzten Strophe zu stehen, wo es heißt, daß Jahves Toten auferstehen. Wer sind also die Toten, deren Wiederkehr hier verneint wird? Am nächsten liegt die Annahme, daß man sich in Juda noch Dezennien hindurch vor der Rückkehr des Antioch. Sidetes gefürchtet hat, waren doch bis dahin öfter zwar nicht tote Könige, aber deren angebliche Kinder (Alexander Balas, Alex. Sebinas) aufgestanden und zur Herrschaft gelangt und ein Demetrius II. aus der parthischen Gefangenschaft plötzlich wieder aufgetaucht, nimmt ferner doch auch der Zusatz zum B. Maleachi (c. 3₂₃.₂₄) die Wiederkehr des Elia in Aussicht. Sollte nicht auch die Nerosage, die den Nero in Asien weilen läßt, Vorgänger gehabt haben (vgl. Sueton, Nero 57 und dazu Lücke, Einl. in die Off. Joh. 2. Aufl. S. 845)? Bis ins letzte Jahrh. hinein kennen wir eine Unzahl von toten Königen oder Königssöhnen, die in der Phantasie des Volkes noch leben und deren Wiederkehr erwartet wird. Unser Vf. tröstet sich und andere mit dem Satz: die Dränger sind tot, und Tote kehren nicht wieder ins Leben zurück. Die Austilgung des Gedächtnisses bedeutet nicht, daß die Tyrannen überhaupt, auch ihr Name, vergessen seien, denn daran konnte den Juden nichts liegen, im Gegenteil beweist die Hamansage, daß man das Andenken gerichteter Bedränger mit Wollust festhielt. Ausgetilgt ist vielmehr von Jahve jedes Zeichen ihrer Herrschaft, ihre Münzen und Hoheitszeichen, die Abgabenzahlungen, die zerstörten Mauern Jerusalems und ähnliche Spuren ihrer Tätigkeit. Darum hat Jahve diese Spuren so gründlich vertilgt, daß die Frommen gewiß sein sollen, sie kommen nicht wieder auf. 15–19, die letzte Strophe. Sie ist zwar leidlich verständlich, aber unbehülflich angelegt. Zunächst hebt der Dichter im Anschluß an v. 12ff. hervor, was Jahve getan hat: er hat das Volk gemehrt, die

[15]Du mehrtest das Volk, verherrlichtest dich, erweitertest alle Enden [des Landes,
[16]In der Not suchten sie dich, Zauberzwang war deine Züchtigung [ihnen.
[17]Wie eine Schwangere, die nahe ist dem Gebären, schreit in [ihren Wehen,
So waren wir vor dir, Jahve, [18]waren schwanger, wanden uns,
Zu Wohlstand brachten wir nicht das Land, noch wurden geboren [Weltbewohner.

Landesgrenzen nach allen Seiten erweitert. Beides hängt mit einander zusammen, unter anderem ist daran zu erinnern, daß in den Gebietserwerbungen des Joh. Hyrk. überall Juden wohnten; an die Zwangsbekehrung der Edomiter braucht man nicht einmal zu denken. **16** Jahve hat das getan, nicht die Juden selber, die nur insofern mithalfen, als sie Jahve nicht widerstrebten, sondern, den göttlichen Zweck der ihnen auferlegten Drangsal erkennend, sich betend zu ihm wandten. Die LXX hat schon in v. 16 die 1. pers., was leichter, aber eben darum wohl nicht ursprünglicher ist als die 3. pers. des hebr. Textes, übrigens sachlich auf eins hinauskommt. Die Drangsal ist die der Jahre 135–129. v. 16b wird wohl übersetzt: sie ergossen leises Gebet, deine Zucht (war) ihnen. Aber es ist fraglich, ob לחש Gebet heißen kann, da es sonst immer den Zauberspruch bedeutet. Man wird mit Koppe u. a. צָקוֹן (von צוק, bedrängen) lesen müssen, das die LXX mit θλῖψις übersetzt. Der „Zwang des Zaubers" ist dann Subjekt zu מוסרך. Die Not wirkte mit unwiderstehlicher Kraft auf das Volk, daß es sich zu Jahve wenden mußte. „Zauberzwang" dürfte eine sprichwörtliche Bezeichnung für das gewesen sein, was anderwärts Wirkung eines Geistes (c. 29₁₀ff.) oder der Hand Jahves (I. Reg. 18₄₆) ist, für eine unwiderstehliche, vermeintlich von außen kommende Nötigung zum Guten oder Bösen. Andere wollen צעקו בלחץ oder gar צעקני מלחץ כי לנו... dafür schreiben, wofür ihnen aber die LXX schwachen Beistand leistet und was jedenfalls einen viel trivialeren Sinn ergibt. **17.18** der Verfasser verliert sich nun in die eine Hälfte des vorhin angedeuteten Gedankens, daß man sich selber nicht helfen konnte, während er die vom stilistischen Ebenmaß geforderte zweite Hälfte, daß Jahve geholfen hat, als mit v. 15 abgemacht ansieht. In v. 17a fehlt der LXX das תחיל, das, vollkommen überflüssig, wohl von einem Abschreiber oder Leser aus dem parallelen Stichos eingetragen ist. Zu v. 17b gehören nach Metrum und Parallelismus noch die zwei ersten Wörter von v. 18. Dagegen ist das folgende Sätzchen: „als hätten wir Wind geboren", eine Glosse, und zwar zu v. 18b, denn mit v. 18a läßt es sich syntaktisch nicht vereinigen. Man hat wohl übersetzt: als wir gebaren, (war es) Wind, aber diese Übersetzung ist eher eine Verurteilung. Aufklärung über die Scheinschwangerschaft (Psychometra) wird man ja wohl nicht von uns verlangen, noch dazu wegen einer Glosse. „Zu Rettungen machten wir nicht das Land", vielmehr mußte man sich den Syrern unterwerfen und ihnen Städte abtreten. Daß keine „Weltbewohner", wie der Vf. mit künstlichem poetischen Ausdruck sagt, „fielen" (nur hier und v. 19, öfter im Arabischen, s. Ges.), die Bevölkerung nicht zunahm, hat unser Apokalyptiker ebenfalls hervorgehoben vgl. c. 24₁₀–₁₂. **19** Die beiden letzten Stichen, die dem Vf. noch zu Gebote stehen, widmet er nicht dem zu erwartenden Gedanken: aber du, Jahve, brachtest den Umschwung zum Besseren, sondern einem Satz, den er offenbar für den Schluß (und zugleich als Gegensatz zu dem Schluß der vorhergehenden Strophe) aufgehoben hatte und nun ziemlich abrupt vorträgt, dem Leser die Herstellung der Gedankenverbindung überlassend: Jahve, der nach v. 15 das Volk bereits mit anderen Mitteln gemehrt hat, wird es in der bald erfolgenden großen Wendung auf wunderbare Weise vermehren durch die Auferweckung der Frommen. Nur wenn das Dogma von der Auferstehung schon fest, ja im Vordergrunde der Vorstellungen seiner Gesinnungsgenossen stand, konnte der Vf. so ohne Vermittlung darauf zu reden kommen. Aber dann dürfen die beiden Verben in v. 19a nicht als Jussive und die beiden folgenden nicht als Imperative gefaßt werden. Das empfiehlt sich auch schon des-

[19]Deine Toten werden auferstehen, erwachen und jubeln die Be-
[wohner des Staubes,
Denn Tau der Lichter ist dein Tau, und das Land gebiert Schatten.

---

wegen nicht, weil dann in drei aufeinanderfolgenden Sätzen zuerst Jahve, dann die Toten, dann wieder Jahve angeredet sein würden. Auch haben sämtliche Übersetzer vor Hieronymus in v. 19 die 3. pers. angenommen. Sie weichen auch sonst ab, besonders in den Suffixen, in der LXX fehlt יחיו, der Text ist also unsicher. Mit Anschluß an die LXX schreibt man am besten statt des jetzigen v. 19a wohl nur: מתיך יקומון, faßt נבלתי, dessen Suff. unbegreiflich ist, als einen Zusatz, der betonen sollte, daß es sich nicht um ein vorübergehendes Aufstehen der Toten als Revenants, sondern um die leibliche Auferstehung handele (das Targ. hebt dies mit seinem „Knochen ihrer Leichname" – das Fleisch ist verwest – noch stärker hervor), streicht das יחיו, das erst nach dem Eindringen der Glosse nötig geworden war, und liest weiter וְהֵקִיצוּ יִרְנְנוּ perf. mit ו consec. „Deine Toten" sind die Frommen, vielleicht besonders auch die Märtyrer der Religionskriege und Verfolgungen. Daß אורות nicht wie II. Reg. 4₃₉ Gemüse bedeuten kann, ist wohl klar; Tau der Lichter ist freilich auch merkwürdig genug. Die LXX las אֲרוּכָה, ἴαμα, aber Tote werden nicht geheilt. Aus dem Begriff „Licht" den des Lebens abzuleiten, kann ja nicht helfen, weil dabei weder die Form אוֹרֹת noch der Ausdruck Tau erklärt wird. Es läßt sich denken, daß die Juden die Auferstehungsidee, sobald sie sie akzeptierten, sich in irgend einer realistischen Weise zurechtlegten. Wie das Buch Henoch (c. 25) das lange Leben der Auserwählten nach dem Gericht aus dem beständig eingeatmeten Geruch des Lebensbaumes erklärt, so mag auch die talmudische Vorstellung, daß der im siebenten Himmel aufbewahrte Tau die Knochen der Toten beleben werde, im Keime schon um 100 v. Chr. existiert haben. Der Tau, der nach unserer Stelle in der Region der himmlischen Lichter sich befindet, erinnert an den „Tau der Jugend", den verjüngenden Tau, „aus dem Schoß der Morgenröte" Ps. 110₃. Die Gestirne spenden den nächtlichen Tau (wie anderwärts auch den Regen), der die Vegetation belebt; Jahves Tau kommt auch aus der Sternenwelt, aber er macht die Toten wieder lebendig. Freilich nicht alle Toten, nur die Toten Jahves. Auf die Gräber der Verdammten fällt nicht Tau noch Regen. „Tau der Lichter ist dein Tau" heißt: du hast noch einen göttlichen Tau, den Tau, der im Himmel aufbewahrt wird; wenn du den herabsendest, so „gebiert das Land (oder die Erde) Schatten", dann hat das Land wieder eine große Bevölkerung. – –

c. 26₂₀.₂₁ 27₁ gehört wieder zur Apokalypse. Die Schmach des Volkes, von der der Vf. zuletzt (c. 25₈) gesprochen hat, führt ihn gleichsam wieder in die Gegenwart zurück, die ja freilich schon im Zeichen der Weltumwälzung steht. **20** „Geh in deine Kammern (der Sing. wäre noch schöner) und schließe deine Tür hinter dir zu"; der dual des Ktib ist dem Qre דלתך (von דֶּלֶת) vorzuziehen und wird hier, bei der Kammer, eher eine obere und untere Hälfte, als eine Flügeltür bezeichnen. Um nicht mit ins Verderben gezogen zu werden, sollen sich die Juden möglichst aus der Welt zurückziehen vgl. Mt. 24₁₆ff. חבי ist ein aramäischer imp. masc. Der Weltsturm dauert nur kurze Zeit, weil er ein Gotteswerk ist. **21** Er wird hier darum auch in anderer Weise beschrieben als in c. 24₁₆ff. Der Verheerungszug der Parther ist schon vorübergebraust. Jetzt zieht Jahve aus von seinem Orte, der hier ohne Zweifel der Himmel ist, um die Weltbewohner, mit Ausschluß seines Volkes, zu richten, vor allem die Mordtaten, vgl. zu c. 24₅. Die Erde hat das vergossene Blut aufnehmen müssen (Gen. 4₁₁) und es bis jetzt verborgen (vgl. Hiob 16₁₈), sodaß es nicht nach Rache schreien konnte (vgl. Hes. 24₇.₈), aber Jahve wird sie veranlassen, es herauszugeben, damit es die Mörder verklage, ebenso die Leichen der Ermordeten, die nicht auferstehen, sondern durch ihr Sichtbarwerden gegen die Mörder zeugen sollen. **27,1** Vor allem sollen die Weltmächte als solche vernichtet werden; auch c. 24₂₁ werden die Könige bestraft, während die Völker getröstet werden. Die Weltmächte werden nach apokalyptischer Art durch Symbole gekennzeichnet; es sind zwei Livjathane und das Tannin. Der Livjathan ist Hiob 3₈ die Wolkenschlange (in späteren Stellen c. 40₂₅ff. das Krokodil, das hier nicht paßt); als „flüchtige

26 [20]*Geh, mein Volk, komm in deine Kammern*
Und schließe deine Türe hinter dir zu,
Verbirg dich einen kleinen Augenblick,
Bis vorübergeht der Grimm.
[21]*Denn siehe, Jahve zieht aus von seinem Orte,*
Heimzusuchen die Schuld des Erdenbewohners an ihm,
Und ans Licht wird geben die Erde ihr Blut
Und nicht länger mehr zudecken über ihren Ermordeten.
27 [1]*An jenem Tage wird Jahve heimsuchen*
Mit seinem harten und großen und gewaltigen Schwerte
Den Drachen, die flüchtige Schlange,
Und den Drachen, die gewundene Schlange,
Und wird erwürgen das Wassertier.

Schlange" verfinstert sie nach Hiob 26₁₃ den Himmel und wird durch den Himmelsgott durchbohrt. Das תנין, das Gen. 1₂₁ die großen Wassertiere zusammenfaßt (mit Einschluß der sagenhaften), wird Jes. 51₉ mit dem Seeungeheuer רַהַב parallelisiert oder vielmehr identifiziert, ebenso Hiob 7₁₂, sodaß die Glosse אשר בים sachlich richtig ist. In der Deutung der drei Ungeheuer gehen die Erklärer weit auseinander. Manche wollen darunter nur eine Weltmacht verstehen, andere beziehen die beiden Schlangen auf Assur und Chaldäa (obwohl Assur längst gerichtet war, als die chaldäische Weltmacht sich gegen das Gottesvolk erhob) oder Medien und Persien oder Medien und Babylonien oder Persien und Griechenland, während das tannin meist richtig auf Ägypten gedeutet wird. Gehört aber unser Vers wirklich dem Apokalyptiker, so ist das tannin Ägypten (nach Hes. 29₃ 32₂) und die eine der beiden Schlangen „Assur", d. h. Syrien s. v. 13; die andere Schlange muß dann jene „Räuber" bedeuten, die sich nach c. 24₁₆ schon zu ihrem an die Skythen erinnernden Plünderungszuge anschicken, also die Parther. Diesen widmen wir wegen ihrer bekannten Fechtweise und weil sie im Norden wohnen, das nördliche Sternbild des „flüchtigen Drachen"; sie verdienten auch seit 129 an die Spitze der Weltmächte gestellt zu werden. Syrien ist die gewundene Schlange, die Judäa zu einem großen Teil umfaßte und zu erdrücken drohte. Der Symmetrie halber empfängt auch Jahves Schwert drei Prädikate; es ist grausam wie die Parther, groß wie das Seleuzidenreich und gewaltig wie die „Hand", deren es bedurfte, um einst Israel aus Ägypten zu retten. — — Jetzt kommt wieder eine Unterbrechung durch

das Lied c. 27₂—₅, das ganz gewiß am Rande gestanden hat, weil es mit seiner Umgebung nichts zu tun hat. Es feiert Israel als Jahves Weinpflanzung, die er mit Sorgfalt und Liebe pflegt, während er das Unkraut, wo es sich zeigen würde, ausrotten will, wenn es nicht Frieden mit ihm macht. Die LXX läßt vielfach unsern Text fast nicht wiedererkennen. Das Lied enthält zwei zweihebige Sechszeiler. 2 wird von mehreren Exegeten so übersetzt: An jenem Tage, Weinberg der Lust, singt von ihm. So würde aber doch der unbeholfenste Schriftsteller nicht stammeln. Richtig hat die Punktation die beiden Anfangsworte vom Folgenden abgetrennt, aber sie sind unvollständig. Vielleicht steckt der Ausfall in den (in der LXX allerdings fehlenden) Schlußworten von v. 1: אשר בים und ist nach c. 25₉ zu lesen: ואמר ביום ההוא (vgl. zu c. 3₁₀: אמרו für אשרי). Höchst auffallend ist ferner, daß כרם in v. 2f. als fem. behandelt wird, während es sonst immer masc. ist; es ist wohl für einen durch die Erinnerung an c. 5₁ ff. veranlaßten Schreibfehler für גֶּפֶן zu halten vgl. Hes. 17₆. חמר, gärender Wein, paßt weder zu כרם noch zu גפן; die LXX übersetzt es doppelt, las aber חֶמֶד, was vorzuziehen ist, vgl. c. 32₁₂ Am. 5₁₁. ענו־לה scheint Nachahmung von Num. 21₁₇ zu sein, obwohl es dort (wo qal punktiert ist) einen anderen Sinn hat: durch Zusingen, incantare, die Welle zum Erscheinen nötigen. Jahve selbst hütet und tränkt (Hes. 17₇) den Weinstock alle Augenblicke, natürlich nicht immerzu, als wenn der Dichter aus dem Bilde gefallen wäre (Dillm.), sondern jedesmal, wenn es nötig ist. Das folgende Sätzchen ist wunderlich punktiert: „damit man ihn nicht heimsuche". פקד על kann doch nicht „schaden"

[2][Und man wird sprechen] an jenem Tage:
Weinstock der Lust, singt ihm zu!
[3]Ich Jahve bin sein Beschützer,
Alle Augenblicke netz' ich ihn,
Daß nicht fehle sein Laub,
Tag und Nacht schütz' ich ihn,
[4]Zorn hab' ich nicht.
Hätte ich Dornen,
Disteln im Salzland,
Losschreiten wollt' ich drauf,
Es verbrennen zumal,
[5]Oder man erfaßte meinen Schutz,
Machte Frieden mir.
[6]Die künftigen (Tage) wird Wurzel schlagen Jakob,
Wird blühen und sprossen Israel
Und füllen die Fläche des Erdreichs mit Frucht.

---

heißen, richterlich heimsuchen könnte aber nur Jahve selber den Weinstock, was ja zum Zusammenhang nicht paßt. Man muß lesen יִפָּקֵד עָלֶיהָ, damit nicht vermißt werde sein Laub (vgl. Jer. 17₈): ein Zweck, der doch dem sorgfältigen Begießen entspricht, also nicht „zu beschränkt und kleinlich" (Dillm.) ist. אשקנה reimt wohl absichtlich auf אצרנה (ֵ für ֶ s. Olsh. § 65. Ges.-K. § 10h). 4 Das erste Sätzchen „Zorn hab' ich nicht", Gegensatz zu Jes. 5₁–₇ oder Hes. 17, hätte mit v. 3 verbunden werden sollen. Was folgt, wäre wörtlich: wer gibt mir (נתן mit acc. statt dat., Schreibfehler wie Jer. 9₁) Dornen, Disteln im Kriege. Man hat zu helfen gesucht, indem man „im Kriege" zum Folgenden zog, aber das gibt den absurden Satz, daß Jahve im Kriege auf die Dornen losgehen will. Marti will diese eigentümliche Jahveschlacht verteidigen mit c. 7₂₄, wo aber der tapfere Jäger mit seinen Pfeilen doch nicht auf Disteln Jagd macht, sondern natürlich auf Hirsche u. dgl.! ferner mit II. Sam. 23₆.₇, wo auch nicht von einem Distelkrieg die Rede ist; man muß auch einem geringen Dichterlein nicht ohne Not Unsinn zutrauen; der letzte Stichos in v. 4 zeigt doch, daß der Dichter sein Bild noch nicht aufgegeben hat. Auch wird durch dies Verfahren der Rhythmus zerstört und das sonderbare Asyndeton Dornen, Disteln geschaffen. Am natürlichsten verwandelt man מלחמה nach Jer. 17₆ Ps. 107₃₄ Hiob 39₆ in מְלֵחָה, die salzige (Erde), denn die Gottlosen, an die doch der Dichter denkt, sind nach Jer. 17 wie Sträucher in der Steppe und wohnen im Salzlande. Zu dem ֶ in אפשעה s. Olsh. § 65c. Das Suff. von בה und dem folgenden Verbum ist Neutrum. Der Sinn ist also: kämen etwa an einer unfruchtbaren Stelle des Weinberglandes Dornen auf, die würde ich anders behandeln als den Weinstock, die würde ich vernichten. Der Dichter ist der Meinung, daß es im Ganzen mit der Theokratie wohl bestellt ist, nur kann es immer noch schlechte Elemente oder auch heidnische Widersacher geben, die ausgerottet werden müssen. Merkwürdig, wie hier das sonst als Wunschpartikel gebrauchte: wer gibt mir, o hätte ich doch, angewendet ist. 5 verläßt endlich das Bild: oder man ergriffe meinen Schutz usw. Der Dichter scheint sich auch hier von dem Gedicht Jer. 17₅–₈ leiten zu lassen: glücklich, wer auf Jahve baut. Der Text ist freilich sehr unsicher. Das letzte Sätzchen kommt in zwei Varianten vor. Eigentlich macht der Mächtigere dem Schwächeren (dat.) Frieden Jos. 9₁₅. Jahve will die Gottlosen oder Heiden schonen, wenn sie sich in seine Klientele begeben und sein Volk nicht mehr beunruhigen.

v. 6 gehört nicht mehr zum Gedicht, aber auch nicht zur Apokalypse, in der er neben c. 25₆–₈ herzlich trivial erscheinen würde; er ist ein Nachsatz zu dem Gedicht und wahrscheinlich ein Bruchstück aus einem anderen Gedicht; ähnliche Ausführungen über Israels Zukunft sind sehr oft in die alten Schriften eingesetzt vgl. besonders Hos. 14₆ff. „Die kommenden" scil. Tage ist ein technischer eschatologischer Ausdruck. „Jakob" bedeutet bei den Späteren sehr oft die Judenheit in allen Ländern. ישרש wird das poetisch verkürzte impf.

. . . . ⁷Hat er wie den schlug, der es schlug, es geschlagen?
Oder ward es gleich der Erwürgung seiner Erwürger erwürgt?

---

sein, wenn man nicht lieber das poel יְשֹׁרֵשׁ (c. 40₂₄) aussprechen will. Blüte und Frucht scheint nicht den moralischen, sondern den physischen Zustand des Volkes zu bezeichnen. פְּנֵי־תֵבֵל bedeutet hier so wenig wie anderswo das jüdische Land, sondern alle Länder, soweit Juden darin wohnen. מלא ist transitiv wie c. 14₂₁.

7–13 ist reich an Schwierigkeiten. Offenbar würde sich v. 12f. am besten an v. 1 anschließen lassen, während v. 7 nach rückwärts gar keinen Anschluß hat und v. 11 sich kaum mit v. 12f. verbinden läßt; v. 8 ist wenigstens an seinem jetzigen Platz ganz unverständlich. Soll dem Apokalyptiker etwas gerettet werden, so scheinen folgende Annahmen nötig zu sein: 1. zwischen v. 1 und v. 7 ist eine Lücke, entweder verursacht oder umgekehrt zu füllen gesucht durch die Einsetzung von v. 2–6; 2. v. 8 ist ein Zitat, das von dritter Hand neben v. 10 an den Rand geschrieben war und an verkehrter Stelle in den Text aufgenommen ist; 3. zwischen v. 11 und v. 12 ist abermals eine Lücke. Das Ganze, v. 7. 9–11 müßte der Rest einer etwa in späterer Zeit vom Autor eingeschalteten Ermahnungsrede an die Juden sein, doch endlich mit aller Sünde zu brechen und sich dadurch der Verschonung im Gericht würdig zu machen. Aber wenn schon so das Stück an schwachen Fäden hängt, so ist auch im Einzelnen noch manches Befremdende zu finden, und die Wahrscheinlichkeit, daß dem Apokalyptiker kein Wort von v. 7–11 angehört, überwiegt das wenige, was sich für seine Ansprüche sagen ließe; vor allem scheint mir ein viel kleinlicherer Geist aus diesem Stück zu sprechen, als aus der Apokalypse, die über dem großen menschlichen Gefühl für die Leiden der Menschheit und des Gottesvolkes zwar keineswegs die Verschuldung der Welt übersieht, aber doch um die kultische Orthodoxie sich nicht kümmert. 7 Künstliche Sätze. Schlug er, Jahve, es oder ihn (Jakob v. 9) gleich dem Schlage seines Schlägers (gen. obj.), d. h. so wie er den schlug, der es schlug? In v. 7b ist mit der LXX und Pesch. הֲרֻגָיו (ebenfalls gen. obj. zu הרג) auszusprechen. Israel ist geschlagen, aber derjenige, der es geschlagen hat, ist von Jahve noch viel stärker geschlagen, Israel hat viel Menschen durch Mord verloren, aber nicht so viel wie sein Gegner. Wenn dies Stück, wie man doch wohl annehmen muß, ebenso wie die Apokalypse in den letzten Dezennien des 2. Jahrh.s entstanden ist, dann ist Sidetes und Syrien der Schläger und Mörder und wird hingewiesen auf die Katastrophe des Syrerkönigs im Partherkriege. Israel ist zwar schlecht weggekommen (in den Jahren 135–129), aber doch nicht so schlecht wie jener Tyrann. Da v. 7 sich an das unmittelbar Vorhergehende gar nicht, an v. 1 nur sehr schlecht anschließen läßt, so stammt entweder der Abschnitt v. 7–11 aus einer ganz anderen Schrift oder ist mit jener stilistischen Sorglosigkeit, die die Ergänzer überall kennzeichnet, unserer Apokalypse zugesetzt worden. 8 kann weder sachlich noch stilistisch Fortsetzung von v. 7 sein, stilistisch nicht, weil die Suffixe in v. 8 beziehungslos sind, sachlich nicht, weil v. 8 von einem harten Schicksal spricht, während v. 7 es in milderem Licht erscheinen lassen will. Auch der Text ist schlecht, wie oft in Randglossen. Mit Rücksicht auf v. 8b wird man in v. 8a יריבנה (wohl hiph. wie Hiob 10₂) lesen müssen oder umgekehrt in v. 8b רוּחַהּ. בסאסאה wird von vielen Exegeten in בְּסָאָה סְאָה aufgelöst, aber sehr verschieden übersetzt (Maß für Maß oder je nach dem Maß oder mit Maß), aber schon die Wortstellung widerspricht dem, und wie kann man jemanden scheffelweise entlassen? Wegen des folgenden Wortes ist es entweder ein Substantiv oder wahrscheinlicher ein inf. (mit dem Suffix ־הּ) von einer onomatopoetischen Wurzel sasa, fortscheuchen, also pilpel von סוא. Dem weiblichen Suff. von שִׁלְחָהּ bietet sich nur in v. 10 ein passendes Nomen dar; hat es wirklich auf die Stadt v. 10 Bezug, so ist bei שלח nicht an die Entlassung eines Weibes zu denken, was ohnehin weder zu סאסא noch zu v. 8b paßt, sondern es liegt dem Verbum das Bild eines aufgescheuchten Nestes oder Wildlagers zu Grunde, richtiger das eines Nestes, das auch durch den Sturm fortgetrieben werden kann, während freilich נוה משלח ein Wildlager meint. Das Verbum in v. 8b ist entweder הָגָהּ oder הָגֵהּ (dies von יגה vgl. II. Sam. 20₁₃) auszusprechen. „Er" hat „sie" bekämpft durch Fortstoßen und Fortscheuchen, hat sie weg-

[9]Darum werde damit gesühnt die Schuld Jakobs,
Und darin bestehe die Frucht der Entfernung seiner Sünde:
Daß er alle Altarsteine macht gleich zerstreuten Kalksteinen,
Nicht sollen bestehen bleiben Ascheren und Sonnensäulen.
[10]Denn die feste Stadt ist einsam,
Eine Wohnstatt verscheucht und verlassen wie die Trift;
Dort weidet das Rind, und Dorn und Gestrüpp setzt
[Zweige an;

[8]Sie fortstoßend, sie verscheuchend bestritt er sie, trieb sie fort durch seinen harten Sturm am Tage des Ostwindes.

---

geschleudert durch den Sturm. Wer der Er und die Sie ist, kann man aus dem Vers nicht ersehen; er ist aber v. 10 so ähnlich, daß er ein Zitat dazu sein muß, aber auch nur ein Zitat sein und nicht etwa vor oder hinter v. 10 dem Text einverleibt werden kann. 9 eignet sich zur Fortsetzung von v. 7. Israel ist noch glimpflich davongekommen, damit es aber seine Rettung verdiene und aus dem eigenen Schicksal und dem des heidnischen Zwingherrn die rechte Lehre ziehe, ist noch etwas sehr Wichtiges zu tun, es müssen alle Altäre, heiligen Pfähle und Sonnensäulen (s. zu c. 17₈) vernichtet werden. Das wird sowohl ein Zudecken seiner Schuld, gleichsam das nach überstandener Gefahr gebrachte Sündopfer (vgl. Gen. 8₂₀f.) sein, als auch die volle Frucht, die Folge, der Dank für die Entfernung seiner Sünde und Sündenstrafe. יכפר ist juss. Das כל- vor פרי, das in der LXX fehlt und vielleicht aus der folgenden Zeile eingedrungen ist, müßte schon einen ganz ungewöhnlichen emphatischen Sinn (etwa die volle, letzte Frucht) haben, wenn es nicht anstößig wirken soll, da es doch hoffentlich noch andere Frucht der Sündentilgung gibt; besser wird es gestrichen. Der Vf. dieses Verses muß einen besonderen Grund zu diesem grimmigen Ausfall gegen die Altäre usw. gehabt haben. Unwillkürlich fühlt man sich durch den Vers daran erinnert, daß Joh. Hyrk., sobald er Luft bekam, den Tempel der Samaritaner auf dem Garizim zerstörte (Joseph. Bell. Jud. I, 2₈. Ant. XIII 9₁). Daß es bei den Juden Ägyptens noch mehr „Altäre" gab, ist zu c. 19₁₉ besprochen. Auch die den griechischen Göttern errichteten Altäre könnten gemeint sein; waren diese wohl auch von Judas Makkabäus und seinen Nachfolgern schon größtenteils zerstört, so gab es gewiß noch „Altarsteine" genug, die noch nicht pulverisiert waren und darum das Land noch verunreinigten. Der letzte Satz in v. 9 über die Ascheren und Sonnensäulen fällt auf wegen des Asyndetons, doch paßt sein Inhalt zum Übrigen; möglicher Weise denkt der Vf. dabei auch an allerlei Götterstatuen und ähnliche Bildwerke, die sich noch hie und da bei Griechenfreunden finden mochten. Daß der Geist der Verse 7 und 9 viel Verwandtschaft mit dem des Apokalyptikers zeige, wird niemand behaupten; dem letzteren, der alle Völker zu dem Gottesmahl auf dem Zion berufen sein läßt, ohne ihnen zuvor Bedingungen zu stellen, traut man diesen Eifer wegen der Altarsteine gar nicht zu. Nicht anders steht es mit v. 10f. **10** Wenn dieser Vers mit v. 9 zusammenhängt, so ist der Gedankengang wohl dieser: Israel hat immer noch Schuld, denn es geht ihm noch schlecht; das Volk hat eben gar keine Einsicht. Die feste Stadt kann schwerlich eine andere als Jerusalem sein, erstens weil eine andere Stadt irgendwie näher hätte bezeichnet werden müssen, zweitens weil nur an den Juden (nicht einmal an den Samaritanern) getadelt werden kann, daß sie keine Einsichten haben, endlich weil Jahve, wenn er auch Schöpfer der ganzen Welt ist, doch nicht der Schöpfer und Bildner eines beliebigen Volks (auch nicht der Samaritaner s. c. 66₂), sondern nur des Gottesvolkes genannt werden kann, es wäre denn, daß, wie es c. 19₂₅ geschieht, ein solches Volk ausdrücklich als eine Neuschöpfung auf Grund seiner Bekehrung zum wahren Gott bezeichnet und Israel durch ein höheres Prädikat ausgezeichnet würde. Die Lage Jerusalems ist nach v. 10f., mag dies geschrieben haben wer will, ungefähr dieselbe wie die c. 24₁₀ff., nur daß inzwischen die Mauern wieder aufgebaut zu sein scheinen. Jerusalem ist eine „ausgetriebene Wohnstätte" vgl. dazu קן משלח c. 16₂ und als Gegensatz נוה שאנן c. 33₂₀; נוה steht öfter neben מרבץ, Tierlager (Hes. 25₅ vgl. c. 34₁₄ Jer. 25₃₀ Jes. 65₁₀). In v. 10b sind die Wörter ירבץ וכלה schwerlich richtig: das Rind

[11]Ist verdorrt sein Trieb, werden sie abgebrochen,
Weiber kommen und zünden es an.
Denn kein Volk von Einsichten ist es,
Darum erbarmt sich sein Schöpfer seiner nicht,
Und sein Bildner ist ihm nicht gnädig.
[12]*Und geschehen wird's an jenem Tage:*
Ausklopfen wird Jahve von den Ähren des Stroms bis zum Bach Ägyptens,
Und ihr werdet einzeln aufgelesen werden, ihr Söhne Israels.

---

weidet, lagert und vertilgt (?) ihre (?) Zweige; das kann nicht der elendeste Skribent geschrieben haben; כלה stände in einem ganz ungewöhnlichen Sinn, wäre von רעה durch das ganz müßige lagern getrennt, und daß die feste Stadt Zweige und Laub hat, die das Rind (wenn's noch eine Ziege wäre!) alle macht, dabei steht einem doch der Verstand still. Es muß vor סעפיה eine Pflanze genannt sein, die in der Prärie wächst und deren Gezweig getrocknet als Brennmaterial benutzt wird. Das letztere wird c. 33$_{12}$ von den קוצים gesagt, die c. 32$_{13}$ mit שמיר und dem Verbum עלה verbunden werden. Verwandeln wir also וְשָׁמִיר וָקֹץ יַעֲלֶה in ושם ירבע וכלה und lesen weiter סְעִפוֹת „und Dorn und Gestrüpp setzt Zweige an", so kann die Stadt Stadt und die Kuh beim gewöhnlichen Futter bleiben, und die Form תשברנה 11 hat ihr Subjekt bekommen. Zu יעלה, wachsen lassen, vgl. c. 40$_{31}$ Hes. 37$_{8}$; zu קצירה (das neutrische Suffix kann zur Not bleiben), der Stengelansatz daran, vgl. Hiob 14$_{9}$, zu סעפות Hes. 31$_{6.9}$. Die Schilderung erinnert und soll vielleicht erinnern an die Weissagungen von der Verödung Jerusalems c. 32$_{13.14}$ 5$_{17}$. Zum Schluß wird v. 11b noch der Grund angegeben, warum es so ist, wie es ist: das Volk ist einsichtslos (בינות, vielleicht nicht plur., sondern junge Abstraktform vgl. Olsh. § 219b, nur hier); weil es sich nicht beeilt mit der Entfernung seiner Sünde, darum beeilt sich auch Jahve nicht mit seiner Erbarmung und Gnade. Wie die beiden letzten Verben zu verstehen sind, lehrt die gleichfalls späte Stelle c. 30$_{18}$ ff. Die erhoffte goldene Zeit bleibt solange aus, bis das Volk ganz sündlos geworden ist. Die Einsichtslosigkeit des Volkes also, das nicht mit den Altären u. dgl. aufräumt, ist die Ursache, daß Jahve die große Wendung noch immer nicht herbeiführen kann. Ähnlich suchen und finden die Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi, Tritojesaia (vgl. c. 59$_{1}$) die Gründe für das Ausbleiben der mit jedem Tage erwarteten eschatologischen Umwälzung in dem Benehmen des Volkes; immer heißt es, wenn nur dies und das noch käme und dies und jenes wegfiele, dann käme das Erhoffte sofort. — 12 und 13 darf man unbedenklich wieder dem Apokalyptiker zuschreiben. An „jenem Tage", wo nämlich Jahve die Syrer und Ägypter und die wilden Parther mit seinem Schwerte heimsucht v. 1, werden nicht blos die in ihre Kammer eingeschlossenen Juden Judäas c. 26$_{20}$ f., sondern auch die Juden gerettet werden, die in der Diaspora, in Ägypten und Syrien leben. Dies große Gebiet zerfällt in zwei konzentrische Kreise, einen engeren und einen weiteren. Der erstere umfaßt das Gebiet vom Euphrat bis zum „Bach Ägyptens", dem Wadi el Arisch; das ist das Gebiet, das nach der Behauptung der nachdeuteronomischen Historiker von Rechts wegen den Israeliten zukommt, weil es von David erobert und „Jahves Name darüber genannt worden ist". Hier sind die Heiden das Stroh und die Juden die Körner, die eins zum andern, sorgfältig und behutsam, nach dem großen Dreschen, aufgelesen werden, sodaß kein einziger Israelit zu Schaden kommt. Daß die Juden dann nach Judäa kommen sollen, wird nicht gesagt; sie befinden sich ja schon in Jahves Lande. Nach Jer. 12$_{14-17}$ sollen auch die Heiden im Lande Israels wieder wohnen dürfen, wenn sie sich dem Gesetz unterwerfen. חבט wird auch Jdc. 6$_{11}$, Rt. 2$_{17}$ vom Dreschen des Weizens und der Gerste gebraucht, nicht von Jes. (c. 28$_{27}$), der vielleicht nur den Großbetrieb der reichen Grundbesitzer (c. 5$_{8}$) von Jerusalem kennt. 13 Der weitere Kreis begreift Syrien und Ägypten (s. auch c. 11$_{11}$ ff. Sach. 10$_{10}$), welche Länder bei weitem die meisten Juden beherbergten. Die große Posaune kommt ebenfalls, wenn auch in etwas anderer Verwendung, bei Deuterosacharja vor (9$_{14}$), in unserer Stelle hoffentlich und wahrscheinlich nur als Bild, beide Stellen abhängig von c. 18$_{3}$. Die Ausdrücke „die Verlorenen, die Versprengten" zeugen

[13] *Und geschehen wird's an jenem Tage:*
Gestoßen wird in die große Posaune,
Und kommen werden die Verlorenen im Lande Syrien
Und die Versprengten im Lande Ägypten
Und werden Jahve huldigen auf dem heiligen Berge in Jerusalem.

* * *

28 [1] **Wehe der stolzen Krone der Trunkenen Ephraims**
Und der welken Blume seiner prächtigen Zier
Auf dem Haupt des fetten Tals der Weinerschlagenen!

---

wohl mehr von der Meinung der judäischen Juden, daß ihre Brüder im fernen Ausland für die Gemeinde verloren gehen könnten, als von einer unglücklichen Lage der Diasporajuden, aber allerdings mag es den syrischen Juden während des Krieges zwischen Ant. Sid. und Joh. Hyrk. nicht zum besten gegangen sein, und in Alexandrien soll Ptolemäus Physkon Greuel gegen die Juden verübt haben (Joseph. c. Apion. II, 5). Man könnte aus den Verben des Verses schließen, daß der Vf. nicht die eigentliche Rückkehr und Ansiedlung der Diaspora in Palästina meine vgl. Sach. 14₁₆ ff. Ps. 68₃₁.₃₂, aber dann hätte er wohl nicht von der großen Posaune gesprochen; er erwähnt nur ihre erste Ankunft und ihre Vorstellung im Tempel. Wo sie sich darauf innerhalb der davidischen Reichsgrenzen ansiedeln werden, das wird von anderen Schriftstellern gern näher ausgeführt (besonders Ob. 19 f.), unser Vf. überläßt das der Zeit ebensowohl wie die Frage nach der Einrichtung des neuen Reiches, nach dem etwaigen künftigen Könige u. dergl. Denn er hält sich gern an das Notwendige und Nächstliegende und begnügt sich, die Punkte, die nicht unmittelbar interessieren, wenn sie auch im eschatologischen System ihre wichtige Stelle haben mögen, nur eben anzuführen (s. c. 24₂₂) oder gar nur, wie in der Angabe der Reichsgrenzen v. 12, von weitem anzudeuten.

Zweites Büchlein c. 28—33 s. die Einl. § 21. Den Anstoß zu der Zusammenstellung dieses Büchleins hat Jes. selbst gegeben (s. Einl. § 26), aber in seiner jetzigen Form ist es das Werk eines späten Sammlers, der an mehreren Stellen größere Einschaltungen gemacht und auch das junge 33. c. hinzugesetzt hat; er zeigt in seinen eigenen Arbeiten, daß er die alten Prophetenreden durchaus unter dem Gesichtspunkt „jenes Tages" betrachtete. Die Tröstung Jerusalems, wo er zu Hause ist, liegt ihm so sehr am Herzen, daß er seine Tröstungen selbst in die widerstrebendsten Zusammenhänge einschiebt und die unmöglichsten Übergänge zustande bringt. Wollten wir ihm folgen, so müßten wir wohl sechs Abschnitte annehmen, die sämtlich mit הוי beginnen (28₁. 29₁. 29₁₅. 30₁. 31₁. 33₁).

Erstes Stück c. 28₁—₆. Zwei Siebenzeiler. Bedrohung Samarias mit schnellem Untergang durch Jahves Gewaltigen, Assur, v. 1—4, mit einem Zusatz vom Redaktor v. 5. 6. Die ersten Verse sind noch vor der Belagerung Samarias, ja noch vor jedem assyrischen Einfall geschrieben, da sonst der Prophet nicht so geheimnisvoll von dem Assyrer hätte sprechen können wie v. 2 tut, sie mögen also etwa mit c. 9₇ ff. 5₂₆ ff. gleichzeitig sein. 1 enthält eine Anzahl von Genetivverbindungen, die in solcher Kühnheit fast beispiellos sind. Eigentlich anstößig ist jedoch unter ihnen die Einschaltung des stat. abs. שמנים zwischen גיא und הלומי v. 1 b. Man hat durch Streichungen oder Änderungen helfen wollen, aber es wird genügen, nach dem τοῦ παχέως der LXX und nach c. 5₁ den Sing. שֶׁמֶן, natürlich als stat. constr., zu lesen; jedenfalls darf man das fette Tal in v. 1 nicht streichen, da die Trunkenen nicht die Hauptstadt Samaria auf dem Kopf trugen. In v. 1 b und v. 4 hat die LXX das אשר nicht gelesen, und wir lassen es um so lieber fallen, als es ebenso prosaisch wie entbehrlich ist. Samaria, nicht genannt, aber deutlich genug bezeichnet, auf einem mäßig hohen Hügel in einem fruchtbaren Tal gelegen, wird mit einer Krone oder einem Blumenkranz auf einem menschlichen Haupt verglichen; das Bild ist sehr schön, Jes. mag die Stadt selbst gesehen haben. Aber es ist ein Kranz, wie ihn Trunkene bei ihren Zechgelagen tragen, die Zecher des Nordreichs, die schon Amos (c. 6₁ ff.) wegen ihrer übermütigen, lärmenden

²Siehe, einen Mächtigen und Starken hat Jahve,
Wie Hagelwetterguß, zerschmetternden Sturm,
Wie Wetterguß gewaltiger, überflutender Wasser,
Der niederstreckt zur Erde mit Gewalt.
³Mit Füßen werden sie zertreten werden,
Die stolze Krone der Trunkenen Ephraims
⁴Und die welke Blume seiner prächtigen Zier
Auf dem Haupte des fetten Tals.
Und sie wird sein wie die Frühfeige vor der Ernte:
Die einer erblickt —
Während sie noch in seiner Hand ist, verschlingt er sie.

Schwelgerei hart angegriffen hatte, und die Blume ist welk, wie die, die ein ganzes Zechgelage hat mitmachen müssen. Unsere Stelle scheint zu beweisen, daß sich auch bei den Israeliten, wie bei den Griechen, die Zecher mit Kränzen schmückten, weil man sonst nicht verstände, wie Zecher und Blumen zusammengeraten könnten. Die Charakteristik Samarias ist eines Meisters wie Jes. würdig, mit wenig Sätzen, die aber in pathetischer Fülle daherrauschen, zeichnet er uns das Bild der schön gelegenen Stadt, die Trinkgelage ihrer Großen, ihren Stolz und zugleich ihre Verlebtheit. ציץ נבל: die Blume vom Welkenden (vgl. c. 34₄), ähnlich wie כלי הקטן, אשת רע, יין הטוב, mit superlativischem Nebensinn: die ganz erschlaffte Blume. Zu הלומי יין vgl. c. 16₈. 2 motiviert das הוי von v. 1. Jahve hat schon das Werkzeug der Strafe für den Stolz und die Sinnenlust bereit. Der Assyrer wird noch in ganz idealer Weise gedacht wie c. 5₂₆ff. Die Bilder vom Wetterguß, Hagelschlag, von der Überflutung liebt Jes.; Altisrael hatte in den Gewitterregen und Wolkenbrüchen die persönliche Nähe des Schlachtengottes wahrgenommen, und der alte Enthusiasmus steckt zumal dem jungen Jes. noch tief im Blut. Die letzten drei Wörter von v. 2 bilden einen Relativsatz mit זרם als Subj.: „der niederstreckt zur Erde (Am 5₇; zu הניח s. Olsh. § 255i) mit Gewalt" (nicht: „mit bloßer Hand", was בַּיָּד heißen müßte und weder zu den Bildern von v. 2 noch zu denen von v. 1 paßt). Im ersten Stichos ist oben לאדני durch ליהוה ersetzt, das in manchen Manuskr. steht. Der letzte Stichos von v. 4 ist reichlich kurz. Ebenso der erste des zweiten Siebenzeilers 3. 4. תרמסנה kann nicht Prädikat zu עטרת allein sein, da dies Wort nicht blos singularische Form hat, sondern als Bild für Samaria auch singularischen Sinn, denn über die eigentlichen Kränze der Zecher würde Jes. nicht so viel geredet haben. Wahrscheinlich hat er mit עטרת das folgende ציצה nicht blos verbinden wollen, sondern auch wirklich als zweites Subj. verbunden, indem er unter den beiden Ausdrücken nicht ganz dasselbe verstand, etwa unter der Krone die Stadt mit ihrer Mauerkrone, unter der Blume den Schmuck der Gärten, Lusthäuser usw. um die Stadt herum. Dann ist aber וציצת zu schreiben, והיתה aber an den Anfang von v. 4b zu versetzen. Das letztere ist ein entschiedener Gewinn für v. 4b, wo nun nicht mehr, dem einfachsten ästhetischen Gesetz zum Trotz, das eine Bild mit dem anderen, die Blume mit der Feige und das Zertreten mit dem Verschlingen, verkoppelt wird, sondern die Stadt selber, die zwar, wie öfter, nicht genannt wird, Subj. von היתה ist. Auch werden so die Stichen gleichmäßiger. In בכורה ist das Mappiq zu tilgen. Die Frühfeige vor der Feigenernte (im August), die schon Ende Juni reif ist, gilt als Leckerbissen. Jes. hat ja darin Recht bekommen, daß die Assyrer Samaria erobern würden, aber so schnell, wie der junge Prophet hier meint, ging es doch nicht (II. Reg. 18₁₀); jene scheinbar verlebten Schwelger erwiesen sich doch ritterlicher, als er in seinem Zorn annahm. Warum übrigens Marti meint, wenn die Rede in die ersten Prophetenjahre Jes.s fiele, so wäre doch auch Aram zu nennen gewesen, das ist mir gänzlich dunkel. Muß Jes. die Folgezeit genau abhandeln: erstlich Bekriegung durch Aram, zweitens Bündnis mit Aram, drittens Verschlucktwerden beider Kämpen durch Assur? Wenn er das alles aber noch nicht wußte? Denn dies Stück läßt nichts davon spüren, daß die bösen Jahre 734ff. schon hinter den Trunkenen Samarias liegen.

[5]An jenem Tage wird Jahve der Heere sein zur zierenden Krone
Und zum prächtigen Diadem dem Rest seines Volkes
[6]Und zum Geist des Gerichts dem zu Gericht Sitzenden
Und zur Heldenkraft denen, die den Kampf zum Tor zurücktreiben.

* * *

5 und 6 sind nicht von Jesaia. Der Satz, daß Jahve „an jenem Tage", wo Samaria untergeht, dem Rest seines Volkes zur Krone werden und ihm kriegerische Kraft geben werde, widerspricht geradezu allem, was wir sonst von Jes. über Juda und die Zukunft hören: Juda soll gar nicht kämpfen, sondern sich absolut passiv verhalten, es soll auch keineswegs bei Samarias Untergang verherrlicht werden, sondern ein ganz ähnliches Gericht erleiden. Und kann man einem Jes. die Geschmacklosigkeit zutrauen, daß er die Bilder, die er eben vorher von dem trunkenen Samaria brauchte, nun auf Jahve anwenden sollte? Auch erinnert der Versbau und Stil (das nachklappende לשאר עמו), sowie mancher Ausdruck an c. 4₂–₆. Die Einleitungsformel „an jenem Tage" steht, wie gewöhnlich in solchen Zusätzen, völlig in der Luft; man versteht sie nur, wenn man berücksichtigt, daß diese spätlebenden Theologen in den alten Schriften überall Offenbarungen über die Endzeit finden und unter dem „Rest" die gesetztreue Judenschaft verstehen, die im Gericht übrig geblieben ist. In c. 4₂ soll der blühende Zustand des Landes in der Zukunft, hier „Jahve der Heerscharen" dem Rest zur „Zier" werden. צפירה kommt im A. T. in dem hier gemeinten Sinn nicht vor; in der Mischna bedeutet es den Reifen oder Ring der Gefäße (Abulwalid bei Ges.), danach hier den Reif der Königskrone. 6 Jahve wird zum Geist des Gerichts! Das kann man wohl einen unglücklichen Ausdruck nennen; der Sinn ist: die Religion bringt das rechte Gericht hervor. Dieser Geist kommt auch c. 4₄ vor, und zwar als Geist des Läuterungsgerichts; auch hier soll wohl der „über dem Gericht Sitzende" den Unflat (c. 4₄ vgl. 28₈) und die „Gottlosen" austilgen (vgl. I. Makk. 9₇₃ 14₁₄), weil sonst in diesem Zusammenhang die Hervorhebung der Rechtspflege ziemlich unbegreiflich wäre. Der Verfasser hat c. 11₄ wohl etwas anders verstanden, als dessen Autor. Die Heldenkraft, die die Verteidiger Jerusalems besitzen (c. 11₂), weist auf die Kämpfe des 2. Jahrh. hin. Zum Tor zurücktreiben (lies למשיבי) bedeutet: den Kampf innerhalb der Stadt, nachdem der Feind bereits durch die Tore eingedrungen ist, zum Stehen bringen und darauf den Feind zum Tor zurück und aus diesem hinausschlagen. Vielleicht ist dies im 2. Jahrh. einmal wirklich geschehen.

Zweites Stück c. 28₇–₁₃. Es reproduziert die Streitreden, die zwischen Jes. und den von ihm bei einem Opferschmaus überfallenen Priestern und Nabis gewechselt waren. Die überleitenden Worte v. 7 sind nicht etwa vom Redaktor, der ja über die Jerusalemer v. 5f. in gerade entgegengesetzter Weise spricht, sondern von Jes. selber geschrieben. Daraus folgt nicht, daß v. 7ff. in dieselbe Zeit mit v. 1–4 fallen, denn Jes. kann recht wohl diese Verbindung erst später hergestellt haben, als er nämlich alle diese Stücke zu einem Büchlein vereinigte s. zu c. 30₈. Er hat durch Vorsetzung des kleinen Jugendgedichts v. 1ff. sagen wollen: wie meine Vorhersagung über das trunkene Samaria sich erfüllt hat, so wird sich auch die über das trunkene Jerusalem erfüllen. Aus den Worten der Priester usw. v. 9f. geht hervor, daß Jes. schon längere Zeit gewirkt hatte, als diese Szene vorfiel, ferner aus v. 12, daß die Machthaber große Lust hatten, Juda in einen Krieg und zwar mit Assur zu verwickeln, und daß Jes. ihnen davon abgeraten hatte. Da aber eine unmittelbare Gefahr anscheinend nicht vorhanden ist, so hat man wohl die Szene etwa in die Zeit vor Sargons Krieg gegen die Philister (s. zu c. 20), wo das judäische Volk sich von den Nachwirkungen der letzten Dezennien noch nicht erholt hatte, oder spätestens in die erste Zeit Sanheribs zu setzen. Unsere Rede ist die erste von einer Anzahl Tempelreden, die sich bis mindestens in das 29. Kap. fortsetzen. 7 und 8 bildet die zum Teil wohl erst nachträglich verfaßte schriftstellerische Einleitung zu der v. 9ff. dargestellten Szene. „Auch diese" sind Trunkene wie die Großen Samarias. Gemeint sind nicht blos die zunächst genannten Priester und Nabis, sondern wegen v. 12

[7]Und auch diese, im Wein schwindeln — und im Meth schwanken sie,
Priester und Prophet — schwindeln im Meth,
Sind verwirrt vom Wein, — schwanken vom Meth,
Schwindeln im Gesicht, — wanken im Schiedsspruch.
[8]Denn alle Tische — sind voll von Gespei,
Unflat . . . . — bis auf den letzten Raum!
[9]„Wem will er Kenntnis lehren — und wem Orakel deuten,
Von der Milch Entwöhnten, — von der Brust Genommenen?

(14ff.) auch die Machthaber Judas, aber die ersteren werden besonders namhaft gemacht, weil Jes. mit ihnen in Streit geriet. נִבְלְעוּ, sie sind verschlungen vom Wein her, ist allzu künstlich und (wegen מִן) sonderbar; entweder ist נָבְלוּ zu schreiben (s. zu c. 3₁₂) oder בלע als Seitenwurzel zu בלל (das im niph. sonst nicht vorkommt) anzusehen. Die Priester wanken (פָּקוּ wegen des Gleichklangs mit den anderen Verben auf der letzten Silbe betont vgl. G.-K. § 72ₒ) im Schiedsspruch (lies בִּפְלִילִיָּה), wenn nämlich die Parteien in schwierigeren Fällen an Elohim appellieren (Ex. 22₈ I. Sam. 2₂₅ 19₁₇ 21₅). Auch hier ist dem Jes. die Rechtspflege die Hauptsache, um die kultische Thora kümmert er sich nicht. Die Propheten fehlen im Gesicht. רֹאֶה ist wie חֹזֶה v. 15 wohl kein Partizip, von dem aus der hier nötige Sinn schwerlich gewonnen werden kann, sondern ein Substantiv von allerdings unsicherer Bildung. Bemerkenswert ist, daß Jes. den Nabis nicht etwa erdichtete Orakel vorwirft; sie haben echte Ekstasen, verfehlen aber deren richtiges Verständnis, weil sie nicht körperliche und geistige Disziplin üben. Um die Eindrücke der Ekstase richtig aufzufassen, von zufälligen Nebenumständen zu unterscheiden, zu interpretieren und in der Rede klar wiederzugeben, muß man ein nüchterner Mann sein (vgl. zu v. 9). Die Nabis finden sich in alter Zeit oft bei den Heiligtümern, weil sie dort am ersten mit der übersinnlichen Welt in Kontakt kommen können; sie waren dort wohl manchmal die nicht offiziellen, aber keineswegs uninteressierten Gehülfen der כֹּהֲנִים, deren ursprüngliche Seherschaft sich mehr und mehr auf die technische Mantie (heiliges Los, Opferschau u. dgl.) beschränkte und darum die auf der persönlichen Veranlagung beruhende psychische Mantie als Ergänzung betrachten und für das Ansehen der Kultstätte ausnutzen konnte. Oft wurden den Priestern freilich auch das lärmende Gebaren oder die wirkliche oder scheinbare Demagogie der Nabis (vgl. Am. 7₁₀ff.) lästig, dann jagten sie sie fort oder steckten sie ins Halseisen (Jer. 29₂₆f.). 8 Die Tische haben wir uns wohl im Tempelvorhof und seinen Logen, das Gelage als Opferschmaus zu denken, an dem, weil das Opfer doch im Namen des Königs geschah, auch dessen oberste Beamten teilgenommen haben werden. So erklärt es sich am leichtesten, wie Jes. darüber zu kommen konnte. Er hat sie überrascht, wie gerade die Exzesse aufs höchste gestiegen sind, Exzesse, die seit Alters gar nichts Ungewöhnliches sind (vgl. I. Sam. 1₁₃f.) und gerade in der Zeit Hiskias den Zorn Jes.s (c. 22₁₃) und Michas öfter erregen. Die Überfallenen hat Jes. mit geflügelten Zornesworten der Art, wie wir sie v. 7 lesen, überschüttet, selber ergriffen von einer Ekstase, die seine Mienen und Sprache fremdartig macht, seinen Worten eine seltsame Artikulation und Klangfarbe mitteilt. Nun entsteht eine merkwürdige Szene. Die Gescholtenen, die in ihrer Trunkenheit ihre sonstige Scheu vor diesem Manne ablegen, antworten, aber auch nicht im gewöhnlichen Redeton, sondern teils infolge ihrer Trunkenheit, teils um ihn höhnisch nachzuäffen, mit fremder, lallender Stimme. 9 Wem will er Kenntnis lehren? sagen die Priester. Das Wissen des Priesters in kultischen, richterlichen, medizinischen Dingen stammt aus der Thora (daher יוֹרֶה), die die Gottheit und ihre Priester früher erteilt und die Priester gesammelt und weiter vererbt haben, und aus der erlernten Kunst, neue Bescheide des orakelgebenden (מוֹרֶה) Gottes auszulegen: dies Wissen werden sie doch besitzen, das braucht ihnen doch Jes. nicht beizubringen? Sache des Propheten ist die שְׁמוּעָה; dies Wort bedeutet zwar öfter Gerücht, hier aber wie v. 19 c. 53₁ vgl. Ob. 1, Orakel, Audition als Seitenstück zur Vision. Die Audition, in der die Gottheit oder andere unsichtbare Wesen (c. 40₆) zum Seher reden, verlangt von diesem die Fähigkeit des Unterscheidens und Verstehens der geheimnisvollen, gleichsam un-

[10]Denn: zawlazaw, zawlazaw,
Ein Weilchen da,
[11]Wohl, durch stammelnde Lippe
Wird er reden zu diesem Volke da,
„Dies ist die Ruhe,
Und dies die Erholung!“
kawlakaw, kawlakaw,
ein Weilchen dort.“
und fremde Zunge
[12]er, der zu ihnen sprach:
gebt Ruhe dem Müden,
Doch sie wollten nicht hören.

---

sinnlichen (הממה וקול Hiob 4$_{16}$ I. Reg. 19$_{12}$) Laute, das בִּין: will er uns lehren, sagen die Nabis, wie man das Wort Jahves auffängt und deutet? Jes. befaßt sich ja mit der Thora (c. 1$_{10}$) und der Prophetie; jene Trunkenen aber wenden einen gewöhnlichen Kunstgriff niedriger Naturen an, indem sie den Streit auf das persönliche Gebiet hinüberspielen, als ob es sich darum handele, wer der Klügste sei. **10** Sie verhöhnen seine rastlose Tätigkeit. Die Ausdrücke, deren sie sich bedienen, sind ziemlich rätselhaft und waren schon den alten Übersetzern unklar. Gewöhnlich kombiniert man das קו mit dem קו von v. 17 und übersetzt es mit Meßschnur und dann weiter mit Richtschnur. Dementsprechend soll צו mit מצוה, Gebot, zusammenhangen oder vielleicht ein unbekanntes Werkzeug der Baumeister sein, ein Richtscheit nach Ewald. Aber was bedeutet denn: Meßschnur zu Meßschnur, Richtscheit zu Richtscheit? Es scheint eher, daß wir es hier mit einer sprichwörtlichen Redensart aus der niedrigen Volkssprache zu tun haben; wahrscheinlich sind zawlazaw, kawlakaw onomatopoetische Laute (möglicher Weise dem Herplappern des Alphabets nachgemacht, wie Meinhold annimmt), die das Kauderwelsch der Barbaren oder das Faseln halbverrückter Nabis wiedergeben; mit ihnen soll Jes.s ewiger Redefluß und sein beständiges Hin und Her verhöhnt werden. Darum auch die vielfache Wiederholung und die verächtlichen Ausdrücke, mit denen v. 11 darauf Bezug genommen wird. Ob זעיר ein Bißchen oder ein Weilchen bedeutet, ist nicht auszumachen, beides kommt auch auf dasselbe hinaus. Es drückt sich darin der Ärger der Überfallenen aus: nirgends ist man vor ihm sicher. Vielleicht darf man auch daraus ableiten, daß Jes.s mündliche Reden ebenso kurz zu sein pflegten, wie es seine schriftlichen in der Tat sind. Lange Reden stammen auch nicht von Gott, sondern vom Schreibtisch. **11** Zornig und schlagfertig pariert Jes. den höhnischen Hieb. כי ist elliptisch: redet nur, denn usw. Jetzt spricht noch Jahve durch die immerhin fremdartigen Klänge der Prophetenrede zu euch, die ihr mit der lallenden Zunge der Trunkenen beantwortet, bald spricht er in dem barbarischen Radebrechen der wilden Assyrer zu „diesem Volke da“. לעני leiten die meisten Ausleger mit Recht von dem im Sing. nicht vorkommenden לַעַג ab, vgl. I. Kor. 14$_{21}$ ἑτερόγλωσσοι und Jes. 33$_{19}$, denn לַעַג, immer im Sing., bedeutet Spott, paßt also nicht. **12** gibt mit sachlicher Ruhe den Inhalt von Jes.s Reden aus der letzten Zeit an, wobei Jes. vor den Leuten, die diese Reden gehört haben, sich kürzer fassen kann, als uns lieb ist. Die angeführten Worte scheinen von der Beteiligung an dem Kampf wider Assur abzuraten. Der „Müde“ ist wohl der Bürger und Bauer, der vor nicht allzu langer Zeit unter der syrisch-ephraimitischen Invasion schwer gelitten hatte, unter dem an Assur zu zahlenden Tribut und indirekt unter den ewigen Kriegen in der Nachbarschaft wohl auch jetzt noch litt. Er wird von den Machthabern als Sklave oder Arbeitstier behandelt, dem man keine Ruhe gönnt, und am meisten bei den Rüstungen zum Kampf und in einem etwaigen Kriege selber mit seiner Person und Habe herangezogen. מנוחה, oft Niederlassung, Wohnsitz (z. B. Gen. 49$_{15}$), bedeutet hier wie das parallele מרגעה das Ausruhen von der Arbeit, der Frohn, und זאת muß auf das vom Propheten empfohlene Mittel hinweisen, durch das man dem gedrückten kleinen Mann eine Erleichterung und ein Aufatmen verschafft, und das ist wahrscheinlich (vgl. auch zu v. 15) eine Verzichtleistung auf die große Politik. Unverkennbar ist doch die Ähnlichkeit unseres Verses, zumal auch des Schlußsatzes, in Form und Inhalt mit c. 30$_{15}$. העם הזה steht nicht in Widerspruch mit dieser Deutung; das עם sind eben die führenden Parteien, die herrschenden Geschlechter, die die plebs als ihre Arbeitstiere ansehen. Zu der inkorrekten Orthographie von אבוא s. Olsh. § 38*g*. **13** Darauf kommt Jes. auf den heutigen Spott zurück. Jahves Wort wird ihnen zum zawlazaw werden, nämlich in der Gestalt der von ihm angekündigten, in ihm gleichsam

[13]Und es wird ihnen sein das Wort Jahves
„Zawlazaw, zawlazaw, kawlakaw, kawlakaw,
Ein Weilchen da, ein Weilchen dort",
Damit sie gehen und rücklings straucheln.

* *

[14]Darum höret das Wort Jahves,
Ihr Männer des Spottes, Beherrscher dieses Volkes da!
[15]Weil ihr sagt: wir schlossen einen Bund mit dem Tode,
Und mit Scheol machten wir einen Vertrag,
Die geißelnde Geißel, wann sie einherfährt, uns trifft sie nicht,
Denn wir machten Lüge zu unserer Zuflucht und bargen in Trug uns:

---

schon enthaltenen Gottesschläge unaufhörlich und bald hier, bald dort, auf sie eindringen; man spürt etwas von dem Doppelsinn von Wort und Sache in dem דבר vgl. c. 9₇. Die drei letzten Wörter in v. 13b dürften von einem Leser aus c. 8₁₅, wo sie durch den Kontext motiviert sind, eingetragen sein. Diese zweite Vershälfte dient offenbar zum Abschluß der Rede.

Drittes Stück c. 28₁₄–₂₂. Es ist von Jes. selber mit dem vorhergehenden verbunden, auch mag sein Inhalt zu derselben Zeit, wo die v. 7ff. geschilderte Szene vorfiel, geredet sein, doch aber wohl nicht als unmittelbare Fortsetzung der Rede gegen die Trunkenen; auch in c. 1₂–₁₇ waren mehrere Reden zusammengearbeitet. Jes. bedroht die Großen, die sich durch abergläubische Praktiken gegen das Unglück gefeit zu haben glauben. 14 Männer des Spottes sind die herrschenden Männer in Jerusalem, wenn auch die v. 9ff. angeführte Spottrede nicht die ihrige ist; Jes. wird sich bei solchen Vorstellungen, wie er v. 12 eine anführt, spöttische Abweisungen geholt haben, und einen weiteren Spott, nämlich über das Nichteintreffen seiner Drohungen, setzt v. 23ff. voraus. Das Relativsätzchen am Schluß: das in Jerusalem ist, scheint mir doch eher ein Zusatz zu sein, da es mindestens nicht nötig ist und die Poesie dieser Verse nicht verschönert. Der Ausdruck „dies Volk da" klingt hier wie eine Mischung von Mitleid und Verachtung; die Beherrscher des Volkes fühlen sich, wie das Folgende zeigt, für ihre Person geborgen und wagen nun die misera plebs daran, wenn sie auf den Krieg mit Assur hinarbeiten; dies Volk da ist, wie Jes. längst weiß, für den Untergang bestimmt, weil es, von seinen Führern verraten, diesen blindlings folgt, unfähig, dem Propheten zu folgen. 15 und 16 ist eine längere Periode wie c. 3₁₆f. 7₅–₉ 29₁₃f., wo überall יען כי für unser כי. Sie haben mit dem Tode und mit Scheol einen Bund geschlossen, sodaß, wenn das Unglück kommen sollte, sie verschont bleiben. Darunter darf man nicht etwa ein listiges Abwarten des Kampfes zwischen Assur und seinen Gegnern verstehen, weil das kein Bundschließen wäre. Eher könnten es schlaue Ränke und Kniffe sein, etwa private geheime Unterhandlungen mit den assyrischen Machthabern, als deren Parteigänger sie sich gerierten, während sie zugleich die Verbindung mit den Philistern und Afrikanern betrieben, um auf jeden Fall, bei Assurs Sieg oder Niederlage, gedeckt zu sein. Aber auch das wäre doch wohl nicht ein Bund mit Scheol genannt. Faßt man diesen Ausdruck, was doch das Natürlichste ist, im wörtlichen Sinne, so bezichtigt Jes. die Großen, sich durch abergläubische Mittel „fest" gemacht zu haben für den Fall des Zusammenbruchs. Sie haben sich nicht blos durch Nekromantie (c. 29₄ 8₁₉) Gewißheit über ihr künftiges Geschick verschafft sondern auch den Todesgottheiten geopfert, sich von deren Priestern und von Adepten Schutzzauber geben lassen. So hatten sich die Israeliten dem Osiris zugewendet c. 10₄ und Adonispflanzen großgezogen c. 17₁₀.₁₁, die ebenfalls gegen den Unglückstag helfen sollten (vgl. c. 47₁₁ff.); Zauberer gab es im Lande genug c. 2₆ff. 3₃, und mit den Ägyptern unterhielt man in der Zeit Sargons und Sanheribs fleißigen Verkehr. Dem Vertrauen auf diese Lügenmagie und die unterirdischen Schicksalsmächte setzt dann v. 16 den wahren Glauben und die wahre unsichtbare Schutzmacht entgegen. Mit dieser Auffassung läßt sich der Ausdruck חזוה (vgl. v. 7), Gesicht, vereinigen: wir haben ein Gesicht mit Scheol gemacht, heißt: wir haben

[16]Drum so hat gesagt der Herr Jahve:
Siehe, ich habe gegründet in Zion einen bewährten Stein,
Einen kostbaren Gründungseckstein: der glaubt, weicht nicht,

---

einen Toten oder die Todesgottheit selber zitiert und mit der Erscheinung einen Vertrag abgeschlossen. Dagegen hätte schwerlich ein Bündnis unter Menschen חזה oder חזות heißen können, denn die Opferschau und anderweite Beobachtung der Zeichen und Omina, von der allerdings das Wort ברית abgeleitet zu sein scheint (s. z. c. 44$_{25}$), kann kaum mit חזה bezeichnet werden. Eine Erklärung wie: Gesicht (Vision!), also Absehen, Abkommen, ist keine Erklärung; da gibt sich Ges. mit seinem: Gesicht-Offenbarung-Gesetz-Bund noch bessere Mühe, obgleich man nach dieser Methode auch den Sinn Mondgebirge herausbringen könnte. Zur Verteidigung der „strömenden Peitsche" erinnert uns Delitzsch an die Wellenlinien der geschwungenen Peitschenschnur, Dillm. nimmt eine Konfusion zweier heterogener Bilder an. Der arme Jesaia! Vermutlich schrieb Jes. שׁוֹט שׁוֹטֵט, das zweite Wort als gen., etwa Stachelpeitsche (vgl. Jos. 23$_{13}$). Das aoristische עבר des Ktib ist beizubehalten s. v. 18. Die Lüge ist wie so oft Bezeichnung der religiösen Gaukelei s. z. B. Mch. 2$_{11}$ Jer. 5$_{31}$. Der zornige Prophet bemüht sich nicht, im Geist der redend Eingeführten zu sprechen, sondern legt ihnen sein eigenes Urteil in den Mund. In **16** ist mit Recht יסד als perf. punktiert, nicht als part., denn wenn Jahve den Grundstein erst noch legen müßte, so wären jene Männer einigermaßen entschuldigt, wenn sie sich an Schutzmächte eigener Wahl halten. Wenn auch Jahve den idealen Zustand erst künftig schaffen kann, so versteht es sich doch für den antiken Menschen von selbst, daß schon die Gegenwart eine reale Grundlage dafür besitzt. Der Stein der Prüfung, d. h. der auf seine Festigkeit geprüfte Stein, der Eckstein der Kostbarkeit der Gründung (יקרת eingeschoben wie נבל und נאות v. 1), der Grundlageneckstein von edler Gesteinsart (vgl. c. 54$_{11}$), ist Jahves Verhältnis zu jenem Volk, dessen „Haupt" Zion ist (c. 7$_{8}$ f.), ein Verhältnis, das äußerlich so wenig sichtbar ist, wie das Fundament eines Hauses (vgl. die leise fließenden Wasser Siloahs c. 8$_{6}$), trotzdem aber die Unvergänglichkeit Zions verbürgt (c. 31$_{9}$). Das Bild vom Grundstein, den Jahve legte, ist noch geistiger als das Bild vom Felsen, der Jahve ist (c. 17$_{10}$), weil es die Initiative und freie Tätigkeit Gottes in der Religion und Geschichte mehr hervortreten läßt. Das Subst. מוסד und das part. hoph. מוסד sind nur durch das dagesch der Punktation unterschieden; das Nebeneinander dieser Formen ist nicht gerade angenehm, weil eine reichlich starke Zumutung an den Scharfsinn des Lesers, und die von Ges. verglichenen Stellen Ex. 12$_{9}$ Ps. 64$_{7}$ Prv. 30$_{24}$ sind nicht gleichartig. Streicht man das part., so wird der Zweck von מוסד viel klarer; einen Eckstein kann man sehen, wenn es nicht gerade der Eckstein des Fundaments ist; letzteres Wort hebt also die Unsichtbarkeit hervor. Darum die Fortsetzung: der glaubt, weicht nicht. Gleich im Beginn seines Auftretens wird der Begriff des Glaubens von seinem Schöpfer in klare Beziehung zu den οὐ βλεπόμενα Hebr. 11$_{1}$ gesetzt. Der Glaube sieht oder spürt geistig das, was mit den Sinnen nicht gesehen wird; er ist für den gewöhnlichen Menschen das, was für den Propheten das visionäre Sehen, und verhält sich dazu etwa wie unsere Empfänglichkeit für die Poesie oder Musik zur schöpferischen Inspiration des Poeten oder Tondichters. Jene Großen haben Jahve nicht gesehen und seine Worte nicht gehört, wie Jes. (c. 6), aber sie sollten mit dem inneren Sinn Jahves Gegenwart spüren und sein Tun sehen. יחיש ist zweifelhaft, es bedeutet sonst immer herzueilen, auch c. 5$_{19}$, nicht davoneilen; das יבוש der LXX ist ein wenig trivial, aber es bildet eine Brücke zu dem von Cheyne und Guthe vorgeschlagenen יָמוּשׁ vgl. c. 22$_{25}$ 54$_{10}$, das zu dem Bilde vom festliegenden Grundstein sehr gut paßt. **17a** Die Versabteilung ist hier und weiterhin verunglückt; v. 17a ist mit seiner Verheißung, daß Jahve auf jenem Grundstein einen Bau errichten will, offenbar nur Anhang von v. 16. Bei diesem Bau des zukünftigen Gottesreiches wird Recht und Gerechtigkeit die Meßschnur und Libelle des göttlichen Baumeisters sein, das Reich wird gerechte Ordnungen und Einrichtungen haben (vgl. c. 32$_{1.2}$ 11$_{4.5}$), und der Bau, mit Genauigkeit aufgeführt, wird nicht durch Riß und Bruch zum Sturz kommen (c. 30$_{13}$ f.). **17b** Dagegen wird das Versteck, in dem

[17]Und ich mache Recht zur Richtschnur
Und wegfegen wird Hagel die Zuflucht
[18]Und zerbrochen werden euer Bund mit
[dem Tode
Die geißelnde Geißel, wenn sie einher-
[fahren wird,
[19]So oft sie einherfährt,
Denn an jedem Morgen fährt sie einher,
Und es wird rein Entsetzen sein,
[20]Denn zu kurz ist das Bett sich zu strecken

und Gerechtigkeit zur Setzwage.
und das Versteck Wasser fortschwemmen,
und euer Vertrag mit Scheol nicht
[bestehn;
verfallt ihr zur Züchtigung ihr,
wird sie euch fassen;
am Tage und in der Nacht,
Orakel zu deuten.
und die Decke zu schmal für's Einhüllen,

---

die Gewalthaber sich geborgen glauben, durch Hagel und Wasser, mit denen v. 2 der Assyrer verglichen wurde, zerstört werden, es ist auf Sand gebaut Mt. 7₂₄–₂₇. Zu dem ἅπ. λεγ. יעה vgl. יָעָ, die Schaufel, mit der die Asche vom Altar weggeräumt wird. כוב ist wohl zugesetzt, da auch סתר allein steht. Ähnlich droht Jes. in älteren Reden, daß der Tag Jahves die Götzenbilder wegfegen wird (c. 2₁₈ff. 10₄ 1₂₉ff. 17₁₁). **18. 19** Dann geht das Bündnis mit der Unterwelt in die Brüche. Für וכפר lies mit Houb. u. a. וְתֻפַּר (ברית ist fem.) vgl. 8₁₀, wo ebenfalls קום in Parallele steht. Das impf. יעבר steht hier ebenso richtig wie v. 15 das perf.; für die Sprecher in v. 15 ist die Geißel nur etwas, was kommen kann, für Jes. kommt sie gewiß. Aber kann die Geißel zertreten? מרמס ist Schreibfehler für מוסר, Züchtigung, vgl. c. 30₃₂. Ist aber erst die Geißel da, so wütet sie Tag für Tag und faßt gerade jene Großen (absichtlich אתכם, um dies Objekt hervorzuheben), um sie zu züchtigen, während sie sich sicher wähnen. In c. 1₅ff. wird die Wirkung der Züchtigung geschildert. Auch dann wird es Orakel geben, nicht blos an Jesaia, sondern auch an die Propheten der Gegenpartei, aber solche, die nur von neuem Unheil reden und dann nicht mehr mißdeutet werden können von den längst ernüchterten Unglücklichen. Es ist gar kein Grund vorhanden, שמועה in den Unterricht, den Gott durch die Geißelschläge erteilt, umzudeuten, was ohnehin der Sinn des Wortes nicht erlaubt, auch darf man wegen הבין den Ausdruck nicht auf Auditionen des Jes. beziehen. Der Gegensatz v. 7 und v. 19 ist doch deutlich genug: heute glauben jene Nabis ihre Orakel richtig zu deuten, indem sie nur Sieg und Glück heraushören, und wollen sich von Jes. nicht belehren lassen, künftig werden sie unter den Geißelhieben zu ihrem Entsetzen etwas anderes hören. Die ganze Stelle lehrt, was auch psychologisch als das Natürlichste erscheint, daß der Inspirierte nicht platte verständliche Rede von Gott vernimmt, sondern geheimnisvolle Laute, einigermaßen vergleichbar den verzückten Lauten der in Zungen Redenden, die nur prophetisch begabte Menschen auffassen und in menschliche Rede umsetzen können. Auch die Pythia bedarf der Propheten. Die Gottesstimme ist dunkel, vieldeutig, auf den auffangenden Instinkt des Hörers rechnend, oft durch die äußeren Umstände verdeutlicht, oft aber durch verkehrte Kombinationen, subjektive Wünsche, unreine Leidenschaft, sittliche Verrohung (v. 7) verdunkelt. Ein wahrer Prophet muß eine reine fromme Seele und einen gestaltungsfähigen, aber auch nüchternen, aufmerkenden Geist haben. Wer im Sinnengenuß lebt, hört im Glück nur Angenehmes, im Unglück nur Entsetzliches. Ein Jes. sieht gegenwärtig nur die Tragödie, aber während der Katastrophe wird er auf Jahve hoffen (c. 8₁₇) und ein Vorgefühl künftiger Herzensfreude haben (c. 30₂₀). **20** sagt mit einer augenscheinlich sprüchwörtlichen Redensart noch einmal, daß die von jenen gewählten Schutzmittel nicht ausreichen werden. Das Lager ist nicht lang, die Decke nicht breit genug, es fehlt aller Orten. „Schmal gemäß dem Sicheinhüllen." כנם hängt wahrscheinlich mit גנום (s. Hes. 27₂₄), Decke, Hülle, zusammen, nicht mit כנס, sammeln. Jes. richtet sich hoch auf, wie er diese Worte spricht, Worte aus der niederen Sprache, mit verachtender Vornehmheit auf die Erbärmlichen herniedergesprochen. **21** Denn schon faßt ihn der göttliche Schauer, er fühlt den Gott der Heerscharen über sich. „Denn" – dies markiert das rasche Aufsteigen und Überhandnehmen der psychischen Welle – „wie bei Har Perazim wird Jahve aufstehen, wie bei Gibeon toben", ein herrliches Aufbrausen dieses starken Charakters. Zur Schlacht wird Jahve erscheinen.

[21]Denn wie zu Har Perazim wird auf-[stehn Jahve,
wie zu Gibeon toben,
Zu tun seine Tat — fremd seine Tat!
Und zu wirken sein Werk — wildfremd sein Werk!
[22]Und nun legt euch nicht auf's Spotten, daß nicht fest werden eure Bande,
Denn Untergang und Entscheidung hab' ich gehört von Jahve der Heere.

* * *

Davids Siege über die Philister bei Baal Perazim und Geba (I. Chron. 14$_{16}$: Gibeon) sind auch nach I. Sam. 5$_{17-25}$ unter direkter Mitwirkung Jahves, dessen Anwesenheit David an dem Schall seines „Schreitens" durch die Bakabäume wahrnahm, erfochten worden; es scheint aber, daß dem Propheten eine viel lebendigere Tradition zu Gebote stand als dem Historiker. Die Erregung, mit der Jes. spricht, malt sich lebhaft in den kühnen Satzbildungen in v. 21 b c. Fremd, ja נכריה, wildfremd, barbarisch fremd, ist Jahves Tun, weil er an der Spitze der Barbaren sein eigenes Volk bekämpft. Darum hieß es c. 8$_{13}$: Jahve haltet für den Verschwörer! und nachher c. 29$_{14}$: äußerst wunderbar wird er dies Volk behandeln. Dem Propheten selber, der ja freilich längst in Assur Jahves Zuchtrute erkannt hatte, ist offenbar höchst fremd zu Mute, wenn er sich jenes Werk vorstellt, wenn auch zugleich in der Anwesenheit Jahves unter Assurs wilden Scharen für ihn ein Trost lag. Ein wenig scheint übrigens die hier vorgetragene Auffassung von der späteren Ansicht Jes.s abzuweichen: nach c. 30$_{27}$ ff. kommt Jahve persönlich erst in dem Moment, wo Assur zum letzten Schlage ausholt, nicht um ihm beizustehen, sondern um es zu schlagen. Har Perazim heißt II. Sam. 5 Baal Perazim: wer mag für Baal das harmlose Har eingesetzt haben? 22 „Und jetzt", schließt der Prophet mit ernster Mahnung ab, stellt euch nicht länger so an (diese Nuance liegt im hithpalel), als dürftet ihr spotten, sonst giebt's kein Zurück mehr. Die Bande (מוסר von אסר) sind nicht die Bande des assyrischen Joches, die durch das Spotten nicht anders werden, denn selbstverständlich hängt für einen Jes., wie zum Überfluß v. 22 b beweist, Jahves Weltplan nicht vom Benehmen einer Handvoll judäischer Großen ab. Es ist hier nur gedacht an das private Geschick jener Spötter, die nach ihrer Meinung gegen das Unglück gedeckt, nach Jes.s oft wiederholter Versicherung aber in Schuld und Strafe „verstrickt" sind (c. 8$_{13}$ f.), die durch ihren Spott und Unglauben die Schuld „wie mit Stricken" herbeiziehen (5$_{18}$ f.); sie sind schon für die Geißel gebunden und werden von den selbstangelegten Banden um so fester gehalten werden, je mehr sie leichtfertig spotten. Denn das Verderben kommt, Jes. hat sichere שמועה darüber empfangen. אדני fehlt in der LXX und stellt im hebr. Text wahrscheinlich nur das ältere Mittel vor, das Aussprechen des Namens Jahve zu verhüten. על־כל־הארץ, was nicht „über das ganze Land" heißen kann, halte ich ebenfalls für einen späteren Zusatz, der in dem vorhergehenden Text in keiner Weise begründet ist und das Metrum überfüllt. „Vertilgung und Beschlossenes" sieht Marti mit Recht als ἓν διὰ δυοῖν an.

Viertes Stück c. 28$_{23-29}$. Es ist eine Dichtung, ein Maschal, in zwei dreihebige Zehnzeiler zerfallend: der Landmann tut nicht immer ein und dasselbe, tut auch nicht alles auf dieselbe Weise, und das hat er von Gott gelernt, dessen Rat wunderbar ist. Dies Maschal ist offenbar eine Selbstrechtfertigung des Propheten oder vielmehr eine Rechtfertigung Gottes, und sein Sinn grade nach v. 1 ff. 7 ff. 14 ff. leicht zu enträtseln. Jahve hat nicht, wie nach dem Buchstaben älterer Weissagungen hätte erwartet werden können, das Strafgericht ununterbrochen fortgesetzt, hat nicht Samaria auf Einen Streich und gleich hinterher Jerusalem und Juda vernichtet, nicht die Trunkenen Judas ebenso behandelt wie die Trunkenen Ephraims, hat auch sonst nicht alle Vorhersagungen buchstäblich erfüllt: aber das alles ist kein Grund zu spotten, zu sagen: es beschleunige sich sein Werk, damit wir's sehen (c. 5$_{19}$), Jahves Plan kommt doch zur Ausführung, nur aber nach Maßgabe der Umstände und der Leute, mit denen er es zu tun hat. Das Maschal ist eine Art Theodicee auf dem Gebiet der Weissagung und der Geschichte. Es ist wahrscheinlich, daß Jes. es selbst an diese Stelle

[23]Horcht her und hört meine Stimme,
Merkt auf und hört meine Rede!
[24]Pflügt immerfort der Pflüger,
Öffnet*) und eggt seinen Boden? *) fürs Säen.
[25]Nicht so? wenn er geebnet dessen Fläche,
So streut er Dill und säet Kümmel
Und legt Weizen und Gerste
Und Spelt als dessen Einfassung:
[26]Und zwar unterwies ihn zum Rechten,
Sein Gott lehrte ihn.

---

gesetzt hat, denn ganz selbständig konnte dies Maschal nicht bestehen, weil ihm keine Deutung beigegeben ist; es war von vornherein auf einen größeren Zusammenhang berechnet. Wie es scheint, ist es in einer Zeit gedichtet, wo gar nichts zu geschehen schien, wo man Muße hatte, die bisherigen Weissagungen Jes.s und anderer (Amos, Micha) zu prüfen und festzustellen, daß Jahve keineswegs immer gepflügt und gedroschen habe, wie es nach den Drohungen aus der Zeit vor Samarias Fall und der Zeit Sargons (c. 20) in Aussicht zu stehen schien. Jahve muß, gibt Jes. indirekt zu, auch für neue Aussaat, für למדי יהוה, sorgen und darf das Brotkorn nicht ganz zermalmen; für die Saat ist die Zeit der Ruhe bestimmt, und ihr dient die ungleiche Behandlung der Samarier und der Judäer. Demnach setzt man das Gedicht wohl am besten in die stille Zeit zwischen 711 und 705. Für die behauptete Unechtheit sind keine stichhaltigen Gründe beigebracht; man sagt, wenn v. 23ff. mit dem vorhergehenden übereinstimmen solle, so müßte auch das Brotkorn v. 28 zermalmt werden, aber selbstverständlich sind doch nicht die mit dem Untergang bedrohten Großen, sondern der „Rest, der umkehrt", das Brotkorn, das Jahve schonen will. Ein Späterer hätte die Trostrede, wozu man die Dichtung machen will, nicht so sonderbar angelegt, mindestens nicht ohne Deutung gelassen, denn ohne diese ist das Ganze doch nur ein landwirtschaftliches Gedicht, verfaßt von einem, der dem Landmann von ferne zusieht und über sein Tun Reflexionen nach Art eines Brockes anstellt; nur durch seine Stellung unter prophetischen Gedichten erhält es prophetischen Charakter. 23 Der Eingang so wie c. 32$_9$ vgl. c. 5$_1$. 1$_2$ (Gen. 4$_{23}$), dem Volksliede nachgeahmt, das mit solchen Präludien die Aufmerksamkeit auf den Sänger ziehen will. 24 כל־היום hat den Ton und beherrscht auch den zweiten Stichos. Der Bauer pflügt und eggt nicht ewig fort, sondern wenn er fertig ist damit, nimmt er etwas anderes vor. לזרע ist eine unberufene Glosse zu יפתח; wenn der Bauer pflügt, um zu säen, also pflügt und säet, so kann man den Satz gar nicht verneinen, weil er allerdings, so lange er Bauer ist, allezeit pflügt und säet. Freilich pflügt er, um zu säen, aber beides soll hier in Gegensatz zu einander gestellt werden: er pflügt nicht immer, sondern säet auch. Der Glossator meinte, das פתח neben dem Pflügen, mit dem es doch identisch ist, motivieren zu sollen. 25 Die Breviloquenz הלוא (inkorrekt plene) ist wohl auch volkstümlich. שורה und נסמן hat Wellh. (Proleg. 417. Gesch. Isr. I, 409) mit Recht als vor der Korrektur stehen gebliebene Corrigenda bezeichnet; beide Wörter sind unübersetzbar, die LXX hat sie nicht, denn das κέγχρον des Cod. R. ist ohne Zweifel später eingesetzt; auch der Sinn, der allzu langes Verweilen bei solchen Einzelheiten nicht gestattet, und das Metrum empfehlen die Ausstoßung. Weizen und Gerste werden aus Sparsamkeit „gelegt", nicht gestreut, ein Zeichen großen Fleißes, von dem Niebuhr auch ein Beispiel aus Jemen für den Weizen beibringt; vgl. für Weizen und Gerste ZDPV IX 29. Das Suff. von גבלתו bezieht sich neutrisch auf die vorhergenannten Getreidearten, nicht auf das Subj. von שם, da גבולה hier schwerlich Grundstück bedeuten kann, in diesem Fall auch eine Präposition vor sich haben sollte. 26 Solchen geordneten Betrieb hat Jahve dem Bauern gelehrt. Der Vers ist für ein Maschal etwas künstlich, und es fragt sich, ob nicht im ersten Stichos ein (abgekürzt geschriebenes) Jahve stand. Interessant sind die Verben יסר und הורה, die hier ganz allgemeinen, keinen ethischen und kultischen Sinn haben. Nicht minder interessant und wichtig ist es, daß Jes. die

[27]Auch wird nicht mit der Schleife Dill gedroschen
Und das Wagenrad nicht über Kümmel gewendet,
Sondern mit dem Stabe wird Dill geklopft
Und Kümmel mit dem Stecken.
[28]Wird Brotkorn zermalmt?
Nein, nicht immerzu drischt man es,
Und hat man angetrieben das Rad seines Wagens,
So wirft man es auseinander, zermalmt es nicht.
[29]Auch das ist von Jahve ausgegangen,
Wunderbar ist sein Rat, groß seine Einsicht.

* * *

Kunst des Ackerbaus auf göttliche Anweisung zurückführt. Die Bauern der Zeit Hoseas sind der Meinung, daß die einheimischen Baale sich auf den Ackerbau besser verstehen als Jahve (c. 2$_4$ ff.). Und diejenigen Stämme, die niemals zum Ackerbau übergingen (die älteren Lea-stämme, die Rechabiten) huldigten gewiß einer anderen Meinung als unser Prophet, der selber von anderen Kulturerrungenschaften weniger erbaut ist (c. 2$_6$ ff.), aber auch c. 32$_{20}$ beweist, daß er den Segen des Landbaus zu schätzen weiß. Der Ackerbau hat sein משפט, über das (ל poetisch wie c. 5$_1$ לכרמו) Jahve den Bauern belehrt und das es ohne Zweifel vor allem dem Jes. abgewonnen hat. Wir sollen nun den Schluß ziehen: wie Jahve משפט in das Tun des Bauern gebracht hat, so beobachtet er es auch in seiner eigenen Tätigkeit, auch diese ist gesetzmäßig, planvoll, nicht dem blinden Triebe folgend. Es gehört zu den anziehendsten Wahrnehmungen in der Kultur- und Religionsgeschichte, wie die geistigsten und sittlichsten Ideen auf dem Boden der gesunden Wirklichkeit, nicht im Gehirn der Philosophen gewachsen sind und noch weniger als angeborne Ideen von uran fertig da waren. Die Ableitung des ἦθος und der Ethik vom Stall und Wohnraum hat angesichts unserer Stelle nichts Herabwürdigendes; auch das rita der Inder ist die Ordnung der natürlichen wie der sittlichen Dinge. 27 כי dient wie oft nur zur Fortsetzung und entspricht unserem auch oder ferner, für das der Hebräer kein Wort hat, da גם und עוד zu stark sind. Auch beim Dreschen verfährt der Bauer ganz verschieden. Die Krautarten wie Dill und Kümmel werden nur geklopft, nicht mit der Dreschschleife, einem viereckigen, unten mit spitzen Steinen oder Messern besetzten, vorn aufgebogenen Brett, oder mit dem Dreschwagen gedroschen, weil sie dadurch zermalmt würden. 28 לחם יודק gibt nur als Frage einen Sinn, ist aber für das Metrum zu kurz, sodaß ein Wort ausgefallen sein muß, etwa der inf. abs. und vorn ein הֲ· לחם ist Brotkorn wie z. B. c. 36$_{17}$. Der inf. abs. אדוש ist vielleicht nur ein Schreibfehler (vgl. Olsh. § 245k) oder gar nur eine Variante (= דָּוֹשׁ) zu dem folgenden impf. In v. 28b scheint das erste Verbum nur einen Vordersatz einzuleiten: und treibt er an usw. Pferde werden heutzutage bisweilen in Syrien zum Dreschen verwendet (ZDPV IV 43), ob auch in der vorchristlichen Zeit, ist unbekannt. Hier sind aber die Pferde jedenfalls lästig, weil der letzte Stichos dadurch etwas Unbeholfenes bekommt, und weil die Pferde schon mitgenannt sind, wenn man vom Antreiben des Wagens spricht, und dann, wenn man sie doch nennen will, vor dem Wagen genannt werden sollten. Wahrscheinlich ist zu lesen וּפִרְשׁוֹ ולא, „so wirft er es auseinander", wirft das Stroh oder vielmehr Häcksel „in den Wind" (Hes. 17$_{21}$), um es zu entfernen und die Körner zu sammeln. Jes. bewundert es, daß der Bauer so genau weiß, wie lange er den Dreschwagen über das Korn führen darf, und daß die schwere Maschine es nicht zerquetscht; ein so praktisches Werkzeug ohne Schaden anzuwenden, das muß der Bauer von Gott gelernt haben, Menschen hätten das nicht erfinden können. 29 „Er macht wunderbar Rat", d. h. er hat, nicht er gibt, wunderbaren Rat; der Ausdruck ist ähnlich gebildet wie die denominativa im hiph., die für unser Gefühl intrans. sind. תּוּשִׁיָּה, das Lieblingswort der Chokmadichter, durch unsere Stelle als alt erwiesen, aber darum freilich kein Beweis für das Alter der Weisheitsdichtungen, bedeutet wohl eigentlich das objektiv Wesenhafte,

29 ¹Ha Opferherd, Opferherd, Stadt, wo David das Lager aufschlug,
Fügt Jahr zu Jahr, laßt die Feste kreisen!

darum Vernünftige, und erst dann die vernünftige Denkweise. In v. 29a ist צבאות nicht am Platz, denn als Gott der Heerscharen war Jahve nicht der Lehrmeister der Bauern. Das Maschal bleibt ohne weitere Nutzanwendung; um so wahrscheinlicher ist es, daß Jes., da doch der Sinn und Zweck der Dichtung nicht so auf der Hand liegt, die Deutung dem Zusammenhang anvertrauen wollte, daß also das Maschal eine Antwort auf den vorher erwähnten Spott über seine Weissagungen sein soll. Es löst keine „scheinbaren Widersprüche", die in v. 9–22 enthalten wären und die Dillm. auch erst nachträglich einfallen, es verteidigt den Propheten wider den spöttischen Vorwurf, daß seine Drohungen nicht eintreffen.

Fünftes Stück c. 29₁–₈. Eine am Herbstfest gehaltene Rede, die die Belagerung Jerusalems ankündigt. Mehr zu sagen getraut man sich kaum, denn das Stück ist ungewöhnlich reich an Schwierigkeiten und bedenklichen Stellen. Nicht blos, daß der hebräische und griechische Text starke Differenzen zeigen, der erstere regt auch für sich die Frage an, ob das Stück in der jetzigen Gestalt aus Jes.s Feder stammen kann. Zunächst scheint v. 4b zu v. 4a und v. 8 zu v. 7 Variante zu sein; denkt man sich v. 4b und v. 8 weg, so wird man unsicher, ob von v. 5 an eine Verheißung der Rettung kommt oder ob die Drohung fortgesetzt wird. Im letzteren Fall würde das Stück etwas einheitlicher, aber doch nicht vollkommen einheitlich, denn v. 1 wird wahrscheinlich vom Propheten gesprochen, v. 2 3 von Jahve, v. 6 vom Propheten; von Zion wird bald in der 2. bald in der 3. pers. gesprochen. Der Inhalt, soweit er klar ist, scheint auf die Nähe der Periode Sanherib hinzuweisen, aber wegen des Eingangs scheint es geraten, die Weissagung noch vor den Abfall von ihm, vielleicht in die letzten Jahre Sargons zu setzen; denn noch feiert man ahnungslos die Feste, und so mag es noch eine Zeitlang weitergehen, sagt Jes., sieht also die Katastrophe noch nicht in nächster Nähe. Aber deren Androhung scheint doch der eigentliche Zweck dieses Stückes zu sein, und so ist mir allmählich recht zweifelhaft geworden, ob v. 5 ff. zu ihm gehören. 1 אריאל ist wohl schon vom Ktib und jedenfalls von der Punktation, vermutlich auch von der LXX, als Kompositum mit אל angesehen worden, und viele Exegeten übersetzen es demgemäß mit „Löwe Gottes". Das wäre eine so fremdartige Bezeichnung für eine Stadt, daß man wohl eine direkte oder indirekte Motivierung dafür erwarten dürfte, um so mehr, als Jes. sonst nirgends geneigt ist, der Stadt Davids Löwenstärke zuzugestehen oder gar, sie deretwegen zu rühmen. Und was ist noch dazu ein Löwe Gottes? vielleicht ein besonders gewaltiger Löwe? Keiner von jenen Exegeten gibt uns die nötige Erklärung. Noch viel weniger tut es der Zusammenhang, der den Namen in v. 2 f. vielmehr in Verbindung bringt mit Stöhnen und mit Belagerung. Es ist selbst zweifelhaft, ob der Mannes- oder Volksname אראל (Gen. 46₁₆. Num. 26₁₇. II. Sam. 23₂₀. I. Chron. 11₂₂ vgl. Jes. 33₇ wo wie in Aribaal und Arbaal die Form ar mit ari wechselt) einen Gotteslöwen bedeutet; aber wenn auch, so paßt ein Mannesname noch nicht zur Bezeichnung einer Stadt, zumal wenn קריה im parallelen Gliede folgt. Es muß Bezeichnung eines Ortes sein und daher entweder das Kompositum Feuerherd (arabisch 'ira) Gottes oder eine Bildung von ארה, brennen, mit angehängtem ל (wie ערפל, כרמל). Das Kompositum ist an sich nicht sehr wahrscheinlich und sogar unmöglich, wenn unser Wort mit dem אראיל, הראל Hes. 43₁₅ f., das den Artikel hat, und mit dem אראל des Mesasteins (Z. 12. 17. 18) identisch ist. Bleibt also blos die zweite Möglichkeit übrig, nur daß man nicht weiß, wie man aussprechen soll, da es offenbar selbst die Urheber des Ktib nicht mehr recht wußten und von ihnen die Punktatoren wenigstens in Hes. 43₁₅ f. wieder abweichen; vielleicht darf man die Form 'arjäl zu Grunde legen. Dillm. wendet ein, daß Jerusalem nicht Opferherd genannt werden konnte, weil es zwar den Herd Gottes in sich hat (c. 31₉), aber selbst keiner sei (dann müßte man auch Namen wie Bethel, Kades usw. ausrotten, die nicht blos poetische Beinamen, sondern sogar nomina pr. sind); einen Herd könne man nicht belagern (aber einen Gotteslöwen!), ein Herd könne nicht stöhnen (warum soll er denn stöhnen? das verlangt ja keiner). Cheyne will in v. 1 (nicht in v. 2) אֲרִיאֵל

²Bedrängen will ich den Opferherd,
Da wirst du mir sein wie ein Opferherd,
Und ich schließe dich ein mit Schanzen
da wird sein Gestöhne und Stöhnen,
³und ich lagere mich mit Getümmel [wider dich;
und errichte wider dich Belagerungs-[werke,

---

aussprechen, was an den alten Namen Uruschalem anklingen soll; aber daß Jes. letzteren Namen kannte und, wenn er ihn kannte, so deutete, wie hier anzunehmen wäre, ist sehr zweifelhaft, und wer hätte unter seinen Lesern dies archäologische Rätsel auch nur richtig gelesen, geschweige geraten? Es ist die Stadt Jahves und die Stadt Davids, der Jes. das Wehe zurufen muß; vielleicht denkt Jes., der diese Worte am Tempel gesprochen haben muß, weniger an Jerusalem als an den Zion. קריה ist stat. constr. zu dem Sätzchen חנה דוד (Ges.-K. § 130d), Stadt, wo David das Lager aufschlug, nämlich nicht zur Belagerung, sondern um dort zu wohnen (vgl. den Ortsnamen מַחֲנָה). „Fügt Jahr zu Jahr usw."; aus dem Ausdruck geht deutlich hervor, daß die Rede beim Jahreswechsel, der תקופת השנה, beim großen Herbstfest (Ex. 34₂₂) entstanden ist. Dagegen liegt keineswegs darin, daß die v. 2ff. geweisagte Katastrophe nach Jahresfrist eintreten soll, eher das Gegenteil: feiert nur fröhlich Jahr um Jahr eure Feste, als ob es immer so bliebe. Das ist mit schmerzlicher Ironie gesprochen. Jes. hält es für möglich, daß noch einige Male die Feste kreisen werden bis zum Anbruch der schrecklichen großen Zeit; allem Anschein nach sind die Wirren nach Sargons Tode, die zum Aufstand Judas und Einfall Sanheribs führten, noch nicht eingetreten. 2 Unvermittelter Übergang in die Gottesrede, denn es scheint doch, daß v. 1 vom Propheten gesprochen ist. Es kann recht wohl etwas ausgefallen sein; der ganz abweichende Text der LXX in v. 1. 2, so toll er ist, erweckt doch den Argwohn, daß der hebr. Text seine jetzige Gestalt erst der Redaktion des Ktib verdankt, die vermutlich unleserlich gewordenes einfach weggeschnitten hat. Jahve wird den Opferherd ängstigen, dann gibt's Jammer über Jammer (nachgeahmt Thr. 2₅). Im dritten Stichos schreibt man statt היתה wohl besser הָיָת, da hinterher die Stadt beständig angeredet wird, wie v. 1 ihre Bewohner. Wie aber dieser dritte Stichos eine Verheißung sollte bringen können, das begreife ich nicht. Natürlich kann dergleichen an sich wohl im Wortlaut liegen, sofern ein Opferherd unantastbar ist und unter dem rächenden Schutz der Gottheit steht. Aber wenn doch vorher und nachher gesagt wird, daß Jahve selber die Stadt ängstigen und belagern wolle, so könnte doch nur ein ganz verwahrloster Stil dazischen den (nur bildlich ausgedrückten) Gedanken dulden: diese Belagerung werde zu nichts führen; von einer „Bewährung" des angeblichen Gotteslöwen steht ja doch kein Wort da. Vielmehr sagt Jes.: wenn Jahve die Davidsstadt bedrängt, so wird sie wie ein Opferherd sein, der von Blut trieft (c. 1₁₅), wo man Schafe und Rinder würgt (c. 22₁₃). Wenn man sich vergegenwärtigt, wie bei einem großen Feste es beim Schlachten der zahlreichen Opfertiere hergeht, wie der blutbesprengte Altar mit seiner Blutrinne und den zerstückten, verbrennenden Tierleibern aussieht, und berücksichtigt, daß Jes. daran und an den Opferschmäusen nichts weniger als Gefallen findet, so sagt einem der Ausdruck „wie ein Opferherd" genug. 3 Der erste Stichos v. 3a schließt sich an den vorhergehenden, wenn dieser eine Drohung enthält, unmittelbar an. Jahve wird sich gegen die Stadt, in der David in der guten alten Zeit (c. 1₂₁f.) sein Lager aufschlug, mit einem feindlichen Heer lagern כַּדּוֹר. Dies Wort ist einigermaßen dunkel. Die LXX liest dafür כדור, das man nur dann annehmen kann, wenn man es für eine Glosse hält und zwar für eine recht unpassende, denn erstens ist חנה v. 1 in ganz anderem Sinn gebraucht, und zweitens will ja doch Jahve die Stadt nicht für sich erobern und sie wie David zu seinem Wohnsitz machen. Die Bedeutung, die כַּדּוֹר c. 22₁₈ hat: gleich einem Ball, paßt hier nicht, ebenso wenig die Übersetzung: wie im Kreise, denn die Belagerer lagern sich um die Stadt im Kreise, nicht wie im Kreise, auch würde ein solcher Gedanke wohl durch סביב ausgedrückt sein. Wahrscheinlich haben wir eine Seitenform zu כִּידוֹר Hiob 15₂₄ vor uns, wenn nicht gar dasselbe Wort, und zwar wie das folgende מצב als acc. instr.: ich lagere mich wider dich mit כדור. kadar scheint in

⁴Und unten von der Erde her wirst du reden, und tief aus dem Staube kommen [deine Rede.
Und kommen wird wie von einem Totengeist
aus der Erde deine Stimme,
und aus dem Staube wird deine Rede zirpen.

⁵Und sein wird wie zerstäubter Staub der Schwarm deiner Feinde
Und wie dahinfahrende Spreu der Schwarm der Tyrannen.
Und geschehn wird's plötzlich, ur- ⁶von Jahve der Heere wirst du
[plötzlich, [heimgesucht,
Mit Donner und Dröhnen und Windsbraut und Wetter und der
[großem Schall, [Lohe fressenden Feuers.

---

zwei Bedeutungen, die aber auf eine zurückgehen werden, vorzukommen: 1) kreisen, 2) in verworrener, wirbelnder Bewegung sein; danach mag כַּדּוּר oder כְּדוּר, (כִּידוֹר) einen Menschenhaufen bedeuten, der in wildem Getümmel von allen Seiten auf etwas eindringt. Eine der Belagerung entgegengehende Stadt sieht sich gegenüber zuerst einen wilden, scharmützelnden, sich allmählich um die ganze Stadt verbreitenden Kriegerschwarm, darin ganz ähnlich einem Opferherd, dem von allen Seiten die Teilnehmer am Fest zueilen; auch in Hiob 15₂₄ ist die Rede zuerst vom Bedrängen (wie hier v. 2), dann vom כִּידוֹר, dem Sturmlauf, zu dem die Not wie ein kriegerischer König sich anschickt. Es folgt v. 3b die Einschließung der Stadt durch den מָצוֹר, die verschanzte Aufstellung des Belagerers, die „Wagenburg", die die Ausfälle der Verteidiger abwehren soll, endlich die Errichtung von Belagerungswerken und -maschinen aus Holz (Dtn. 20₁₉f.), die, mit Widdern, Wurfmaschinen und Fallbrücken versehen, auf nach und nach vorwärts rückenden Aufschüttungen über die Gräben hinweg gegen die Stadtmauern vorgeschoben werden. 4 שְׁפֵלָה ist neben dem asyndetisch angefügten הִדַּבֵּרִי nur Hülfsverbum mit adverbiellem Sinn. Jerusalem wird am Boden liegen vor dem göttlichen Belagerer und demütig reden, anders als jetzt die Großen der Stadt reden. v. 4b scheint eine Variante oder eine Erklärung zu v. 4a sein zu sollen, die aber doch eine andere Auffassung geltend machen und die Demütigung beseitigen will. Jerusalem wird wie ein Totengeist aus der Erde zirpen, nämlich wegen tödlicher Erschöpfung. Aber dabei weiß man nicht recht, was das Reden bedeuten soll und warum es erwähnt wird. Deshalb scheint es mir sehr zweifelhaft, daß wir etwa in v. 4b eine Selbstverbesserung Jes.s vor uns haben. Mit v. 4a könnte dies Stück zu Ende sein, es will nichts weiter als dem festefeiernden Zion und seinen hochmütig sicheren Bewohnern die Zeit des Schreckens und der Demütigung ankündigen, im Einklang mit den umgebenden Reden. Weiteres bringt auch v. 6 nicht dazu, wenn dieser Vers eine Drohung enthalten sollte. Aber v. 6 droht nicht, sondern verheißt, und man hat keinen Grund, ihn aus v. 5–8 herauszunehmen. — 5–8 ist ein Zusatz von der Hand des Redaktors, der die Bedrohung des Gottesberges seinem Publikum nicht ohne Hinweisung auf den tröstlichen Ausgang in die Hände geben wollte. Allem Anschein nach benutzt er dazu allerlei entlehntes Gut (vielleicht auch solches von Jes., das ja möglicher Weise in v. 6 steckt), sonst wäre ja wohl das Ganze etwas besser disponiert. Die vier ersten Stichen von 5 würden besser hinter v. 6 stehen. Oben ist זָרִיךְ durch צָרֶיךָ ersetzt, weil auch v. 7. 8 noch vom Angriff auf Zion die Rede ist; sollte v. 5 entlehnt sein, so könnte er auch von den זָרִים geredet haben, die Jerusalem und Judäa überschwemmen. Die עָרִיצִים sind wohl die Syrer. Der letzte Stichos von v. 5 ist mit 6 zu verbinden. Urplötzlich kommt Jahve im Wetter, um den Opferherd (das masc. תִּפְקֹד) heimzusuchen. Das ist nicht etwa Wiederholung der Drohung in v. 2ff., denn wenn Jahve Jerusalem durch eine langwierige Belagerung an den Rand des Verderbens bringt, so kommt er weder plötzlich noch mit Donner und Sturmestosen; daß er aber nachträglich, wenn die Assyrer ihr Werk vollbracht haben, auch noch persönlich zur Hülfe Assurs erscheinen sollte, ist eine unmögliche Häufung von Drohungen und ein abenteuerlicher Gedanke, der einem Manne wie Jes. nicht zuzutrauen ist. Die Heimsuchung ist also im guten Sinne zu verstehen, als Jahves Inter-

[7]Und es wird sein wie ein Traum,
Der Schwarm aller Völker,
Und all ihre Schanzen (?) und Boll-
[werke (?)
ein Gesicht der Nacht
die wider den Opferherd zu Felde
[ziehn,
und die sie bedrängen.

[8]Und es wird sein, wie träumt der Hungrige, wie er esse, und er erwacht und leer ist seine Seele, und wie träumt der Durstige, wie er trinke, und er erwacht und ist matt und seine Seele lechzend, so wird sein der Schwarm aller Völker, die wider den Berg Zion zu Felde ziehn.

* * *

---

vention im letzten Akt, die plötzlich dem Assyrer in den Arm fällt und ihn verhindert, Jerusalem ganz zu vernichten und darauf vielmehr die Heiden selber vernichtet. Es ist dieselbe Vorstellung, die Tritojesaja (Sach. 14) weitläufig ausführt, die schon bei Hesekiel (c. 38 f.) und öfter in den Psalmen, hier allerdings mehr in geschichtlichen Rückblicken (Ps. 48₅ ff. 76₅ ff.), ausgeführt wird und ihren Ursprung in Jes. 30₂₇ ff. 17₁₂–18₆ hat. Jes. könnte also wohl irgendwo etwas wie v. 5e 6. 7 (der Anfang) geschrieben haben, nur aber schwerlich im Anschluß an v. 1–4a, überhaupt nicht im Zusammenhang aller Stücke in diesen Kapiteln. Die Betonung des Plötzlichen entspricht der Tendenz des jesajanischen Grundgedankens, daß auch nicht der kleinste Teil der großen Wendung auf Rechnung der Volkskraft kommen, daß alles das Werk Jahves sein soll. 7 und 8 sehen aus wie zwei Bearbeitungen desselben Gedankens, die sich wohl sachlich miteinander, aber nicht stilistisch nacheinander vertragen. In v. 7 werden die Bekämpfer Zions mit einem rasch verfliegenden Traum verglichen, in v. 8 sind sie selbst die Träumenden; sind sie einmal wie ein Traum verflogen, so sollten sie nicht noch einmal wiederkehren als solche, die im Traum essen und trinken und dann aufwachen und nüchtern sind; außerdem ist v. 8b mit einer kleinen Abweichung schon in v. 7 wörtlich vorhanden. Unter den vielen Möglichkeiten, mit denen man dies Nacheinander erklären könnte (v. 1–8 ist eine unfertige Skizze oder ist mehrere Male veröffentlicht worden oder von Zuhörern des Propheten niedergeschrieben usw.), scheint mir am natürlichsten die Annahme, daß v. 8 eine Verbesserung von v. 7 durch eine jüngere Hand ist, wie sich ähnliches auch sonst findet vgl. c. 2₂₀ f. neben v. 18 f., Mch. 4₄b. 5a neben v. 4a. 5b, Gen. 24₃₀ neben v. 29. Jedenfalls könnte v. 7 eine Verbesserung vertragen, denn v. 7b ist gar nicht übersetzbar. צביה von צבה, während eben vorher צבא steht, noch dazu mit dem acc. statt mit על, wäre selbst dann unmöglich, wenn das צבא nicht schon dagewesen wäre, und neben dem מצדתה ist es schon ganz unerträglich. Letzteres Wort mag, da das folgende Part. auf v. 2 zurückgreift, in der Form מְצָרֹתָם als Anspielung auf v. 3 gelten und dem entsprechend צביה aus מְצָבָם entstellt sein. Vielleicht ist dann noch ein Distichon ausgefallen, das die Prädikate zu den Subjekten in v. 7b nachlieferte. Auch in v. 8 sollte man hinter dem ersten הקריץ ein Sätzchen erwarten wie das והנה עיף hinter dem zweiten; aber vielleicht soll v. 8 gar keine Poesie, sondern Prosa sein. Leer ist „seine Seele", denn die Seele ist die Lebenskraft, die den Körper erhält und daher nach Speise und Trank gierig ist; selbst nach dem Tode verlangt die beim Körper verbleibende Seele noch zu essen (Dtn. 26₁₄) und zu trinken (vgl. Ges. zu c. 26₁₉ Wellh. Skizzen III[1] S. 161 f.). Der Ausdruck: alle Völker, die Kriegsdienste tun wider usw., spricht dafür, daß der Redaktor nicht mehr an die alten Assyrer denkt, sondern in denselben Gedanken lebt wie z. B. Tritojesaja (Sach. 14₁₂): in der letzten Zeit werden alle Völker teils aus eigener Gottlosigkeit, teils, weil Jahve es so verordnet hat, gegen Jerusalem ziehen, dann erfolgt mit Jahves Parusie das Ende der gegenwärtigen Welt und die Begründung der neuen.

Sechstes Stück c. 29₉–₁₂: das Volk wird durch Jahve wunderbar verblendet und dadurch unfähig gemacht, sein Tun und seine Weisjagung zu verstehen. Das kleine Stück läßt sich, obwohl an sich selbständig, als Fortsetzung von v. 1–4a, aber nicht von v. 4b–8 verstehen, nur ist es nicht im selben Atem mit v. 1 ff. gesprochen. Dillm. meint, es soll eine Folge des verblüffenden Eindrucks sein, den das Rätselwort v. 1–8 auf die Zuhörer ge-

[9]Erstarrt und starrt!	erblindet und seid blind!
Seid trunken, doch nicht von Wein,	taumelt, doch nicht von Meth!
[10]Denn gegossen hat auf euch Jahve	den Geist des Tiefschlafs
Und verschlossen eure Augen*)	und eure Häupter**) eingehüllt.
*) die Propheten.	*) die Seher.

gemacht habe. In v. 1–4a gibt es aber kein Rätsel, zumal für Zuhörer, die hundertmal Ähnliches von ihrem Unglückspropheten gehört hatten. Selbst wenn Jes. wirklich vom belagerten Gotteslöwen phantasiert hätte, würden ihn etwa jene Spötter von c. 28 mit Verwunderung, aber nicht mit „dummer Verwunderung" angeschaut haben; man muß die Großen und die Priester und Propheten nicht für Schulkinder halten. Und v. 9 auf verblüfftes Anstarren zu deuten, das heißt doch von unserer exegetischen venia dormitandi einen zu freien Gebrauch machen. Da das Volk dem Propheten wie verzaubert vorkommt, so muß er, als er v. 9f. sprach, besonders starke und wiederholte Erfahrungen mit dessen Verstocktheit (c. 6) gemacht haben; auch scheint die Erregtheit, mit der er v. 9 hervorstößt, einen Kampf mit den Volksleitern zu reflektieren, wie er mit steigender Schärfe zwischen beiden Parteien seit den ersten Abfallsgelüsten in der Zeit Sargons (s. c. 20) bis zum Abfall von Sanherib geführt wurde. Jes. scheint einzusehen, daß er Juda nicht mehr vom Freiheitskampf zurückhalten kann, und so sind wir mit diesem Stück wohl schon in der Periode Sanheribs angelangt. Die Katastrophe steht für Jes. nahe bevor, das von Freiheitsdurst und Siegesträumen erhitzte Volk taumelt dem Untergang entgegen. Wahrscheinlich sind nur v. 9 und 10 im ursprünglichen Wortlaut erhalten, denn v. 11f. fällt in stilistischer Beziehung stark ab, ohne daß man gegen den Inhalt ein Bedenken haben könnte. 9 התמהמהו müßte von מהה, zaudern, unschlüssig warten, herkommen (Gen. 19₁₆. 43₁₀. Jdc. 3₂₆), aber das paßt nicht, jedenfalls ist es eine Form von תמה (Olsh. § 273), aber wohl kein hithpealpal, das nicht vorkommt, sondern ein verschriebenes הִתָּמְהוּ, das auch Hab. 1₅ neben תמהו steht. Zu dem Verbum שׁעע vgl. 6₁₀, zu den Imperativen mit dem Sinn des Futurums c. 8₉. ₁₀. Angeredet sind die Ungläubigen, sie werden die Gottestaten anstarren (vgl. c. 13₈ Hab. 1₅), voll Entsetzen, unfähig, sich des fürchterlichen Eindrucks zu erwehren. Und auch unfähig, sie zu verstehen: erblindet und seid blind! Es ist eine von Gott gesandte (c. 6₁₀ Gen. 19₁₁ II. Reg. 6₁₈) Blindheit, zwar die psychologisch-ethische Folge ihres bisherigen Unglaubens, aber unmittelbar die Wirkung dessen, was man von Gott zu sehen bekommt. Schon unter sonst günstigen Umständen hat die Begegnung mit dem Übersinnlichen leicht schwere Folgen (Ex. 33₂₀ Lk. 1₂₀ Act. 9₈), hier aber werden die Ungläubigen die Ereignisse zu sehen bekommen, die mit ihrem Untergang endigen. Und ganz hingenommen von dem Schrecklichen, Unfaßbaren, werden sie taumeln wie Trunkene. Warum die Punktation in v. 9b das perf. will, ist nicht zu begreifen; man muß mit der LXX den imper. lesen שִׁכְרוּ und נָעוּ, denn auch in v. 10 (11f.) herrscht die 2. pers. v. 9b steht nicht in Rückbeziehung zu c. 28₇, denn da sind die Leute im eigentlichen Sinn betrunken, aber ihr Saufen ist keine Ursache ihrer Geistesumnachtung. Jes. hat eine andere Diagnose: Jahve hat auf übernatürliche Weise jene Leute in den unglücklichen Zustand versetzt, den v. 9 schildert. Die Trunkenheit ohne Wein wird die Ungläubigen überfallen, weil sie durch das kommende Schreckliche werden aufgeschreckt werden aus dem Schlafe, in dem sie jetzt dahinleben. **10** Denn Jahve hat auf sie den Geist des Tiefschlafs ausgegossen. תרדמה ist überall, wo es vorkommt, ein von Gott (Prv. 19₁₅ allerdings von der personifizierten Faulheit) geschickter Schlaf, ein „Schlaf Jahves" I. Sam. 26₁₂, sonst immer mit נפל, hier noch deutlicher mit נסך רוח verbunden. Die v. 10 zu Grunde liegende Vorstellung ist hergenommen von den Veranstaltungen, durch die sich der Psychiker in Verbindung mit dem Übersinnlichen setzt; er begibt sich in die Einsamkeit, verhüllt sich (oder steckt den Kopf zwischen die Knie I. Reg. 18₄₂), schließt die Augen und konzentriert den Geist auf einen fixen Gedanken, der je nach seinen Zwecken (mystische Devotion, Weckung des hellseherischen Vermögens u. dgl.) und nach seiner Vorstellung von dem übernatürlichen Besucher verschieden ist: die Folge ist eine Autohypnose, ein schlafwacher Zustand, oft verbunden mit kataleptischen

[11]Und es wurde euch das Gesicht von dem allen wie Worte des versiegelten Buches, das man dem Buchkundigen übergibt mit den Worten: lies doch dies! Da sagt er: ich kann nicht, denn es ist versiegelt. [12]Oder das Buch ist übergeben dem, der nicht buchkundig ist, mit den Worten: lies doch dies! da sagt er: ich bin nicht buchkundig.

* * *

Erscheinungen; der Hypnotiker ist gegen fremde Eindrücke verschlossen, gegen Schmerz unempfindlich (Gen. 2$_{21}$), manchmal behaftet mit Wahnideen, also das beste Bild für die unempfänglichen, von falschen Meinungen besessenen Ungläubigen; das Erwachen versetzt, wenn es gewaltsam geschieht, den Schlafwachen in Verwirrung, Hülflosigkeit, Schrecken, wie viel mehr hier, wo es ein Erwachen zum Tode ist. Die römische Art zu beten velato capite ist dasselbe, nur mehr zur symbolischen Handlung herabgesetzte Verfahren, die Inkubation herbeizuführen. Vermutlich war es bei den Nabis sehr in Übung, obgleich diese zur Hervorrufung des ekstatischen Zustandes auch noch stärkere Mittel anzuwenden wissen (Musik, Selbstkasteiung und Selbstpeinigung usw.); ein erleichtertes und besonders bei den Laien beliebtes Verfahren ist der Tempelschlaf. Hier werden die Judäer oder deren Leiter durch einen von Gott über sie „ausgegossenen" Geist unfreiwillig in die Hypnose versenkt. Der Geist ist wie ein Fluidum gedacht, das gleichsam narkotisch wirkt; die Vorstellungen vom Geist variieren schon in alter Zeit außerordentlich und gehen von dem Gedanken eines persönlichen Wesens bis zu dem einer Kraft, ja einer teilbaren Substanz herab. Also hangen v. 9 und v. 10 so zusammen: ihr werdet, wenn die Katastrophe kommt, fassungslos, geblendet, taumelnd wie Trunkene dem Schrecklichen gegenüberstehen, weil unvorbereitet, wie Schlafwandler, die das Prophetenwort nicht wecken kann, dahinlebend. Wer dem Gericht entgegengeht, muß wachen und nüchtern sein, sagt auch das N. T., aber diese Unglücklichen können das nicht mehr, sollen es gar nicht mehr, ihre Bande sind fest geworden v. 22. Dies kleine Stück ist also eine Ergänzung zu c. 6, nur daß die göttliche Ursache der Verstockung von dem über die Stumpfheit seiner Zuhörer erregten Propheten mit einiger Einseitigkeit in den Vordergrund gestellt wird. Die Ausdrücke „die Propheten", „die Seher" sind natürlich unrichtige Glossen, obwohl auf der Einsicht beruhend, daß hier ein Vorgang psychischer Art beschrieben wird. **11.12** Die prosaische Satzbildung und die vielen prosaischen Ausdrücke in diesen Versen (לאמר, חזות הכל, אשר ־ אתו) zeigen, daß wir hier nur den Gedanken, nicht den ursprünglichen Ausdruck des Propheten vor uns haben; da eigentlich v. 9.10 für sich vollkommen genügt, so sind v. 11 und 12 wohl nur eine freihändige Erläuterung dazu. „Das Gesicht von dem allen" (zu חָזוּת mit bleibendem ā s. Olsh. S. 417), die Offenbarung über all die künftigen Ereignisse — eine unlebendige Ausdrucksweise mit dogmatischer Anschauung von dem Weissagungsschrifttum — wird den Ungläubigen ein versiegeltes Buch sein. Das war ohne Zweifel eine Erfahrung, die auch die späteren Anhänger der Eschatologie oft machen mußten (vgl. den gutmütigen Spott eines Skeptikers Jer. 31$_{26}$). Die beiden Beispiele von Unfähigkeit, das Buch zu lesen, v. 11 und 12, stehen sich nicht im Wege wie die Bilder v. 7 und 8, denn ein versiegeltes Buch könnte ein Schriftkundiger immerhin noch aufbrechen und lesen; gleichwohl würde eines genügen. In v. 11 ist mit Qre der Artikel in dem zweiten הספר zu tilgen.

Siebentes Stück c. 29$_{13.14}$. Das Volk dient Jahve nur mit dem Munde, nicht mit dem Herzen, darum wird er ferner wunderbar handeln, sodaß die Klugheit der Klugen sich verstecken muß. Ob die einleitenden Worte „er sprach" diesen Spruch mit dem vorhergehenden verbinden wollen oder auf einen anderen, vielleicht historischen Zusammenhang hinweisen, aus dem der Sammler das Stück herausgebrochen hat (vgl. c. 3$_{16}$), das läßt sich nicht ausmachen; doch läßt er sich sehr gut als Fortsetzung des vorhergehenden denken. Auch der Inhalt, der an c. 1$_{10}$ff. erinnert, spricht für seine Zuweisung zu derselben Abfassungszeit, der Periode Sanherib. **13** אדני für Jahve ist wohl meist etwas zweifelhaft, hier haben wieder viele Handschriften Jahve. Zu יען כי vgl. wieder c. 3$_{16}$. בפיו gehört gegen die Akzente zum Vorhergehenden, denn das Nahen zu Gott ist nicht tadelnswert, sondern daß man blos mit dem Munde „sich naht", zur Kulthandlung kommt. Für כבדוני liest man wegen der

[13]Und Jahve sprach:
Dies Volk da mit seinem Munde
Während sein Herz fern ist von mir
Ein Menschengebot,
[14]Drum siehe, werd' ich ferner
Und unter geht die Weisheit seiner [Weisen,
Weil sich naht
und mit seinen Lippen mich ehrt,
und ihre Furcht vor mir nichtig,
ein gelerntes:
wunderbar handeln, wunderbar, wundersam,
und die Einsicht seiner Einsichtigen ver- [steckt sich,

* * *

Suffixe von פִּיו und לִבּוֹ besser כִּבְּדֻנִי. „Ihr mich-fürchten" ist ein gelerntes Gebot. Die Religion ist für den Bürger ein bindender Rechtsbrauch, der gelernt werden muß, letzteres um so mehr, je künstlicher und anspruchsvoller der Kultus wird. Aber während die Priester behaupten, daß ihre vielen Thoroth von Gott stammen, nennt Jes. sie Menschengebot, eine freisinnige Äußerung wie die das gleiche besagende c. 1₁₂, die im Grunde die alte Tendenz der Religion des Wüstengottes zum Ausdruck bringt und nur in der kühnen und klassischen Formulierung unserem Meister angehört. Die Übersetzung der LXX, zitiert in Mt. 15₈.₉, setzt die Lesungen רָחֹק und תְּהוּ (für תָּהִי) voraus, von denen die erstere mindestens nicht schlechter ist als רָחַק und die zweite den Rhythmus verbessert; dies Distichon ist ein Zustandssatz, das vierte bringt die Erklärung für das תְּהוּ. Das Herz ist hier das Organ der Zuneigung wie z. B. Jdc. 5₉ und so oft im Deuteronomium, und die Forderung, daß man mit dem Herzen an Gott hangen soll, wenn man ihm dienen will, bildet die Ergänzung zu der Thora c. 1₁₀–₁₇, daß man Jahve durch Erfüllung der Bürgerpflichten dienen soll. 14 Liebt man Jahve nicht mehr, so wird er sich auch seltsam benehmen vgl. Ps. 18₂₇: bei dem Reinen zeigst du dich rein, jedoch bei dem Verkehrten verkehrt. Dem הפליא hat der Abschreiber ein Objekt beigegeben: את־העם־הזה, aber abgesehen davon, daß es den Stichos unförmlich macht und, weil „dies Volk da" eben vorher erst da war, auch den Stil nicht verschönert, ist diese Ausdrucksweise sehr ungewöhnlich und soll wohl auch bedeuten: das Volk auszeichnen. Streicht man den Zusatz, so erhält man den guten und dem Sprachgebrauch entsprechenden Sinn: sich seltsam, zum Verwundern benehmen. Das ist ein Gedanke, der oft bei Jes. hervortritt. Während man, will Jes. sagen, der Meinung ist, daß der Nationalgott, dem man so viele Opfer bringt, gegen den Feind helfen muß, ist er es gerade, der den Feind herbeiführt; das Wunderbare ist das „wildfremde" Werk von c. 28₂₁, die Verschwörung gegen sein eigenes Volk c. 8₁₃. יוֹסִף kann mit der Punktation als impf. gefaßt werden; worauf sich das „ferner" bezieht, ist schwer zu sagen. Vielleicht kann man es doch einfach auf den vorhergehenden Spruch beziehen (v. 10), aber weiter überhaupt auf alles was vorhergeht in c. 28 und 29: auf die „andere Zunge" c. 28₁₁, das wildfremde Werk c. 28₂₁, das הפליא עצה c. 28₂₉, auf die Behandlung des Opferherdes c. 29₁–₄a. Auch das Programm in c. 6 enthielt ja die merkwürdige Paradoxie, daß das Gute diesem Volk zum Unheil werden soll. Es scheint, daß Jes. in diesem Spruch, der dem Anschein nach keine mündliche Rede wiedergibt, wie in dem Maschal c. 28₂₃–₂₉ über seine eigenen Ideen reflektiert und sich dabei so recht bewußt wird, daß sie allem zuwiderlaufen, was menschliche Klugheit meint und rät. Aber seine Gedanken kommen von Gott, und wenn Gott sie in die Tat umsetzt, wird die Weisheit der Menschen sich beschämt verkriechen. Es ist ebenso anziehend wie wichtig, zu beobachten, wie die Propheten des 8. Jahrh.s über sich selber nachdenken und sprechen (Amos 3₈ 7 Hos. 1. 3. 9₇ Micha 2₁₁ 3₁. ₈), am meisten tut es Jeremia. Was für ernsthafte Menschen! nichts weniger als Phantasten!

Achtes Stück c. 29₁₅–₂₄. Nur v. 15 gehört dem Jes. an und mag irgendwie mit c. 30₁ff. zusammenhangen; was etwa noch folgte, scheint unleserlich geworden und darum vom Redaktor durch v. 16–24 ersetzt zu sein. Dieser ahmt dabei, wahrscheinlich nicht ganz unbewußt, viel mehr dem Deuterojes. nach als dem Jes., wird also schon c. 40ff. für jesaianisch gehalten haben, was der Chroniker noch nicht tut. Wegen v. 20 ist er schwerlich älter

[15]Ha die, die tief vor Jahve verbergen den Beschluß,
Und es ist [in Dunkelheit und] in Finsternis ihr Tun,
Und die sprechen: wer sieht uns und wer weiß von uns?
[16]Eure Verkehrtheit! Oder ist wie Ton der Töpfer zu achten,
Daß spräche das Werk von seinem Wirker: er hat mich nicht gewirkt,
Und das Gebild von seinem Bildner: er hat keine Einsicht?
[17]Ist's nicht noch ein kleines Weilchen, so wandelt sich der Libanon [zum Fruchtfeld,
Und das Fruchtfeld wird zum Walde gerechnet.

---

als die Makkabäerzeit. Wen der weiche gefühlsselige Ton, der allerdings c. 30₁₈–₂₆ noch stärker hervortritt, nicht von der Unechtheit dieses Einsatzes überzeugt, der mag sich fragen, wie er die Verheißung v. 18, daß die Tauben und Blinden hörend und sehend werden sollen „an jenem Tage", mit Jes.s oft genug ausgesprochenen Ansichten über diesen Punkt in Einklang setzen will. Daß das Stück wirklich Ergänzung, nicht etwa selbständiges Produkt eines anderen Autors ist, beweist die beständige Bezugnahme auf die Umgebung, zu der es sich so verhält wie c. 28₅f. zu v. 1–4 oder c. 4₂–₆ zu c. 2₆–4₁ (vgl. weiter zu c. 30₁₈ff.). **15** Der Anfang ähnlich wie c. 30₁ 31₁, die Konstruktion wie c. 5₂₂. Der geheime Beschluß, von dem Jahve nichts wissen soll, ist wahrscheinlich wie c. 30₁f. das Ansuchen der Hülfe Ägyptens. Die Politiker Judas, Hiskia und seine Großen, haben es also vermieden, die sonst bei wichtigen Angelegenheiten üblichen Anfragen an Jahve zu richten, weil sie aus den oft gehörten Äußerungen Jes.s schließen, daß Jahve mit Nein antworten würde. Wenn nicht wirklich Jahve, so doch Jes.: jene Propheten von c. 28₇ff. mögen sie ja befragt haben, aber das ist für Jes. kein Befragen Jahves. לסתר für לְהַסְתִּיר (c. 3₈). Hinter והוה mag, nach dem Metrum und der Anspielung in v. 18 zu urteilen, ein וּ בְאֶפֶל ausgefallen sein. Wer sieht uns, wer weiß von uns? sagen sie als Leute, die sich wohl bewußt sind, daß sie Unrechtes tun. Dem Jes., der als vornehmer Mann in den höchsten Kreisen verkehrte, war trotz aller Geheimniskrämerei das Treiben der Diplomaten nicht entgangen. – **16** gehört schon dem Ergänzer. Schwerlich hätte Jes. jenen Politikern ihre Verkehrtheit in solcher Beweisführung nachgewiesen. Für ihn sind sie Rebellen (c. 30₁), und die Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und ihnen war mit politischen Sätzen (c. 30₄) auszufechten, nicht aber durch eine naive Theologenlogik zu entscheiden, die sich auf die eschatologische Dogmatik beruft: steht nicht die große glückliche Wendung bevor, warum wollt ihr also euch selbst helfen? Auch die Vorstellungen von Töpfer und Ton, Schöpfer und Geschöpf gehören nicht in die alte Welt, die vielmehr vom Verhältnis des Königs zum Volk, des Gotteswillens zum Willen der Untertanen Gottes ausgeht. הפככם ist nach der Punktation mit = Subst. Das Bild ist entlehnt aus c. 45₉, das auch c. 64₇ Jer. 18₁ff. benutzt ist (vgl. c. 10₁₅). אם leitet den zweiten Teil einer Doppelfrage ein, deren erster ausgelassen ist. Zu ל = אל oder על s. c. 5₁. **17** הלא, als ob die Weltumwälzung eine feststehende Tatsache wäre, an die man nur zu erinnern braucht, um die Verkehrtheit der Selbsthülfe schlagend bewiesen zu haben. Der Ergänzer denkt sich die von ihm Angeredeten nicht so böse, wie Jes. seine Gegner darstellt; es sind ja die Juden des 2. Jahrh.s, und ihre Verirrung besteht offenbar darin, daß sie an der Besserung der Dinge zweifeln und über Gott murren. Für ihn sieht die Situation ganz anders aus als für Jes.; zwar sind Läuterungsgerichte im Innern nötig, aber Strafgerichte nur nach außen; Zion soll nicht weinen, sondern bekommt nur Tröstliches zu hören. „Ein wenig, ein Weilchen" wie c. 10₂₅ 16₁₄. Der Inhalt des Satzes ist Nachahmung von c. 32₁₅. Der Libanon ist aber ein etwas sonderbarer Ersatz für die Prärie in der Grundstelle, die der Vf. offenbar nicht richtig verstanden hat. Denn Jes. sagt c. 32₁₅, daß die Wüste zum Fruchtland erhoben, verbessert, und das Fruchtland so reich mit Fruchtbäumen besetzt werden soll, daß es wie ein Wald aussieht; hier dagegen wird das Waldgebirge Libanon in ein Fruchtland und dieses in Wald verwandelt, wenn nicht gar der Vf. wie die LXX הכרמל für den Berg Karmel genommen hat. Entweder ist der Sinn der, daß eine völlige Umkehrung aller Dinge ein-

[18]Und hören werden an jenem Tage die Tauben Schriftworte
Und aus Dunkelheit und Finsternis heraus die Augen der Blinden sehen,
[19]Und die Elenden werden in Jahve vermehrte Freude haben
Und die ärmsten Menschen im Heiligen Israels jubeln.
[20]Denn dahin ist der Tyrann, verschwunden der Spötter
Und ausgerottet alle, die auf Unheil wachen,
[21]Die Menschen schuldig machen mit Worten
Und dem Schiedsmann im Tor Schlingen legen
Und durch Nichtiges den niederstrecken, der Recht hat.

---

treten, die Niedrigen (die Juden) erhöht, die Hohen (die heidnischen Herren) erniedrigt werden sollen – und das ist wohl das Wahrscheinlichste – oder der Vf. meint, mit etwas engerem Anschluß an die Grundstelle, daß der Libanon für den Küchenbedarf nutzbar gemacht werden soll. Aber auch c. 10₃₄ ist der Libanon das Bild für die heidnische Weltmacht vgl. noch v. 19f. **18** Hören werden „an jenem Tage" die Tauben Schriftworte – eine sehr unglückliche Verbindung von c. 42₁₈ mit 29₁₁f. Eine Schrift kann der Taube ebenso gut lesen und verstehen wie der Hörende, wenigstens dann, wenn es sich nicht um verwahrloste physische Taubstummheit handelt, sondern um geistige Taubheit wie hier. Natürlich versteht der Vf. unter der Schrift nach v. 11 „das Gesicht von dem allen", die eschatologische Offenbarung, an die manche Juden des 2. Jahrh.s nicht glauben mochten, sei es aus geistlicher Taubheit, sei es wegen zu oft erlebter Enttäuschung, weil die Verheißungen der Apokalyptiker nicht in Erfüllung gehen wollten und man es für sicherer hielt, sich auf die eigene Kraft und das Römerbündnis zu verlassen. Diese Tauben werden die Schrift hören, wenn sie sich demnächst als wahr bewiesen hat. „Aus Dunkel heraus", d. h. nachdem das Dunkel gewichen ist, werden die Blinden sehen; man sieht nicht recht, ob die geistliche Finsternis der Blindheit oder das Dunkel des Elends gemeint ist. Jes. macht den Tauben und Blinden seiner Zeit solche Verheißungen nicht, sie sollen „gehen und rücklings straucheln" c. 28₁₃, „bis daß wüste sind die Städte ohne Bewohner" c. 6₁₁, sollen noch immer blinder werden c. 29₁₀; die die goldene Zeit erleben, sind ein kleines Häuflein von Gläubigen. **19** Die Elenden und ärmsten Menschen sind hier wie c. 14₃₀ 66₂ und in den Psalmen die Frommen, nicht die niedrigen und gedrückten Volksklassen der Zeit Jes.s, die dieser niemals als frömmer denn die Großen hinstellt und hinstellen konnte. בקדוש ist wohl verkürzter Ausdruck für בְּשֵׁם קְ: jubeln unter frohlockendem Ausrufen des Namens Jahves (c. 41₁₆ Ps. 149₂). Der Heilige Israels aus 1₄ 30₁₁, hier mit Beziehung auf den sichergestellten, verherrlichten Tempelkultus und die triumphierende Gemeinde, wie die Fortsetzung zeigt. **20** „Denn (dann) ist verschwunden der Tyrann" (c. 25₃f.), der äußere Feind, der Syrer, und mit ihm der ihm befreundete innere Feind, der Religionsspötter. לץ mag durch c. 28₁₄.₂₂ angeregt und so eine Probe von der Exegese der Theologen der letzten Jahrhh. sein, ist aber term. techn. für die Verächter des Gesetzes wie Ps. 1₁ und oft. Eine solche Zusammenstellung von Tyrann und Spötter ist kaum in einer anderen Zeit als der griechischen denkbar. v. 20a erinnert auffallend an c. 16₄. v. 20b gehört näher zu v. 21. Die Unheilswächter sind das Gegenteil von den Rechtswächtern; im B. Jer. wird das dort sehr beliebte שקד (1₁₂ 5₆ 31₂₇ 44₂₇) mit על oder ל konstruiert. **21** בדבר wird übersetzt: in einer Rechtssache, um eines bloßen Wortes willen, mit falschem Wort, was alles nicht in dem bloßen בדבר liegen kann. Ebenso kann מחטיאי nicht bedeuten: zur Sünde verleiten oder verurteilen. החטיא heißt entweder: sündigen lassen, oder für sündig erklären. „Jemanden sündigen lassen in einer Sache" wäre vielleicht möglich, wenn die Sache genannt wäre. Es bleibt nur übrig, החטיא als Pendant zu הרשיע anzusehen; das letztere tut der Richter, das erstere der Ankläger, der Denunziant. Vor Denunzianten warnt Koh. 10₂₀, von ungerechten Anklagen sprechen viele Psalmen; die Frommen hatten viel zu leiden von denen, die sagten: unsere Lippen sind mit uns, wer ist unser Meister? (Ps. 12₄). בדבר heißt also wohl: mit Rede, mit Worten. Die Genannten wissen mittelst advokatischer Beredsamkeit, durch die sie dem ehrlichen, prozeßscheuen Bürger überlegen sind,

[22]Drum so spricht Jahve, der Gott des Hauses Jakob,
Der den Abraham erlöste:
Nicht soll dann zu Schanden werden Jakob,
Und nicht soll dann sein Angesicht weiß werden,
[23]Sondern wenn er sieht das Werk meiner Hände in seiner Mitte,
Werden sie heiligen meinen Namen,
Werden heiligen den Heiligen Jakobs
Und den Gott Israels fürchten;
[24]Und erkennen werden die Geistesirren Einsicht
Und die Murrenden Lehre lernen.

* * *

Menschen schuldig zu machen, ins Unrecht zu setzen. Sie wissen ferner dem Schiedsrichter im Tor, wo das Gericht abgehalten wird (Hiob 31$_{21}$ Prv. 22$_{22}$ Dtn. 16$_{18}$ usw.), Schlingen zu legen, d. h. wohl, durch Redekniffe, Geschenke oder anderweitige Beeinflussung ihn für sich einzufangen, „blind zu machen" (Dt. 16$_{19}$). יקשון, das das part. fortsetzt, leitet die Punktation von קוּשׁ = יקשׁ ab, wie es scheint (Olsh. § 244b. G.-K. § 72r). הטה ist in unserm Sinne häufig z. B. Ex. 23$_{2}$. Am. 5$_{12}$ Prv. 18$_{5}$. בהרו, durch Nichtiges, entspricht einigermaßen dem ברבר. Das Unwesen der Rabulisten und Denunzianten muß zur Zeit des Vf.s besonders arg gewesen sein, da er so weitläufig darüber redet. **22** kehrt zum Hauptthema zurück. „Darum," weil die goldene Zeit bevorsteht, soll man nicht mehr zweifeln oder murren, denn es ist für „Jakob", für die Judenheit, nichts mehr zu befürchten. Ein Satz, der sich in der jesaianischen Umgebung sehr wunderlich ausnimmt, denn Jes. spricht von nichts als von der bevorstehenden Beschämung „dieses Volkes da". עתה, dann, wenn nämlich das v. 17ff. Verheißene eintritt. Daß die Erlösung Abrahams in der Zeit Jes.s ein ganz fremder Gedanke ist, hat bereits Wellh. bemerkt; Abraham wird überhaupt von den Propheten des 8. Jahrh.s niemals erwähnt. Aber der Relativsatz ist hier kein Einsatz, er soll die Hoffnung auf die künftige Erlösung durch den Hinweis auf Abrahams Erlösung verstärken. Er ist freilich reichlich weit von dem anscheinenden Subj. Jahve entfernt, eben deshalb muß man aber mit Lowth im Vorhergehenden אֵל statt אֶל aussprechen. Die spätjüdische Sage, daß Abraham aus dem „Feuer der Chaldäer" gerettet worden sei, ist nur aus dem Namen Ur Kasdim herausgesponnen, der selber nur in nachexilischen Schriften vorkommt. **23** כי faßt die LXX wohl mit Recht als „sondern". Wenn die Juden das Werk Jahves in ihrer Mitte (ἐντὸς ὑμῶν Lk. 17$_{21}$) sehen, nämlich seine Gerichte an den Tyrannen, Spöttern, Ungerechten, und die glorreiche Erhöhung des Gottesvolkes, so werden sie „seinen Namen heiligen", werden ihn im Kult preisen, dankend ausrufen: heilig ist er! (vgl. dazu etwa Ps. 99). Das ist das Gegenteil von dem Kleinmut der Angeredeten und von der Schande, die ihnen immer vor Augen steht. ילדיו kann nicht acc. zu ראתו sein, etwa als Glosse zu dem „Werk meiner Hände" (wenn er seine Kinder sehen wird, so werden sie Gott heiligen!), sondern nur Erklärung des Suffixes von ראתו, eine Erklärung, die nur für recht törichte Leser von Nutzen sein konnte, da בקרבו und der folgende Plur. deutlich genug zeigen, daß Jakob das Volk und nicht der Patriarch ist. „Sie werden den Heiligen Jakobs heiligen" ist ähnlich schwülstig wie c. 5$_{16}$. Über יעריצו vgl. zu c. 8$_{12}$; der Ergänzer hat in c. 8$_{13}$ wohl schon die falsche Lesart תקדישו gelesen. **24** ידע בינה auch Hiob 38$_{4}$; בינה ist hier als Synonymum von חכמה vgl. Koh. 8$_{16}$ nicht die Tätigkeit des Erkennens, sondern dessen Inhalt, und die Phrase sekundärer Art. Aus der Chokmaliteratur stammt auch לקח, dem das spätere קַבָּלָה entspricht. Ist תעי־רוח ein alter Ausdruck, so bedeutet es wohl zunächst die durch einen Geist irrenden, die Irrsinnigen, aber der Vf. versteht unter רוח Bewußtsein und Gesinnung des Menschen. Wer der wahren Religion, die zugleich die wahre Lebensweisheit ist, nicht folgt, ist für die Weisheitslehrer ein Tor. Aber die jetzt verblendeten oder unzufriedenen Juden werden, sagt der Vf., infolge der bevorstehenden großen Wendung sich gern der geoffenbarten Lehre und

30 [1]Ha widerspenstige Söhne, ist der Spruch Jahves,
Auszuführen einen Beschluß und nicht von mir,
Zu gießen Gußopfer und nicht mit meinem Geist,
Um zu häufen Sünde auf Sünde!
[2]Die hinabziehen wollen nach Ägypten und meinen Mund nicht befragten,
Zu flüchten in Pharaos Zuflucht und sich zu bergen in Ägyptens Schatten:
[3]Sein wird euch die Zuflucht zur Schande und die Bergung zur Schmach,
[4]Mögen auch in Zoan seine Fürsten sein und seine Boten bis Chanes reichen;

---

der Disziplin des Gesetzes hingeben. Als Juden sind sie des Heiles sicher, das Heil wird sie zur rechten Einsicht zurückführen.

Neuntes Stück c. 30₁–₅: Wehe über das nutzlose Bündnis mit Ägypten. Die Bestimmung der Abfassungszeit hängt von der Beantwortung der Frage ab, wann sich die Judäer nach Ägypten um Hülfe wandten. Das letztere umfaßt zu der Zeit der Rede das Gebiet von Zoan (Tanis, im Nordosten) bis Chanes (Hnes, Ἀνυσις, südlich von Memphis), also Unterägypten. Damit ist nicht das Reich des Sabako gemeint, der von Oberägypten aus zwar eine Zeitlang auch Unterägypten beherrschte, dessen Herrschaft aber nicht so beschrieben werden könnte, wie v. 4 tut. Die äthiopische Dynastie verlor die Herrschaft über Unterägypten seit ihrem Mißerfolg gegen Sargon, die Deltafürsten, von denen der Fürst von Sais sich Pharao nannte, blieben bis über Sanheribs Zeit hinaus selbständig; nächst der saitischen Dynastie war die tanitische die mächtigste. An ein Bündnis Judas und Unterägyptens wider Sargon darf man wohl nicht so leicht denken (vgl. c. 20); wahrscheinlich handelt es sich um den Versuch des Freiheitskampfes in den ersten Jahren Sanheribs, sodaß dies Stück ungefähr um 704–702 entstanden sein wird. **1** בנים wie c. 1₂.₄, wo der Ausdruck besonders motiviert ist; hier liegt ein Grund angedeutet in dem ganzen Zusammenhang: es gehörte sich, mich zu fragen, ich bin der natürliche Ratgeber, der Vater der Israeliten. סוררים auch c. 1₂₃. לעשות angehängt wie c. 5₂₂. מני für ממני auch c. 22₄. „Zu gießen ein Gußopfer", nämlich beim Abschluß eines Vertrags, vgl. σπονδή, Gußopfer und (im Plur.) Vertrag. מסכה kommt nur hier so vor für נסך. Daher andere: ein Gewebe weben, aber נסך heißt nicht weben, sondern gießen oder decken (c. 25₇), מסכה Guß oder Decke (c. 28₂₀). ולא רוחי ist auffallend kurz, aber doch verständlich: nicht mit Zuziehung meines Propheten. Jes. wird also von Jahves Geist inspiriert wie der messianische König c. 11₁ ff. למען selten bei Jes. (c. 28₁₃), um so häufiger bei den Deuteronomisten; es nennt hier den Zweck für die Folge. Sie häufen Sünde auf Sünde: verkehrt war es schon, an fremde Hülfe, ja überhaupt an Krieg zu denken, doppelt verkehrt ist es, Jahve und seinen Propheten zu umgehen vgl. c. 29₁₅. **2** עוז und מעוז können sowohl von עזז, stark sein, wie von עוז, Zuflucht suchen, abgeleitet werden, doch wäre im ersteren Fall die Orthographie inkorrekt und der Sinn keine gute Parallele zu dem folgenden Sätzchen. Zu מעוז mit bleibenden ā im stat. constr. s. Olsh. S. 383; עוז (intrans. Infin. wie בוא, אור) kommt wohl nur zufällig blos hier im qal vor. Der Pharao ist ein nationalägyptischer König; Sabako wird auch II. Reg. 17₄ nicht Pharao genannt, obgleich er sich die Titel der Pharaonen angeeignet hatte. Die Palästinenser scheinen sich zunächst an das Nachbarland Ägypten gehalten zu haben, dem vielleicht die Zuziehung des Äthiopen gar nicht angenehm gewesen wäre. Nach c. 28 kommen die Gesandten Tarrakos nach Jerusalem, nicht die jüdischen nach Napata, und an Tarrakos Beteiligung an dem großen Kampf scheint in erster Linie sein Ehrgeiz Schuld gewesen zu sein. **3** Zu בשת vgl. c. 20₅. Ägypten ist machtlos gegen Assur, wer sich auf seinen Schutz verläßt, kommt ins Unglück und in Schande. Oben ist das aus v. 2 wiederholte פרעה und צל־מצרים als ästhetisch und metrisch unangenehm weggelassen. **4** Warum היו nicht heißen kann: sie sind (Dillm.), verstehe ich nicht, das Verbum war in dem Konzessivsatz schwerlich zu entbehren. „Sie sind gewesen" (Dillm.) gibt keinen Sinn, denn daß seine (nämlich vermeintlich Sabakos) Fürsten einmal in Zoan gewesen sind, war für Politiker, die mit der Gegenwart zu rechnen hatten, vollkommen gleichgültig. Ebenso verkehrt ist es, die Fürsten und Boten als judäische anzu-

[5]Jeder trägt Unehre davon — an dem Volk, das nichts nützt,
Dem Volk, das keine Hülfe bringt, — sondern Schande und Schimpf dazu.

* * *

[6]Orakel „In den Wüsten des Südlandes“

[In den Wüsten des Südlandes], — im Land der Drangsal und Bedrängnis,
Von wo Löwe und Leu, — Otter und geflügelter Saraf,

---

sehen; es steht ja doch nicht da: eure Fürsten, sondern: seine, Pharaos Fürsten. Jes. ist nicht der Meinung, daß Ägypten nicht helfen will, wenn es auch noch so dringend angefleht wird, sondern daß es nicht helfen kann, wie aus der ganzen Rede, aus c. 20 und c. 31 deutlich genug hervorgeht. Jes. will auch nicht sagen, wie klein die Ägypterherrschaft (Hitz.), sondern wie groß sie ist. Er nennt Zoan und Chanes (ägyptisch Hachnensu, Chnensu, Hnes) als Sitze von Unterkönigen, weil sie die nördsüdliche Ausdehnung des damaligen Ägyptens gut veranschaulichen konnten, auch vielleicht in den Kämpfen mit Sabako oft in Palästina genannt waren. Cheyne verwandelt היו in חָנוּ und Chanes in Thachpanches und streicht die Suffixe, und Marti übersetzt dann כי חנו mit: so oft lagerten, statt mit: mögen gelagert haben. So willkürlich abgeänderte und übersetzte Texte scheinen mir wenig Wert zu haben; hier wird der vorhandene Text geradezu verschlechtert und das ohne alle Not. Noch schlimmer wird dem Anfang von 5 mitgespielt; er wird unter Vorgang von Krochmal abgeändert in: כלם הביאו שי לעם, sie alle haben Opfergabe gebracht einem Volk usw., das sollen nämlich die Fürsten getan haben, so oft sie in Thachpanches lagerten. Jes. sagt einfach, kräftig und zornig: mag der Pharao seine Beamten in Zoan sitzen haben und seine Kuriere ganz bis Chanes schicken, mag er noch so stark scheinen, jeder trägt Unehre davon, der von ihm Hülfe erwartet. הבאיש, stinkend werden, in Unehre geraten (II. Sam. 16₂₁ I. Sam. 13₄), paßt zu v. 5b und zu כלמה v. 3 und ist als das derbere Wort dem הוביש des Qre vorzuziehen, um so mehr als בשת schon genug vertreten ist. Man blamiert sich vor aller Welt (das perf. betont das erfahrungsmäßig Feststehende), wenn man sich mit einem Volk einläßt, das nichts nützt, nicht helfen kann, wenn es auch noch so großartig dasteht. הבאיש bedeutet, wie mir scheint, niemals verhaßt, wohl aber ekelhaft, widerlich sein. למו statt להם ist bei Jes. auffällig und der Dativ selber, der v. 7 fehlt, eher lästig, zumal wegen des Plurals. Für die Deutung: sich selber nützen sie nicht, ist der Ausdruck kaum stark genug und die Fortsetzung nicht günstig. Wahrscheinlich ist es aus לְעָם entstanden, das das vorhergehende על־עם wieder aufnehmen soll (vgl. zum Stil c. 18₂). Setzt man letzteres ein, so wird auch dem folgenden Stichos aufgeholfen, der jetzt eigentlich in gar keiner fühlbaren syntaktischen Verbindung mit dem Übrigen steht, dann aber ein volltönendes Glied des Parallelismus abgibt: einem Volk, das nicht zur Hülfe, sondern zur Schande gereicht. ולא להועיל ist eine leere Wiederholung, fehlt in der ursprünglichen LXX und stört das Metrum, ist also zu streichen.

Zehntes Stück c. 30₆.₇. Inhaltlich mit dem vorhergehenden ziemlich identisch, muß es eben deswegen als ein besonderes Stück behandelt werden. Die Stichwortüberschrift macht wahrscheinlich, daß es einst in c. 13–23, etwa neben c. 21. 22 gestanden hat (s. Einl. § 15) und erst vom letzten Redaktor hierher versetzt ist. 6 Daß בְּהֵמוֹת nicht den Wasserochsen von Hiob 40₁₀ff. bedeutet und nicht „emblematische“ Bezeichnung Ägyptens ist, das doch nicht im Negeb liegt, bedarf keines Beweises. Aber auch der Sinn „Vierfüßer des Negeb“ will nicht recht passen, da doch nur vom Löwen die Rede ist und חַיּוֹת zu sagen gewesen wäre, wenn die Überschrift auch die Schlangen im Negeb umfassen wollte. Ich vermute, daß die Überschrift wie gewöhnlich ein oder ein paar Worte des Textes zitiert, ferner, daß der Text mit eben diesen Worten anfing und daß auch das unerklärliche Schlußwort von v. 7 darauf anspielt (s. u.). Ich schlage daher vor als Anfang der Rede: בְּשַׂמּוֹת נגב, danach als Überschrift משא בשמות, welch letzterer Ausdruck in בהמות durch Konjektur umgeändert wurde, als er im Anfang der Rede ausgefallen war. Dadurch erhalten wir den Vorteil,

Bringen sie auf der Schulter von [Eseln ihre Güter
Zum Volk, das nicht nützt,
und auf dem Höcker von Kamelen [ihre Schätze
⁷*)dessen Hülfe eitel und nichtig ist.**)

*) Ägypten. **) Darum nenne ich dies: Rahab der Wüsten.

* * *

daß jetzt nicht mehr mit so unnützer und bei Jes. ganz ungewöhnlicher Geheimtuerei von dem Lande der Drangsal gesprochen wird, das man ohne die nichtjesaianische Überschrift höchstens aus dem geflügelten Saraf erraten könnte, und daß das pluralische Suffix von מהם (masc. statt fem. wie oft bei diesem Suff. s. G.-K. § 135 o) jetzt nicht mehr in der Luft steht. Denn daß מהם bedeute: aus dessen (des Landes) einzelnen Teilen oder daß es gar auf צרה und צוקה gehe und partitiv sei, ist ja doch nur eine Ausflucht der Verzweiflung, die lieber dem Jes. die ärgste Geschmacklosigkeit aufbürdet, als die eigene Verlegenheit eingesteht; die Änderung des מהם in נהם würde die Wiederholung von ארץ mindestens vor לביא, wohl auch vor אפעה erfordern, da man doch diese Tiere nicht mit Drangsal und Bedrängnis zusammenkoppeln kann. Warum מהם zweifelhaft bliebe, wenn שמות vorherginge, hat Marti leider für sich behalten. In den Wüsten (c. 15₈) des Negeb, wo es kein Wasser und Brot gibt, von wo wilde und unheimliche Tiere in die Menschengebiete einfallen (über die Sarafen, vor deren Einfällen die Ägypter sich fürchteten, s. zu c. 6₂), in dem Notlande, das Dtn. 8₁₅ Jer. 2₆ ganz ähnlich geschildert wird, wandern die Abgesandten Judas, die sich v. 1 erst zur Reise anschicken, mit den auf Esel und Kamele geladenen Huldigungsgeschenken für Pharao, einem Ziel entgegen, von dem nur Enttäuschung winkt. Der Plur. חיליהם nur hier in dem Sinn „Güter" (öfter in dem Sinn „Streitkräfte"). Werden die Geschenke von Lasttieren getragen, so bestehen sie nicht blos in Gold und Silber, sondern auch in edlen Landesprodukten vgl. Gen. 43₁₁ Jes. 39₂. 7 Die emphatische Voranstellung von מצרים hat keine Berechtigung. Wahrscheinlich ist das Wort eine Glosse zu dem עם v. 6, aus der Zeit herrührend, wo v. 6f. noch nicht mit v. 1–5 verbunden, also eine nähere Bezeichnung des nutzlosen Volks von Nöten war. Wird es gestrichen, so erhält man aus dem Schluß von v. 6 und v. 7a ein Distichon, das dem von v. 5 (nach unserer Lesung) gut entspricht: das Volk nützt nicht und hilft nicht. Sonderbar ist v. 7b. „Darum nenne ich (wer? Jahve oder der Prophet oder ein Dritter?) dieses (was?): rahab hem, schabet." Daß Jahve, als wäre er ein Mensch, oder auch sein Prophet Ägypten wegen seiner Untätigkeit oder Machtlosigkeit mit einem Spitznamen belegen sollte, ist ein zu abenteuerlicher Gedanke, als daß man ihn dem Jes. oder auch einem anderen alten Schriftsteller zutrauen dürfte. Wahrscheinlich rührt also die spöttische Randglosse von einem Leser her. Damit harmoniert es, daß die Namengebung, so rätselhaft sie ist, doch vorausgesetzt, daß Ägypten längst Rahab genannt wurde: dieser apokalyptische Rätselname findet sich aber erst in der spätesten Zeit (Ps. 87₁₁), nachdem seit dem Exil die Lust für das Spiel mit babylonischen Mythen aufgekommen und Hesekiel mit der Bezeichnung Ägyptens als des großen Wassertieres (Hes. 29₃ Jes. 27₁) voraufgegangen war. רהב kommt erst c. 51₉ und Hiob 9₁₃ als Name des als Ungeheuer gedachten chaotischen Urmeeres vor. Der Glossator denkt bei seinem לואת offenbar an das Land Ägypten (fem.!). Nach der Meinung des Ktib und der Punktation nennt nun die Glosse das Land: Rahab sind sie, Sitzen. Es ist nicht schön, daß diese unglaubliche Meinung von manchen Exegeten adoptiert ist, die sich beeilen, das הם durch das angebliche Kollektivum zu rechtfertigen (obwohl weder מצרים, das derselbe Glossator in v. 7 eingesetzt haben wird, noch רהב Kollektiv ist und eben vorher der weibliche Sing. זאת steht) und das Wort Sitzen stillschweigends in Sitzenbleiben = Untätigkeit umzusetzen. Konjekturen sind in großer Zahl gemacht: רִיהַמַּשְׁבִּית, רַהַבָּם שבת, רִיהַמְשַׁבֵּת, רִיהַמְשַׁבֵּת oder gar בהמות נגב und ließen sich in dieser Weise noch leicht vermehren, aber keiner dieser Vorschläge erklärt die Wahl und den Witz des neuen Beinamens genügend, und der letzte, der auf jede Ähnlichkeit des angenommenen Wortes mit dem Text verzichtet, beruht auf folgenden tollen Annahmen: der Glossator habe das

⁸Jetzt geh hinein, schreib es nieder*) und auf's Buch zeichne es ein,
Daß es sei für einen späteren Tag, zu einem Zeugen für immer!
*) auf eine Tafel in ihrer Gegenwart.

Negeb, wo die Sarafen usw. daheim sind, mit dem Negeb Dan. 11₅ konfundiert, verstehe aber unter den Tieren nicht die Sarafen usw., sondern den Wasserochsen, habe „darum" die Überschrift verfaßt und erwarte nun, daß der unglückliche Leser, der nur Tiere des Negeb vor sich hat, diese verzwickten apokalyptischen Permutationen ohne Hülfe und Anleitung errate. So muß man doch selbst einen Glossator nicht behandeln. Wegen des לכן muß המשבת im Vorhergehenden stecken und zwar nicht blos dem Sinne, sondern auch dem Ausdruck nach. Deshalb lese ich רַהַמְשַׁמָּה, Rahab der Wüsten. Dies משמה hat der Glossator in der Überschrift zu lesen geglaubt und wendet es nun mit boshaftem Witz auf Ägypten an, dem ja das scharfe Urteil des Propheten gilt: „darum", weil Ägypten unfähig ist zu jeglichem Tun, „nenne ich es Rahab der Wüsten", ein Wasserungeheuer auf dem Trockenen. Dabei wird diesem Leser die Stelle Hes. 29₃ff. vorgeschwebt haben: du großes Wassertier, ich lasse dich aus deinem Nil steigen und stoße dich in die Wüste usw. Natürlich ist der Schreiber dieses Witzes nicht der Vf. der Überschrift, hat auch schwerlich vorhergesehen, daß sein Witz noch einmal in die heilige Schrift kommen werde. Randglossen, witzige (Jer. 31₂₂b. ₂₆) und trockene, hat mancher Leser in sein Exemplar geschrieben und später ein Abschreiber in Unschuld und Gedankenlosigkeit dem alten Text einverleibt.

Elftes Stück c. 30₈–₁₇. Jes. soll seine Warnungen und Weissagungen aufzeichnen als Zeugnis für später, ja für immer, denn das Volk will sie nicht hören; dessen Unglaube und Ungehorsam wird ihm zum schwersten Unheil ausschlagen. Der erste Teil dieses Stückes ist also eine Art literarischer Einleitung zur folgenden Rede, vielleicht auch eine Nachschrift zu der eben vorhergehenden, und insofern von besonderem Interesse für unser Wissen von der Person und der Wirksamkeit des Propheten. Man will ihn nicht hören, aber man bringt ihn dadurch nicht zum Stillschweigen. Er sitzt jetzt in seinem Hause und schreibt für die Zukunft! Die Zukunft wird ihm einmal Recht geben. Lange verweilt der Prophet nicht bei dieser Einleitung, sie geht bald in die Rede über, die 3. pers., in der er vom Volk spricht, wird zur 2. (v. 12). Denn es liegt ihm nichts an schriftstellerischen Ehren, es ist ihm nur um die Fortführung seiner prophetischen Aufgabe zu tun. Wir hätten gern noch etwas mehr von seinem Schriftstellern gehört, möchten vor allem wissen, ob das, was er in seiner unfreiwilligen Muße niedergeschrieben hat, sich blos auf das beschränkt, was wir jetzt in c. 30 von ihm lesen, ob sich nicht vielmehr noch anderweitige schriftstellerische Tätigkeit ähnlich derjenigen, die Jer. 36 von Jeremia berichtet wird, darangeschlossen hat. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß alles dasjenige, was in c. 28₁–30₁₇ dem Jes. angehört, in dieser Zeit von ihm gesammelt, in seiner dem Anschein nach beispiellos korrekten chronologischen Reihenfolge zusammengestellt und zum Teil wohl ein wenig überarbeitet (s. zu 28₇) worden ist; vielleicht hat das so entstandene kleine Buch dann noch weitere Vermehrungen erhalten, die bis c. 31₉ gehen mögen. Diese Schrift sollte ein Zeugnis und Vermächtnis des Propheten sein für die Zukunft, ein Zeugnis aus einer Zeit, wo sein unmittelbares Wirken vorläufig zu Ende, wo das Volk auf dem Punkt der Verblendung angelangt zu sein schien, der nach c. 6 bei dem Vernichtungsgericht erreicht sein sollte, wo es andererseits ein Häuflein Jünger gab, die ihn verstanden und dereinst auf Grund dieser Schrift konstatieren konnten, daß er die Wahrheit geredet habe. Eine Schrift verwandter Art und Abzweckung glaubten wir in c. 8₁₆–₁₈ angedeutet zu sehen; und es ist sehr gut möglich, daß beide Schriften in derselben Zeit, in den ersten Jahren Sanheribs, zusammengestellt und redigiert sind. 8 Den ersten Halbvers verstehe ich nicht. „Geh hinein" heißt doch wohl: gehe in dein Haus! da die besonders im Dtn. oft vorkommende Bedeutung von בּוֹא, sich anschicken, etwas zu tun, hier ebenso überflüssig wie prosaisch wäre. Dann heißt es aber: „und schreibe es auf eine Tafel in ihrer Gegenwart". Auf eine Tafel schreibt man ein kurzes Wort vgl. c. 8₁ f. Hab. 2₂, aber wo hätten wir dies kurze Wort zu suchen? Denn wenn es nicht angegeben wäre, so hätte

⁹Denn ein widerspenstig Volk ist es,	verleugnende Söhne,
Die nicht hören wollen	die Weisung Jahves,
¹⁰Die sagen zu den Sehern: sehet nicht	und zu den Schauern: schaut uns nicht [Richtiges!
Redet uns Schmeicheleien,	schaut uns Täuschungen!
¹¹Weichet vom Wege,	biegt ab vom Pfade,
Schweigt vor uns	vom Heiligen Israels!

die Erwähnung der Tafel keinen Zweck. Man verweist nun auf v. 7b, aber der rührt nicht von Jes. her und kann durch diese Tafel nicht als echt erwiesen werden, abgesehen davon, daß wahrscheinlich v. 6 und 7 nicht in diese Schrift aufgenommen waren. Und was bedeutet אתם, in ihrer Gegenwart? Hat Jes. die Ungläubigen, die ihn nicht mehr hören wollen, mit in sein Haus genommen, um vor ihnen die Tafel zu beschreiben? Denn אתם kann doch nicht heißen: „sodaß die Tafel bei ihnen (außerhalb des Hauses Jes.s) sei und bleibe" (Dillm.), da müßte doch das בוא gestrichen werden. Und wie verhalten sich die Suffixe von כתבה und חקה zu einander und warum steht nicht das erste Verbum bei ספר und das zweite bei לוח? Hat Jes. geglaubt, daß die Tafel ewig existieren werde? von einem Buche konnte er dies annehmen, weil es immer wieder abgeschrieben wird und die Abschrift denselben Wert hat wie die Urschrift, während eine Inschrift, die das Sitzenbleiben Rahabs verkündigt, schon dem nächsten Jahrzehnt gleichgültig sein mochte und die Tafel, wenn einmal zerstört oder verwittert, gewiß nicht erneuert wurde. Aus diesen Gründen ist על־לוח אתם als ein Glossem anzusehen, das in Nachahmung von c. 8₁f. und vielleicht erst auf Grund von v. 7b in den Text gekommen ist. Das Suffix der beiden Verben bezieht sich auf das, was Jes. in der Zeit, wo man den Krieg gegen Assur vorbereitete, mündlich zu sagen verhindert wurde, auf seine „Bezeugung und Weisung" (c. 8₁₆), die besagte, daß man sich nicht auf die eigene Kraft und fremde Hülfe verlassen, sondern Jahves Tun in Ruhe und Vertrauen abwarten soll und daß die, die das nicht tun, untergehen werden. Daß Jes. dies zur rechten Zeit den Judäern gesagt hat, davon wird dies Buch ein ewiges Zeugnis sein. Für לָעַד ist mit Pesch. Vulg. Trg. und vielen Exegeten לְעֵד zu sprechen vgl. c. 19₂₀. Dtn. 31₁₉. ₂₁. In dem „Zeuge für immer" spricht sich nicht das Selbstbewußtsein des Schriftstellers („monumentum aere perennius") aus, sondern der prophetische Glaube an die ewige Wahrheit und ihren Triumph. Auch der Zorn: das Buch wird ein ewiges Denkmal des Unglaubens sein. **9** Denn es ist ein widerspenstiges Volk, gottverleugnende Gotteskinder (vgl. Hiob 31₂₈ Prv. 30₉ und zur Sache Jes. 1₂ 63₈). Das zweite בנים, das in der LXX fehlt, ist wohl versehentliche Wiederholung. Die hier gemeinte Thora, auf die schon das Suffix in v. 8a hinwies, wird v. 15 noch einmal wiederholt, s. außerdem zu c. 28₁₂. 8₁₆. **10. 11** Sie verbieten sogar den Sehern den Mund, sofern sie nicht Angenehmes weissagen wollen. Ähnlich sprechen Micha (c. 2₆. ₁₁), Amos (2₁₂. 7₁₂), Hosea (9₇. ₈) und später Jeremia. Die seit Amos aufkommende Eschatologie isolierte diese Propheten. Jes. legt den Redenden sein Urteil in den Mund wie c. 28₁₅. Für das breite אשר אמרו hat die LXX, wie es scheint, אֹמְרֵי gelesen. מהתלות, ἅπ. λεγ., ist deverbale von תלל. מִנִּי nur hier. „Weicht ab vom Wege" kann nicht den Sinn haben: weicht ab von der Gottesfurcht, was weder einen Anhalt im Kontext hat, noch im Interesse jener Politiker läge, sondern bedeutet: gebt eure Richtung auf, euer Bestreben, uns durch Unglücksdrohungen von unserer Politik abzuhalten. Jes. läßt sie wieder mit seinen eigenen Worten sprechen; sein Weg wird ihm durch seine Aufgabe vorgeschrieben. Vom „Heiligen Israels" wollen sie nichts hören: Jes. muß diesen Ausdruck oft gebraucht haben. Natürlich hören sie es gern, wenn andere Propheten ihnen im Namen Jahves Angenehmes sagen (Mch. 2₁₁); aber sie wollen sich nicht sagen lassen, daß Jahve mit ihnen unzufrieden sei. Der Zusammenhang zeigt, daß absolut keine Rede ist von „Heiligkeitsforderungen", die überhaupt kein alter Prophet stellt, sondern nur von der politischen und persönlichen Unterwerfung unter Jahves Leitung der Geschichte, vom Glauben an Jes.s Eschatologie. So stellt 12 die falsche Politik in den Vordergrund; es ist die weltliche Politik

[12]Drum weil ihr verachtet dieses Wort
Und vertraut auf Verkehrtes und stützt euch darauf,
[13]Drum wird für euch sein diese Verschuldung
Wie ein Riß, der sinkt, sich ausbaucht in einer ragenden Mauer,
Der plötzlich urplötzlich kommt ihr Bruch,
[14]Wie man zerbricht ein Töpfergefäß, zersplitternd ohne Schonung,
Daß nicht mehr gefunden wird in seinen Splittern eine Scherbe,
Zu fassen Feuer vom Herde und Wasser zu schöpfen aus der Zisterne.
[15]Denn so sprach der Herr, Jahve, der Heilige Israels:
Durch Abkehr und Ruhe sollt ihr gerettet werden,

---

der Ränke und Schliche, die mit Ägypten ein Bündnis zu stiften sucht und dies nicht blos vor dem assyrischen Oberherrn (der sich mutmaßlich wie später Nebukadnezar Jes. 17₁₃–₁₉ hatte Treue schwören lassen), sondern auch vor dem eigenen Gott geheim hält c. 29₁₅. In v. 12a halte ich die Wendung: „so spricht der Heilige Israels" für eine unbefugte Verbesserung eines Abschreibers, denn es sieht gar nicht darnach aus, daß v. 12–14 von Jahve gesprochen werden, und die Einführung der wirklichen Rede Jahves v. 15 spricht sogar dagegen; auch ist das Metrum dadurch ungebührlich überlastet. In v. 12b scheint עשק eine Erklärung für נלז zu sein, ist aber, vermutlich zwischen die Zeilen geschrieben, ein Schreibfehler für עָקֵשׁ (Houb., vgl. Prv. 2₁₅), denn von Bedrückung kann hier nicht die Rede sein. Zum Schluß von v. 12 vgl. wieder Mch. 3₁₁. Zu מאסכם (sprich möös'kem) s. G.-K. § 61₁ Anm. 2. 13 Nachsatz zu dem יען v. 12. Die Verachtung der göttlichen Weisung und die eigenmächtige Politik ist eine Verschuldung, die aus eigener innerer Konsequenz immer stärker anwächst, bis plötzlich das Verderben da ist. Das prächtige Bild dieses Verses ist dem Bild unseres Dichters von der Schuld, die fortzeugend Böses muß gebären, noch überlegen. Der Zwiespalt zwischen Jahve und Juda ist für dieses wie ein Riß in einer hohen Mauer, der von oben beginnt, dann in immer stärkerem „Ausbauchen", Abweichen von der lotrechten Linie, sich vergrößert und zuletzt an dem Punkt anlangt, wo das Übergewicht des Ausgebauchten den Absturz hervorbringt. Zuerst der Unglaube, dann die heimlichen Zettelungen, zuletzt die Zurückweisung der göttlichen Abmahnung: so wächst die Schuld und so wird das moralische Sinken den plötzlichen Sturz zur Folge haben. 14 Und der Sturz wird gründlich sein, führt ein neues, durch das Wort שבר angeregtes Bild aus. Das erste Wort von v. 14 וּשׁברה, LXX: וְשָׁבְרָה, macht den ersten Stichos überlang und verknüpft mit seinem Suffix das Bild von der Mauer mit dem vom Topf gar zu eng; es ist wohl eingesetzt, um dem בָּתוּת (so mit Dillm. zu lesen, inf. abs.) einen Halt zu geben, was aber besser und einfacher dadurch erreicht wird, daß man das zweite Wort כְּשֶׁבֶר ausspricht. Judas Staat geht so gründlich in Scherben, daß nichts Brauchbares mehr übrig bleibt. 15 bringt noch einmal Jahves „Thora" kurz und klar zum Ausdruck (s. v. 9₁₂. 8₁₆); es ist eine Parallele zu jenem: Halte dich ruhig! wenn ihr nicht glaubt, so bleibt ihr nicht c. 7₄–₉. Durch Enthaltung von Selbsthülfe, durch Vertrauen auf Jahve hätten sich die Judäer retten können. Das ist der allgemeine Grundgedanke von Jes.s Theologie, von dem freilich Jes. niemals geglaubt hat, daß er für die Gesamtheit oder auch nur die Mehrheit des Volkes von praktischer Bedeutung sein werde, da das Volk sich nicht zu ihm erheben kann. Er hat selber sein Bestes getan, das Volk für den „Glauben" zu gewinnen, aber er hat nach seiner Behauptung c. 6 von Anfang an gewußt, daß das Volk blind ist und immer blinder wird. Er schreibt es hier kurz dem Nichtwollen zu, aber hauptsächlich deshalb, um den Inhalt von v. 16 rhetorisch besser vorzubereiten, denn er hat soeben noch durch das Bild von dem unaufhaltsam fallenden Riß angedeutet, daß das Volk sich längst nicht mehr in der Gewalt hat. Der objektive Historiker wird sagen müssen, daß Jes. mit seiner Forderung des unbedingten Glaubens und der freudigen Unterwerfung unter Jahves höhere Gedanken seiner Zeit um Jahrhunderte vorausgeeilt war; ihn verstanden Männer wie Jeremia und Deuterojesaia, in vollem Sinne jene Christen, die selbst die Flucht vor dem Martyrium verwarfen, ein Luther, der seinem

Im Stillesein und Vertrauen wird liegen eure Kraft.
Doch ihr wolltet nicht [16]und sprachet: nein!
Auf flüchtigem Roß wollen wir fliegen, darum sollt ihr flüchten,
Und auf dem Renner wollen wir reiten, darum werden rennen eure Verfolger!
[17]Vor dem Dräuen von fünfen*) werdet ihr fliehen, bis daß ihr seid ein Rest
Wie der Mast auf dem Haupt des Berges und wie die Fahne auf dem Hügel.

*) Je ein tausend vor dem Dräuen eines Einzigen.

* * *

[18]Und darum ist Jahve voll Ungeduld, euch Huld zu schenken,
Und darum erhebt er sich, eure Not zu heben;
Denn ein Gott des Rechts ist Jahve,
Heil allen, die auf ihn harren.

Fürsten sagt, daß nicht dieser ihn, sondern er den Fürsten schütze; Jes.s Zeitgenossen konnten ihn noch nicht verstehen. Gegenüber der Klugheit der Volksleiter, die sich ohne Zweifel für praktischer hielten als den Propheten (c. 29₁₄), vertritt er den höheren Standpunkt der Idee. Und was wäre aus der Religion geworden, wenn nicht er und seine Geistesgenossen so getan hätten, und was wäre die Religion wert, wenn sie es nicht mit Recht getan hätten! שובה erklärt man wohl am besten nach Micha 2₈ שובי מלחמה, abgewandt vom Kampfe, friedlich gesinnt. 16 Jene Großen haben phantastische Ideen von großen Taten, die sie vollbringen werden, im Bunde mit Ägypten; auf Rossen zu reiten ist für sie ein Hochgefühl, obgleich Juda, auch wenn Ägypten die Pferde lieferte, zu der verbündeten Armee nur ein kleines Reiterkontingent hätte stellen können (c. 36₈). Das maqqeph in לא־כי ist sonderbar unpassend. 17 Aber sie sind nur Helden in der Phantasie, vor dem wilden Kriegsruf von fünf Assyrern werden sie davon fliehen vgl. 22₂. ₃. Die ersten fünf Wörter von v. 17 scheinen mir eine Glosse zu sein, veranlaßt durch die „Fünf" des Textes und abhängig von Dtn. 32₃₀ Lev. 26₈ Jos. 23₁₀; denn es fehlt ein Verbum, נערת wäre eine öde Wiederholung, und אלף אחד, das nicht „ein ganzes Tausend" heißen kann, ist nur in einer Glosse erträglich. נותרתם klingt an הרן an; sie werden vereinzelt, als versprengte Flüchtlinge übrig bleiben, wie ein einsamer Signalmast auf dem Berge vgl. c. 1₈ I. Sam. 11₁₁.

Zwölftes Stück c. 30₁₈–₂₆. Es ist wieder eine Redaktorenarbeit, die vielleicht eine Lücke im alten Text ausfüllt und im Stil von c. 29₁₆–₂₄ die Juden, speziell die Jerusalemer des 2. Jahrh.s, durch die Hinweisung auf die bevorstehende goldene Zeit zu trösten sucht. Das „Darum" v. 18 ist so gänzlich unmöglich als Fortsetzung von v. 17, daß man nur annehmen kann, der Ergänzer hat das Auge viel mehr auf seinen eigenen früheren Einsatz c. 29₁₆ ff., als auf die Ausführungen des alten Propheten gerichtet gehabt. Wie in c. 29, so geht er auch hier ganz und gar vom eschatologischen Dogma aus. Das Volk in Zion ist Jahves Liebling, der nicht weinen darf; Jahve selbst wird demnächst sich von ihm mit Augen sehen lassen und es als Lehrer auf dem rechten Wege leiten; das Land aber wird, wie auch Sonne und Mond, wunderbar verwandelt werden „am Tage des großen Mordens, wenn die Türme fallen". Also dieselben Vorstellungen wie die der spätesten Eschatologiker, ferner dieselbe äußere Situation wie c. 29₁₆ ff., nämlich erlittene Drangsalierung, vielleicht auch Belagerung (vgl. c. 28₅ f. 29₅ ff.), Mutlosigkeit des Volkes nebst Zeichen von Verirrung, ja von Abfall. 18 Jahve harrt darauf, euch zu begnadigen, erhebt sich, Erbarmen an euch zu üben (bem. die Alliterationen), die böse Zeit wird bald vorüber sein und Jakob nicht mehr zu Schanden werden c. 29₂₂ ff., bis zum jüngsten Tage ist es ja nur ein Weilchen 29₁₇. Zahlreiche Exegeten haben an diesem Vers gezeigt, was Kunst und Verzweiflung vermag, indem sie ihm glücklich den entgegengesetzten Sinn entlockt haben. „Jahve harrt darauf" soll heißen:

[19]Denn Volk in Zion, das wohnt in Jerusalem, weinen sollst du nicht,
Gnädig wird er dir sein auf den Laut deines Schreiens,
Wie er es hört, hat er dich erhört.
[20]Denn es gab euch der Herr Brot der Not und Wasser der Drangsal,
Doch wird sich nicht ferner verbergen dein Erlöser,
Und deine Augen werden sehen deinen Lehrer

---

er steht an, es zu tun; „er erhebt sich" wird umgedreht in: er bleibt fern, oder: er bleibt hocherhaben und teilnahmlos; und wo das sprachliche Gewissen gegen diese Wortverdrehung rebelliert, wird ירום in יהום verwandelt: er wird schweigen = sich ruhig verhalten, während die beiden ל vor den Infinitiven stehen bleiben. Was ist solcher Kunst unmöglich? und wozu exegesiert man überhaupt noch? Und statt diese Deutungen künstlich zu nennen, zieht Dillm. vor, den Propheten der Künstlichkeit zu beschuldigen, wenn das חוכי am Schluß den gewöhnlichen Sinn hat und v. 19 ff. sich mit dem angeblichen Sinn von v. 18 durchaus nicht vertragen will. משפט, auch c. 28₆. 4₄, bedeutet das gerechte Gericht, durch das Jahve das Volk in Zion von den Tyrannen befreit und von der inneren Unreinheit säubert. Zu dem letzten Stichos bieten die Psalmen zahlreiche Parallelen; חוכי (zum stat. constr. vergl. c. 5₁₁) korrespondiert dem יחכה: Jahve verlangt danach, seinem Volke wohlzutun, Heil denen, die nach ihm verlangen. **19** Auch das כי beweist, daß der Vf. von jener künstlichen Deutung von v. 18 nichts weiß. „Das Volk in Zion, das in Jerusalem wohnt", wie man gegen die Akzente verbinden muß, ist ein manirierter Ausdruck und nur unter der Voraussetzung verständlich, daß Zion und Jerusalem hochwerte und heilige Namen sind. Im 2. Jahrh. mußten in allen übrigen Städten die Juden mit Fremden und Abtrünnigen zusammenwohnen, in Jerusalem hielten sie streng auf rein jüdische und gesetztreue Bevölkerung (die LXX hat merkwürdiger Weise noch ein קדוש hinter עם). Dies Volk darf nicht weinen (בכו für בכה s. c. 22₁₂), es ist Jahves Liebling und Schoßkind; Jahve wird sich sicher seiner annehmen (יָחָנֵךְ für יְחָנֶךָּ Olsh. § 243 a), sobald er es schreien hört (שמעה nom. verbi, nur hier). Das ist die Meinung, die die Historiker seit dem Deuteronomium überall befolgen und viele Psalmen aussprechen, die aber die alten Propheten keineswegs teilen (Hos. 6₁–₄ Am. 8₁₁ ff.), am wenigsten Jes. (c. 1₁₅). **20** Da jetzt nicht mit einem Male eine Drohung, nicht einmal eine limitierte (das Brot der Not als vorübergehendes Zuchtmittel) folgen kann, so ist v. 20a entweder in Unordnung oder Vordersatz zu v. 20b. Marti streicht צר und לחץ, aber das ist doch ein reichlich starker Eingriff, liefert keinen gut hebräischen Satz (es sollte dann לחמכם und מימיכם stehen) und nimmt v. 23 in ungeschickter Weise vorweg. Um die Zweideutigkeit, die dem ונתן anhaftet, zu beseitigen, liest man wohl am einfachsten: ך נתן (= כי). Möglich ist auch, daß v. 20a und v. 22 von einem anderen, der die Umgebung für jesaianisch hielt und überall im Plur. der Anrede schreibt, eingesetzt sind; er läßt dann in v. 20a das Exil und in v. 22 die Bekehrung von den Sünden der vorexilischen Väter weissagen; diese Annahme wäre sogar notwendig, wenn wir einen guten alten Schriftsteller vor uns hätten. Das Brot der Not und Wasser der Drangsal (לחץ im Appositions- statt Genitivverhältnis zu מים G.-K. § 131 c) steht fast wörtlich so I. Reg. 22₂₇, als Bezeichnung der schmalen Kost eines Gefangenen. Bist du auf schmale Kost gesetzt gewesen – vielleicht ist an die Hungersnot bei der Belagerung der Stadt durch Antiochus Sidetes gedacht –, so wird sich von jetzt an nicht mehr verbergen dein – מורה? Es fällt auf, daß dies Wort gleich zweimal hintereinander vorkommt, außerdem ist der Gegensatz zwischen v. 20a, wenn dieser dem Zusammenhang angehört, und der Fortsetzung nichts weniger als scharf. Vielleicht ist in v. 20a also פוריך für מוריך zu schreiben. יכנף erklärt Raschi: sich mit dem Zipfel (כנף) des Gewandes verhüllen, schwerlich heißt es „bei Seite geschoben werden". Künftig wird es nicht mehr vorkommen, daß Jerusalem eine Zeitlang gleichsam von Gott verlassen ist, denn Gott selbst wird dafür sorgen, daß das Volk nicht mehr wegen seiner Fehltritte Gottes Ungnade auf sich zieht. Denn es kommt ja nun die große Zeit, wo Jahve nach der Hoffnung der nachexilischen Eschatologiker (c. 4₅ f. 24₂₃) seine Herrlichkeit auf dem Zion wohnen läßt; da werden

[21]Und deine Ohren hören Rede hinter dir also:
Das ist der Weg, geht auf ihm! mögt ihr rechts, mögt ihr links gehen.
[22]Und du wirst verunreinigen den Überzug deiner silbernen Schnitzbilder
Und das Kleid deines goldenen Gußbildes,
Wirst sie wegstreuen wie etwas Ekelhaftes, hinaus! dazu sagen.
[23]Und geben wird er den Regen deiner Saat, womit du den Acker [besäest,
Und das Brot des Ertrags des Ackers, das wird fett und saftig sein.
Weiden wird dein Vieh an jenem Tage auf erweiterter Aue,
[24]Und die Rinder und Esel, die den Acker bearbeiten,
Gesalzenes Mengfutter werden sie fressen,
Das gewurfelt ist mit Wurfschaufel und Wurfgabel.
[25]Und es werden sein auf jedem hohen Berge
Und auf jedem ragenden Hügel wasserführende Bäche,
Am Tage des großen Würgens, wenn Türme fallen.

---

die Bewohner Jerusalems ihren „Lehrer" (מוֹרֶיךָ ist Sing. s. Olsh. § 131e) beständig (part.) mit Augen sehen und auf ihrem Lebenswege beständig eine Stimme hören, die ihnen den richtigen Weg angibt, wenn sie fehl zu gehen drohen. Daß Jahve in dieser Weise Lehrer der Juden ist – denn den älteren Sinn „Orakelgeber" (s. zu c. 1₁₀ 9₁₄) kann מוֹרֶה hier nicht haben – kommt sonst nicht vor (die von Marti angeführten Stellen sagen ja nichts davon) und ist daher eine interessante Bereicherung der apokalyptischen Eschatologie, die allerdings noch nicht so weit geht wie die talmudische Behauptung, daß Gott selber täglich in der Thora studiere und mit den Rabbinen disputiere. **21** Jahve übt dann Seelsorge an den Juden. Denn Fehltritte werden, wie es im Nomismus nicht anders möglich ist, auch dann noch vorkommen können, aber sobald man nach rechts (תֵּימִינוּ für תָּאמִינוּ) oder links abweicht, wird immer der richtige Weg angegeben durch Jahve selber, der hinter den Juden hergeht, wie der Vater hinter den Kindern. Vgl. c. 29₁₈: die jetzt Tauben werden Schriftworte hören. **22** Wenn dieser Vers dem ursprünglichen Zusammenhang angehört (s. zu v. 20a), so muß das erste Wort in וְטִמֵּאתֶם (inkorrekt plene) verbessert werden, sonst umgekehrt überall der Sing. in den Plur. Es ist nicht durchaus nötig anzunehmen, daß der Vers den Jes. reden läßt, denn auch im 2. Jahrh. gab es unter den Juden, selbst den national gesinnten, oft genug Götzenbilder u. dergl. s. c. 2₂₀ 17₈ 27₉ 31₇ Sach. 10₂ 13₂ II. Makk. 12₄₀. Alle diese Dinge wird man freiwillig und eifrig entfernen, wenn die große Zeit da ist, und dafür den Heiligen Jakobs heiligen c. 29₂₃. Der Silber- oder Goldüberzug des Bildes scheint fast als die Hauptsache angesehen zu werden, wahrscheinlich schon in alter Zeit, da es sich so am besten erklärt, daß das אֵפוֹד, das mit אֵפֹדָה ziemlich identisch sein dürfte, oft wie etwas Selbständiges neben dem Bilde auftritt, um vorzüglich zum Orakelgeben zu dienen. Wahrscheinlich hüllte sich der כֹּהֵן, wenn er ein Orakel erlangen wollte und vor dem Orakel Suchenden die Gottheit vertrat, in die Maske des Gottes: die älteste und sinnlichste Form jener Verhüllung, die zu c. 29₁₀ besprochen wurde. Daß dem Goldblech des Gottesbildes magische Kraft innewohnt, bezeugt das Gebot Dtn. 7₂₅ f., daß man es nicht an sich nehmen oder ins Haus bringen soll, um nicht dadurch „verstrickt", verhext, zu werden. Jene Kraft wird beseitigt durch Verunreinigung (II. Reg. 23₈ ff. 10₂₇), noch gründlicher durch Pulverisierung. Der kurze Ausdruck הִזֹּרֵם scheint auf der Stelle Ex. 32₂₀ zu beruhen: das Goldblech wird pulverisiert und der Staub zerstreut. Ges. erinnert daran, daß man im Mittelalter die Asche verbrannter Ketzer in die Flüsse oder in die Luft streute. **23–25** schildert in Anlehnung an c. 32₂₀ die Fruchtbarkeit des Landes „an jenem Tage", wovon auch c. 4₂ sprach. Jahve gibt der Saat, womit das Volk den Acker besät (זֶרַע mit doppeltem acc. vgl. c. 5₂), den richtigen Regen vgl. Sach. 10₁. Zum sing. מַקְנִיךָ s. zu מוֹרֶיךָ v. 20. Die Rinder und Esel, welche letzteren auf leichtem Boden auch zum Pflügen verwendet wurden (Dtn. 22₁₀), bekommen Mengfutter, d. h. bestes Futter (Hiob 6₅), das mit Salz oder Salzkräutern gemischt ist (Ges. führt ein arabisches Sprichwort an: das süße Futter

[26]Und das Licht des blassen (Mondes) wird wie das Licht der glühenden
[(Sonne) sein,
Und das Licht der glühenden wird siebenfach sein wie das Licht von
Am Tage, wo Jahve verbindet den Bruch seines Volkes [sieben Tagen
Und die Zertrümmerung seines Schlages heilt.

* * *

---

sei das Brot, das salzige das Konfekt der Kamele) und gewurfelt wurde (I. וֻרָּה, perf. pual, mit Ew. u. a.) mit der Wanne und der sechszinkigen Wurfgabel. In v. 25 sollte man והיו erwarten, wenn והיה nicht heißen soll: es wird geschehen, und ein יהיו ausgefallen ist. Palästina hat dann Wasser genug, woran es ihm jetzt mangelt, denn auf jedem Berge („hoch" und „ragend" ist ein ziemlich unnützer, aus c. 2₁₂ ff. entlehnter Redeschmuck) gibt es Bäche, die auch wirklich Wasser führen vgl. Jo. 4₁₈. Das wird der Fall sein „am Tage des großen Blutbades, wenn Türme fallen". Dies klingt wie eine Anspielung auf ältere Stellen. Die Türme wären ja freilich c. 2₁₅ vorhanden, das große Morden c. 27₁. ₇ 34₂ ff.; immerhin mag der Vf. noch bestimmtere Anhaltspunkte gehabt haben. So viel ist gewiß, daß seine Zeitgenossen schon durchaus mit der Eschatologie bekannt sein mußten, wenn er ihnen ein Verständnis dieser rasch hingeworfenen Andeutung zumuten konnte. Charakteristisch ist für ihn wie für das spätere Judentum, daß ihm, während er so wehleidig von den weinenden Juden spricht, das große Morden den Hauptinhalt des Gerichts bildet und ein Gefühl des Behagens verursacht, da er es so eng an die voraufgehenden idyllischen Bilder anschließt. Jes. verhüllte c. 18₅ das große Blutbad, auf das zu rechnen er etwas mehr Grund hatte, durch ein Bild. Das Dogmatische dieser Eschatologie zeigt sich besonders darin, daß gar nicht gesagt zu werden braucht, wer abgeschlachtet werden soll; es sind natürlich die Weltmächte, deren Bild vielleicht die Türme sein sollen. **26** Der Mond wird dann so hell scheinen wie jetzt die Sonne und die Sonne siebenmal so stark wie jetzt. Daß dies ohne allen Übergang an das Vorhergehende, mit dem es scheinbar gar keine Fühlung hat, angehängt werden kann, ist ein weiterer Beweis für den sekundären Charakter dieser Zukunftsbilder. Sonne und Mond werden mit ihren poetischen Namen genannt wie c. 24₂₃; im Übrigen ist die Vorstellung ziemlich verschieden, da in jener Stelle wie auch bei Tritojes. (c. 60) Sonne und Mond vor Jahves übersinnlichem Lichtglanz zurücktreten, hier nur sehr viel heller leuchten sollen. Aber gemeinsam ist allen solchen Ausführungen (zu denen besonders noch Sach. 14₆ f. zuzuzählen ist), daß die Welt, Himmel wie Erde, physikalische Umwandlungen von eingreifender Art erfahren wird, ohne darum eine Geisterwelt zu werden. Eine Glosse, die noch in der LXX fehlt, erklärt das siebenfache Sonnenlicht als ein Licht von sieben Tagen, als siebentägigen Tag, aber so hat es der Vf. wohl nicht gemeint. Er hat, wie es scheint, dieselbe Vorstellung vom Verhältnis der Lichtstärke des Vollmondes zu der der Sonne wie das B. Henoch (c. 72₃₇ 73₃): das Sonnenlicht ist siebenmal stärker. Also wird das Licht beider Himmelskörper siebenmal so stark wie jetzt. Wie die Frommen das aushalten können, darüber scheint der Vf. nicht nachgedacht zu haben. Die wunderbare Verwandlung der Natur erfolgt dann, wenn Jahve den Bruch seines Volkes (v. 13 f.) verbindet (vgl. Jer. 6₁₄ Am. 6₆). Das Suff. von מכתו geht nicht auf Jahve, sondern auf das Volk.

Dreizehntes Stück c. 30₂₇–₃₃: Jahves persönliches Erscheinen zum Kampf mit Assur. Diese Weissagung ist bestimmt für die Gläubigen (v. 29) und ist darum mehr Gedicht als Rede, fällt auch wohl später als v. 8 ff., nämlich in die Zeit der Invasion Sanheribs (wie c. 17₁₂–18₆ c. 9₁–₆), und mag der Schrift v. 8 erst nachträglich angehängt sein oder auch gar nicht angehört haben. Das Stück kann natürlich ebenso gut unecht sein wie jedes andere auch, aber die Befürworter der Unechtheit hätten dafür irgend einen sachlichen Grund angeben sollen. Leider läßt der Zustand des Textes zu wünschen übrig. **27** „Siehe", es steht nahe bevor (vgl. c. 17₁). Jahve kommt von ferne – woher? Ohne Zweifel ist das ממרחק nicht erst durch das Bild des fernher aufsteigenden Ungewitters veranlaßt, eher das Gegen-

^{27}Siehe, er*) kommt von ferne *) der Name Jahves
Brennenden Zorns und wuchtiger Erhebung,
Seine Lippen sind voll von Grimm
Und seine Zunge wie fressendes Feuer.

---

teil. Es liegt in dem Wort zunächst ein bewußter oder unbewußter Nachklang des Gedankens, daß Jahve auf dem fernen Wüstenberge haust und von da zur „Schlacht Jahves" heranstürmt (Jdc. 5 Dtn. 33$_2$ Hab. 3 Sach. 9$_{14}$), wenn auch Jes. nicht gerade mehr an den Sinai zu denken braucht. Damit ist ein weiterer Gedanke verbunden, den ein späterer Autor (Jer. 23$_{23}$f.) mit den Worten ausdrückt: bin ich etwa ein Gott aus der Nähe und nicht vielmehr ein Gott aus der Ferne? und den er durch den Zusatz erklärt: fülle ich nicht Himmel und Erde? Nahe sind die lokalen Numina, die Gottheiten der Familienreligion, Jahve ist ferne, aber wenn er will, überall da. Die räumliche Entfernung Jahves verbürgte den Propheten mehr als uns die transzendentalistische Abstraktion Jahves wirkungskräftige Überlegenheit. Dies „von ferne" ist mit Enthusiasmus gesprochen. Jahve, überall und nirgends, kommt, wenn seine Stunde da ist (c. 18$_4$ff.). Zweifelhaft ist mir an dieser Stelle der Ausdruck „Jahves Name" geworden. Er spielt hier eine ganz rätselhafte Rolle. Daß Jes. selbst ihn „aus Dezenz statt Jahve" geschrieben habe, um den gleich folgenden sinnlichen Bildern, die „nach dem strengen Denken von ihm" nicht zulässig sind, ein Feigenblatt vorzubinden, ist ein sonderbarer Theologeneinfall: warum läßt dann Jes. nicht lieber die Bilder fort? Wenn andere Kritiker das Wort für die Unechtheit von v. 27–33 verwerten, so begreife ich nicht, wie der angeblich jüngere Dichter im ersten Stichos eine solche Scheu vor Anthropomorphismen haben kann, daß er nicht einfach „Jahve" zu schreiben wagt, während er gleich hinterher die allersinnlichste Schilderung von Jahves Lippen, Zunge, Atem gibt. Ich habe früher angenommen, daß Jes. den Ausdruck brauche, um zu sagen „Jahve persönlich". Es wird ja ein Numen, das, solange man seinen Namen nicht kennt, unpersönlich ist, erst dadurch für den antiken Menschen zu einer ihm bekannten Person, daß es seinen Namen nennt; sein Name ist seine Selbstoffenbarung. Aber wenn Jes. Jahves Person mit diesem Ausdruck hätte hervorheben wollen, so würde er nicht gesagt haben שם יהוה, sondern יהוה שמו; ich gebe also meine frühere Deutung auf. Ist es aber sicher, daß ein und derselbe Autor, mag er Jes. sein oder ein anderer, nicht im ersten Stichos vor dem Anthropomorphismus Angst haben und in den folgenden in den kühnsten Anthropomorphismen schwelgen kann, so sind eben zwei verschiedene Hände anzunehmen. Ich glaube, daß Jes. Jahve überhaupt nicht genannt, sondern, mit oder ohne Anschluß an einen vorhergehenden Text, einfach geschrieben hat: siehe, er kommt aus der Ferne, und daß erst ein Abschreiber das subject. explicitum שם יהוה hinzugefügt hat; die Abschreiber tun das ja in unzähligen Fällen. So ist auch der erste Stichos nicht mehr überlang. Deutlich ist trotzdem auch hier ein Unterschied zwischen dem Jahve, der unsichtbar und geheimnisvoll dem Jes. ins Ohr spricht und dem persönlich und unter sichtbaren Begleiterscheinungen sich in den Kampf stürzenden Gott. Die Debora drückt den Unterschied so aus, daß sie ihre Inspirationen dem Mal'ak Jahve oder Elohim zuschreibt (Jdc. 5$_{8.\ 23}$), während Jahve, wenn er seine Schlacht schlagen will, in Person vom Sinai herbeieilt, und diese Unterscheidung zieht sich durch das ganze A. T. hindurch; sie ist selbstverständlich auch dem Jes. geläufig, obgleich er den Ausdruck mal'ak nicht gebraucht. Ein Beweis, daß ihm jede theologische Ader abgeht, liegt darin, daß man weder von ihm erfährt, wo eigentlich Jahve „seinen Ort" hat, noch wie Jahve für gewöhnlich mit seinem Propheten verkehrt; vielleicht hat er eben die Meinung, die Jer. 23$_{23}$ ausgesprochen wird und die man zwar nicht mit dem Begriff Allgegenwart, aber mit „Ubiquität" wiedergeben könnte. Jahve kommt „brennend seine Nase und Wucht die Erhebung", absolute Partizipialsätze. Das malt das am (südlichen) Horizont aufsteigende Gewitter. Eine schwere Wolkenwand hebt sich empor, unheimlich, von hervorzüngelnder Flamme immer häufiger durchbrochen; das ist Jahve und sein Grimm. Vgl. die Schilderung Ps. 18$_8$ff.; der Vergleich lehrt erst die unendliche Überlegenheit Jes.s in Darstellungen Jahves recht kennen. In c. 18$_4$ die vorhergehende

[28]Und sein Atem wie ein strömender Bach,
Der bis zum Halse reicht,
Zu schwingen Völker in der Schwinge des Unheils
Und zu binden seinen Zaum an ihre Backen.
[29]Wonne wird euch sein
Wie in der Nacht, wo sich heiligt der Festtänzer,
Und Freude wie dessen, der geht mit der Flöte,
Zu kommen zum Felsen Israels*). *) auf dem Berge Jahves.

Schwüle, hier das heranziehende Gewitter. Und nun führt uns eine Reihe von Zustandssätzen durch die einzelnen Phasen des Wetters in atemloser Eile hindurch: der alternde Prophet hat noch dasselbe Feuer wie der jugendliche Stürmer in c. 2$_{12}$ff. **28** Sein Atem ist der von Wettergüssen und Wolkenbrüchen (v. 30 Jdc. 5$_4$f.) begleitete Sturm. Wenn ein solcher Gewittersturm losbricht, so sind im Nu die sonst wasserleeren Wadis in tobende, alles überschwemmende Wildbäche verwandelt, sodaß die Anwohner oder die Hirten in der Prärie unversehens bis zum Hals im Wasser stehen. Statt dies als Folge des Gewitters, in dem Jahve erscheint, hinzustellen, heißt es: sein Atem ist ein solcher Gießbach, der „bis zum Halse hälftet", d. h. bis zum Halse reicht (c. 8$_8$) und so den Menschen in zwei Hälften teilt. Bis hierher geht die rasch vorübereilende Beschreibung der Erscheinung Jahves, jetzt kommt, abhängig von בא in v. 27a, die Angabe des Zweckes: zu schwingen Völker in der Wanne des Nichtigen, sie zu schütteln wie Korn und Spreu im Siebe, bis die Spreu im Winde davonfliegt. הנפה, hiph. von נוף mit Femininendung, um an נפת anzuklingen, eine im Hebr. selten vorkommende Form des inf. hiph. (Olsh. S. 583). Seltsam ist v. 28b: „und als ein irreführender Zaum an den Backen von Nationen"; man begreift nicht, wie Jahve ein Zaum sein kann und warum der Zaum die Völker in die Irre führen soll. Wenn v. 28b nicht wesentlich auf Konjektur des Ktib beruht, so muß in רסן מתעה das Wort Zaum stecken und ein Verbum. Zufällig kommt die Phrase: einen Zaum anlegen, nicht vor (Hesekiel gebraucht c. 38$_4$ sein ewiges נתן); oben ist die Lesung ולסר מתגה (für ולאסר) zu Grunde gelegt. Am Schluß liest man aus metrischen Gründen besser blos לחיהם vgl. die LXX. **29** scheint einen zweiten Achtzeiler zu beginnen. „Das Lied wird euch sein" klingt doch gar zu abrupt, und besonders ist der Artikel auffällig, mag man das Lied als einen Lobgesang zu Ehren Gottes oder als ein Festlied oder, wie ich früher tat, als den Schlachtsegen ansehen, der die Kämpfer in die Schlacht sendet (Jdc. 5$_{12}$). Jedenfalls hat auch die LXX nichts von einem Liede in ihrer Vorlage gefunden. Ihrem allerdings sehr wunderlichen Text und zugleich dem Parallelismus entspricht besser ein Wort, das die Freude der Gläubigen ausdrückt; ich habe deshalb oben שָׂשׂוֹן statt השיר übersetzt. Daß die Gesinnungsgenossen Jes.s angeredet werden, ergibt sich eben aus der großen Freude, mit der sie der Parusie entgegengehen; sie sind längst durch den Propheten darauf vorbereitet worden und gehören wie er selbst zu den Hoffenden, zu denen, die die große Wendung miterleben werden als der „Rest, der umkehrt". Im zweiten Stichos hat der hebr. Text חג, der griechische חַגֵּג, letzteres wird empfohlen durch das hithp. sich heiligen, das zu חג höchstens dann passen würde, wenn man dies Wort als abstr. pro concreto faßt: Festtanz für Festtänzer. Das Fest könnte an sich jedes der drei großen Feste sein, aber das Fest κατ' ἐξοχήν ist das Herbstfest c. 29$_1$. Ältere Exegeten verstehen unter der Nacht, in der man sich zum Feste vorbereitet, die Passahnacht; das hätte man nicht wieder aufwärmen sollen. Denn das Passah ist keine Einweihungsfeier, sondern ein selbständiges Opfermahl, das vor dem Deuteronomium (wo es zum ersten Mal erwähnt wird) schwerlich in so enger Verbindung mit dem Mazzothfest gestanden hat und nicht auf dem Tempelberg, sondern in den Häusern gefeiert wurde. Unsere Stelle reicht für sich allein aus zu dem Beweis, daß dem Fest eine Weihenacht vorherging, in der sich die Festteilnehmer für die Prozession auf den Tempelberg und den huldigenden Tanz im Heiligtum weihten; diese Heiligung wird in Waschungen, Enthaltungen von körperlichen Genüssen u. dgl., Anlegen der Festkleider, Absingen alter ritueller Gesänge bestanden haben. Daß nun

[30]Und Jahve läßt hören seine hehre Stimme,
Und die Senkung seines Arms läßt er sehen,
Mit grimmigem Zorn und der Lohe fressenden Feuers,
Sturm und Wetterguß und Hagelstein.
[31]Denn vor Jahves Stimme wird erschrecken Assur*),
[32]Und jedes Einherfahren des Stabes wird seine Züchtigung sein**);
Bei Pauken und Zithern
Und mit Kämpfen der Schwingung bekämpft er sie.

*) mit dem Stabe wird er geschlagen, **) den Jahve auf ihn niederläßt.

Jes. gerade die Nacht zum Vergleich heranzieht, hat wohl seinen Grund darin, daß er sich Jahves Werk als nächtliches denkt (s. zu c. 17₁₄), weil es ein Werk des Verderbens ist. Die Flöte, als einfachstes Instrument mit nur wenig Tönen, das jeder spielen konnte, war für einen Festzug der Volksmenge besonders geeignet vgl. I. Reg. 1₄₀. Dillm. sagt: das Zeugnis unserer Stelle für Jerusalem als Ziel der Festwallfahrten ist zu beachten. Steht auch nur eine Silbe von dieser Festwallfahrt im Text? Nur um Festprozessionen der Jerusalemer zum Tempel handelt es sich. Die „Freude" (לבב fehlt in der LXX und überfüllt den Stichos) muß Jes. auch empfunden haben, wenn er unter dem המון חוגג (Ps. 42₅) zum Tempelberg emporstieg, so wenig ihm sonst der Festlärm und die Festschmausereien behagen; c. 1₁₀ff. kann man doch nur dann gegen seine Beteiligung am Kult anführen, wenn man möglichst ungenau exegesiert. Hier ist es die Freude auf den Advent Gottes, die er vorahnend empfindet, indem er diese Worte schreibt. Unser Vers gehört zu den wenigen Stellen, die uns einen Einblick in das persönliche Fühlen des großen Mannes gewähren. כהולך für כשמחת ההולך, eine oft vorkommende Verkürzung. Der Ausdruck „Fels Israels" kommt auch c. 17₁₀ bei Jes. vor; hier klingt er so, als wenn er einem alten Prozessionsliede entnommen wäre; בהר יהוה ist, wie es scheint, ein verdeutlichender Zusatz dazu. **30** Jetzt ist Jahve herbeigekommen und die Schlacht beginnt. Jahve läßt seine Stimme, den Donner, hören und seinen auf den Feind niederfahrenden Arm sehen, vielleicht den Blitz, hinter dem als der Waffe der innere Sinn den Arm Gottes sieht. Da werden die Gläubigen „hören und sehen" in einer Weise, wie es sonst nur den Propheten oder den Gottesmännern der Vorzeit vergönnt gewesen ist. נחת muß von נָחֵת, nicht von נוח abgeleitet werden, obgleich letzteres schon die Glosse in v. 32 tut; denn נחת von נוח bedeutet Ruhe v. 15; zu נָחֵת vgl. Ps. 38₃. נפץ, ἅπ. λεγ., das Zerstreuen, scheint ein poetischer Ausdruck für Sturm, procella, zu sein. Mit Hagelsteinen kämpfte Jahve nach dem alten Liede in der Schlacht bei Gibeon Jos. 10₁₁. **31** scheint Anfang eines neuen Achtzeilers zu sein. כי ist kaum mehr als Anknüpfungsmittel, das mit scheinbarer Begründung des Vorhergehenden (Stimme und Arm Jahves) etwas Neues einführt. Das Neue ist die Nennung des Gegners Jahves, Assurs, dessen völlige Vernichtung jetzt geschildert wird. Die erste Wirkung der Erscheinung und der Donnerstimme Jahves ist der Gottesschrecken. Dem יכה בשבט ist innerhalb des Textes kein Sinn abzugewinnen; punktiert und akzentuiert man mit der Massora nach c. 10₂₄, so entsteht ein nutzloses und metrisch anstößiges Prädikat für Assur oder, wenn Jahve Subj. ist (Dillm.: der oder wenn er mit dem Stabe schlägt), ein ganz verunglückter Satz, der den Donner zur Hauptsache und das Schlagen zum begleitenden Umstand macht und obendrein den Relativsatz an ganz verkehrter Stelle nachklappen läßt; will man durch die wahrscheinlich richtige Aussprache יֻכֶּה den Satz für den Text retten, so erhält man ein reichlich künstliches Distichon: durch den Donner wird erschreckt, Assur wird geschlagen. Wahrscheinlich bildet יכה בשבט mit dem Relativsatz אשר־עליו in v. 32 eine Glosse zu dem ersten Satz in v. 32. **32** מוסרה, nur hier (und Hes. 41₈ im Qre), ist völlig sinnlos, denn ein Stock gründet weder noch wird er gegründet. Der „Verhängnisstock", in den man den Gründungsstock aus eigener Machtvollkommenheit umwandelt, paßte in das himmlische Inventar der rabbinischen Eschatologiker, nicht zu Jes. Eher könnte man nach Prv. 22₁₅ mit Clericus u. a. מוסרה lesen, das aber gleichfalls ein unwahrscheinliches ἅπ. λεγ. wäre. Vielleicht schreibt man am besten מוּסָרָה, als Prädikat: jedes Einher-

[33]Denn zugerüstet ist schon die Brandstätte*),
Errichtet tief, breit,
Ihre Schicht ist Stoppeln und Holz in Menge,
Jahves Hauch wie ein Schwefelbach brennt darein.

*) auch sie dem Melek!

* * *

---

fahren des Stabes ist seine, Assurs, Züchtigung vgl. zu c. 28₁₈, jeder Streich trifft ihn. Der folgende Relativsatz ist im Text unnötig, dazu prosaisch und hat sein Verbum ינוח aus dem falsch verstandenen נחת v. 30 gewonnen: ein Stock, der einherfährt, kommt eben nicht zur Ruhe, tut auch dem, auf dem er zur Ruhe kommt, nicht mehr wehe. Mit v. 31b zusammen ergibt unser Relativsatz die Glosse: er wird mit dem Stabe geschlagen, den Jahve auf ihn herabläßt, und diese Glosse gilt offenbar dem Stock der Gründung, der sich, nach der Meinung des Glossators, auf Assur gleichsam festlegt, um ihn zu bearbeiten. Der Glossator mag seinem Assur, d. h. Syrien, einen solchen Knüppel aus dem Sack lebhaft gewünscht haben. Daß nun aber auch noch der Gründungs- oder Verhängnisstock unter Pauken- und Zitherklang arbeiten soll, ist doch eine zu groteske Vorstellung. Diese Festmusik begleitet vielmehr den Kampf v. 32b; das Atnach ist also unter עלין zu setzen. Der Kampf der Schwingung ist wohl nicht ein Kampf mit „geschwungener Hand", weil das selbstverständlich, also nichtssagend wäre, auch an die Erwähnung der Musik nicht mit einem „und" angeschlossen werden könnte, vielleicht auch den Zusatz הַיָּד verlangte, sondern ein Kampf der Weihung oder Bannung. תנופה spielt an auf das darbringende „Schwingen" der Weihegaben (Lev. 9₂₁ 10₁₅ Num. 6₂₀), als welche auch Menschen gelten konnten (Num. 8₁₁.₂₁); vielleicht fand ein ähnlicher Ritus bei der „Bannung" der Kriegsbeute statt. Die Stelle Num. 8₁₁.₂₁ zeigt, daß das Schwingen nicht immer im buchstäblichen Sinne ausgeführt wird. Indem Jahve die Assyrer „schwingt", um sie dem Tode zu weihen, erschallt Musik wie sonst bei Gottesfesten; leider erfährt man nicht, wer die Musik macht, ob die Gläubigen sie in den Lüften hören oder ob sie selbst, vor Freuden, zu der Pauke und Zither greifen vgl. Ex. 15₂₀. Dem בה mit seinem beziehungslosen Suff. ist das בם des Qre vorzuziehen. 33 כי knüpft an den letzten Satz an, Jahve „schwingt" die Assyrer für den Holzstoß. Dieser ist schon hergerichtet „von gestern her" (l. מאתמול), wörtlich also: den Tag vorher, wie es vermutlich auch sonst bei großen Bannungsakten geschah. Die Brandstätte heißt תפתה, eine Weiterbildung aus תֹּפֶת (eigentlich wohl תֻּפֶת), wie die Brandstätte des Molochkultus im Tal Ben-Hinnom südlich von Jerusalem hieß (Jer. 7₃₁ f. 19₆.₁₃ II. Reg. 23₁₀). גם־הוא למלך scheint eine Randbemerkung zu sein, denn im Text würde diese witzige Anspielung auf den Kultus des מלך, Moloch, mit dem begeisterten Ernst des Propheten eine unangenehme Disharmonie ergeben. Auch sprechen zwar überall die Glossatoren von dem König von Assur, Jes. aber stets und so auch hier nur vom Volk Assur. Endlich empfiehlt das Metrum die Ausstoßung der drei Worte. Wer übrigens תפתה, das vom Ktib als masc. behandelt wird, in das Fem. תֹּפֶת verwandeln will, sollte erstens das Ktib korrigieren und zweitens das ה einfach streichen, aber nicht vor die Glosse setzen (הַגַּם), die als Frage albern ist; aber zu jener Umwandlung liegt kein Grund vor. Nach dem Ktib ist מרורתה mit masc. Suff. zu sprechen; sprich ferner הַעֲמִיק und הַרְחִב als inf. abs. מרורה scheint Hes. 24₉.₁₀ vgl. v. 5 im Sinn von Scheiterhaufen zu stehen, was hier sehr gut paßt; das העמיק, wofür der nachahmende Hesekiel das farblose הגדיל hat, regt die Frage an, ob man vielleicht die Scheiterhaufen, auf denen man Leichen verbrannte, tief in der Erde anlegte, um so die halbverbrannten Reste der Knochen leichter zu beseitigen. Breit muß der Scheiterhaufen sein, weil darauf das ganze feindliche Heer mit seiner Ausrüstung (c. 9₄) zu verbrennen ist. Für אש lese ich קַשׁ, denn bei einem gewöhnlichen Scheiterhaufen braucht das Feuer als selbstverständlich nicht erwähnt zu werden, noch dazu vor עצים statt hinter ihm, hier ist ja aber Jahves Atem das Feuer, das den Holzstoß (das Suff. von בה ist neutrisch) in Brand setzen soll. In c. 18₆ gibt der Prophet ein etwas anderes Bild. Beide dichterischen Stücke, c. 17₁₂—18₆ und c. 30₂₇—₃₃, neben

31 [1]Ha die, die hinabziehen nach Ägypten um Hülfe,
Die auf Rosse schauen und auf den Troß, weil er groß,
Und auf Reiter, weil sie sehr stark sind,
Und nicht schauen auf den Heiligen und Jahve nicht fragen!
[Israels
[2]Doch auch er ist weise und hat seine Worte nicht aufgehoben
Und wird aufstehn wider das Haus und wider die Hülfe*) der Übeltäter.
[von Bösewichtern
*) das Land.

---

einander sind ein trefflicher Beleg dafür, wie verschieden Jes. ein und denselben Gedanken auszuführen vermag. Daß man in dem Scheiterhaufen Ähnlichkeit mit der — Gehenna c. 66₂₄ entdeckt haben will, ist ein Beweis von dem Mangel an Gründen, die man für die Unechtheit zu beschaffen vermocht hat. Das Stück mag zu dieser oder jener alttestamentlichen Theologie nicht passen, zu Jes. paßt es.

Vierzehntes Stück c. 31. Eigentlich sieht das Kap. mehr wie ein Geröll von allerlei Brocken, denn wie ein einheitliches Stück aus, daneben wie ein Seitenstück zu c. 30. v. 1–3 droht den Politikern, die Ägyptens Hülfe nachsuchen wie c. 30₁–₁₇, v. 4. 5. 8. 9 enthält die Verheißung von Jerusalems Beschirmung und Assurs Vernichtung durch Jahves persönliches Einschreiten wie c. 30₂₇–₃₃, die dazwischen stehenden Verse 6 und 7 sprechen von der Bekehrung der Israeliten und dem Aufgeben der Götzenbilder, ähneln also dem Einsatz c. 30₁₈–₂₆. Am ärgsten stören v. 6 und 7 den Zusammenhang, sie sind jedenfalls zu entfernen. Aber auch das Übrige gibt zu vielen Bedenken Anlaß. Zwischen v. 3 und 4 besteht eine Lücke, wenn überhaupt v. 1–3 und v. 4ff. jemals zum selben Stück gehörten, und v. 8b. 9 paßt gar nicht gut zu v. 8a, überhaupt nicht gut zu Jes.s sonstigen Äußerungen über das Schicksal der Assyrer, das prächtige Bild in v. 4a erhält einen ziemlich unglücklichen Nachsatz in v. 4b, sowie in der jetzigen Form von v. 5 einen sonderbaren Rivalen; auch der Schlußsatz von v. 3 scheint mir nicht in Jes.s Art zu sein. Daher meine ich c. 31 für die Komposition des Redaktors halten zu müssen, der allerlei jesaianische Trümmer mit eigenem Material verbaute und vielleicht auch fremde Brocken (v. 8b. 9) dazu setzte. Jesaianisch und eine gute Fortsetzung der bis c. 30₁₇ laufenden Stücke ist zunächst 1–3 (bis עזר), ein Wehe über die Großen, die das Bündnis mit Ägypten abschließen, in derselben Zeit geschrieben wie c. 30₁–₁₇, also eine Fortsetzung der c. 30₈ berichteten schriftstellerischen Tätigkeit. 1 Die ägyptischen Rosse und Reiter sind, wie Jes. ganz objektiv bemerkt, stark an Zahl, ein Beweis für die Unerschöpflichkeit der Hülfsquellen Ägyptens, das in den Kriegen mit Äthiopien und Assyrien so stark gelitten hatte. Die Judäer hoffen, an der Seite der Ägypter in einer Feldschlacht die Assyrer zu bestehen und zu schlagen, während Jes. stets auf die Belagerung Jerusalems rechnet. Der Gegensatz der ersten drei Distícha gegen das vierte kommt in der LXX besser heraus, die יְשַׁעְיָהוּ für ישענו liest und ויבטחו nicht hat, das wahrscheinlich von einem Abschreiber eingesetzt ist, um den jesaianischen kurzen Stichen (ganz unnötiger Weise) mehr Fülle zu geben. סוסים und רכב gehört zusammen, was ebenfalls die Streichung von ויבטחו empfiehlt. רכב כי רב bildet ein kunstloses Klangspiel. Möglicher Weise hat das vierte Distichon einfach gelautet: Und die nicht schauen auf den Heiligen Israels; das letzte Sätzchen: „und die Jahve nicht fragen" ist ja nicht unrichtig (c. 30₁. ₂), aber stört doch eher den schönen Gegensatz: auf die Rosse — auf Jahve schauen. Wie Jes. über Roß und Wagen denkt, wissen wir seit c. 2₇. 2 „Auch er ist weise", nicht blos die Politiker sind es, die durch das ägyptische Bündnis das Glück zu erzwingen glauben (c. 29₁₄): eine bittere Ironie. Das folgende Sätzchen ist unverständlich. „Und brachte Unglück" paßt nicht zum Zusammenhang, denn das Unglück soll erst kommen. „Und wird Unglück bringen" (וְיָבִיא) nimmt v. 2b vorweg, noch dazu in sehr matter und farbloser Weise, sodaß es nicht einmal hinter v. 2a gut angebracht wäre. Ew. übersetzt: und meldete Übles, aber das liegt kaum in הביא. Ich halte jetzt ויבארע für eine „Verbesserung" von ursprünglichem ועל ארץ, das als Variante (oder Korrektur) über ועל עזרת geschrieben war und in die obere Zeile geriet. Die Politiker glauben

[3]Und Ägypten ist Mensch und nicht Gott
Und Jahve streckt aus die Hand:

und ihre Rosse Fleisch und nicht Geist,
da stürzt der Schützer und fällt der [Geschützte,
und sie alle kommen zugleich um.

* * *

vielleicht, daß Jahve seine oft ausgesprochenen Drohungen aufgehoben habe; aber sie sollen nur wissen: Jahve weiß, was er will, und weiß es durchzuführen. Der einmal beschlossene Lauf der Geschichte, dessen Ziel die Ersetzung der unhaltbar gewordenen Zustände und der Männer, die sie verschulden, durch eine höhere Ordnung der Dinge und gottgeleitete Regenten ist, wird nicht wieder rückgängig gemacht, wird vielmehr diejenigen, die ihm entgegenarbeiten und die, weil Jahve die Geschichte macht, Bösewichter, Rebellen (c. 30₉) sind, samt ihrer „Hülfe", den ägyptischen Helfern zu Boden schlagen. Jes. verteidigt mit diesen Worten wiederum seine Eschatologie. Wenn man bedenkt, wie so ziemlich das ganze Volk, den König Hiskia nicht ausgenommen, dazu alle Nachbarvölker in Asien und Afrika, deren Lenkern man nicht so ohne weiteres Verstand und Kenntnis der Dinge absprechen konnte, über die politische Lage vollständig anders dachten als Jes., so begreift man, daß der vereinsamte Prophet das Bedürfnis haben mußte, sich auf Jahves „Worte" zurückzuziehen und zu sagen: hier stehe ich, ich kann nicht anders, Jahve kann sich nicht verrechnet haben, und er hat mir gegenüber seine Worte nicht zurückgenommen. 3 stellt mit einer Klarheit, wie bisher noch nicht geschehen, die beiden sich bekämpfenden Mächte und Prinzipien einander gegenüber. Der Gegensatz zwischen אל und אדם und zwischen רוח und בשר ist ja keineswegs neu, sondern uralt, aber die Art, wie Jes. ihn anwendet, ist neu. אל und אדם leben nach der alten Vorstellung neben- und miteinander in der Welt, wie sie nun einmal ist, als verschiedene Wesensklassen, und Elim gibt es in Ägypten und Assur so gut wie in Palästina; wenn die Ägypter mit Roß und Wagen in den Kampf ziehen, so ziehen ihre Götter mit. Aber für Jes. kommen andere Götter gar nicht in Betracht; stände er auf dem Boden des Altertums, so würde er sagen, daß Jahve stärker ist als andere Götter: statt dessen vertritt für ihn Jahve alles, was sonst אל und רוח hieß. Jahve und sein Walten stellen für ihn das spiritualistische Element vor, alles andere ist אדם und בשר. Die Ignorierung der fremden Götter, die Inanspruchnahme der geistigen Welt für Jahve allein, die Formel, daß in dem weltgeschichtlichen Ringen der Völker um die Weltherrschaft und die Freiheit das pneumatische und das sarkische Prinzip sich gegenüberstehen und das erstere den endgültigen Sieg davontragen wird, bilden die Höhepunkte des altprophetischen, ohne Theologie und Polemik vordringenden Universalismus und die Triebkräfte der folgenden Religionsentwicklung bis zu I. Kor. 15 hinauf. Die Ägypter sind nicht gegen Hieb und Stich gefeit wie El und Ruach, noch weniger können sie mit ihren Rossen gegen El und Ruach kämpfen; der El, Jahve, braucht nur die Hand auszustrecken, so liegen die sarkischen Reiter am Boden. Des Metrums wegen ist es wohl am besten, auf Grund der LXX das vervollständigende Sätzchen ונפל עזר als bloße Variante zum vorhergehenden anzusehen, also, wie Ktib will, עֵזֶר zu sprechen; der Abschluß wird sehr viel wirksamer, wenn er nur den überraschenden Gedanken ausspricht, daß Jahve die Helfer seines Volkes niederwerfen will. Den letzten Satz in v. 3 mit seinem יחדו יכלון (zur Form. s. Olsh. § 240e) halte ich für einen Zusatz des Sammlers; eine solche allgemeine Phrase, die wohl auch mehr sagt, als Jes. sagen will, kommt bei ihm sonst nicht vor, auch ist der Satz metrisch nicht unterzubringen. — — 4–9 enthalten, die fremden Zusätze abgerechnet, eine ganz andere Dichtung Jes.s. Sie handelt wie c. 30₂₇–₃₃ von der Rettung Jerusalems von den Assyrern; ob sie in die c. 30₈ erwähnte Schrift mit aufgenommen war, läßt sich hier ebensowenig sagen wie bei c. 30₂₇ ff. Jedenfalls aber nimmt sie in v. 8 Bezug auf v. 3, gehört also immerhin in die Gedankenreihe, aus der auch die Ausführungen wider das ägyptische Bündnis hervorgegangen sind: nicht Ägypten oder irgend ein Mensch, Jahve wird Jerusalem schützen. 4 Der einleitende Satz:

⁴Denn so sprach Jahve zu mir:

Wie der Löwe knurrt — und der Junglöwe über seiner Beute,
Über den herbeigerufen wird — die Vollzahl der Hirten,
Vor ihrer Stimme erschrickt er nicht — und vor ihrem Lärm weicht er nicht:
So wird herabfahren Jahve*) — auf den Berg Zion**);
⁵Schirmen wird Jahve der Heere — über Jerusalem,
Schirmend wird er retten, — schreitend in Sicherheit bringen.

*) der Heere zum Heerzuge **) und auf dessen Hügel; ⁵wie fliegende Vögel.

Denn so sprach Jahve zu mir, den Jes. nicht geschrieben hat, weil Jahve im Folgenden gar nicht spricht, ist vom Sammler vorgesetzt und scheint anzudeuten, daß v. 4ff. nicht immer an diesem Platz stand, sondern erst vom Sammler dahin gesetzt wurde. Aber sei das wie es will, so läßt sich v. 4 nicht direkt an v. 1–3 anschließen. Das wäre nur möglich, wenn er von dem Streit Jahves **wider** Zion spräche. Aber abgesehen davon, daß dann wieder v. 5 ohne Verbindung mit v. 4 wäre, paßt das gebrauchte Bild nicht zu einem Kampf Jahves gegen Zion. Weder Juda noch Ägypten können die Hirten sein, die dem Löwen Jahve Jerusalem abjagen wollen; diejenigen, die ihrer Theorie zu Liebe das eschatologische Element aus Jes.s Schriften möglichst zu beseitigen suchen (ganz gelingt es ihnen ja doch nicht), sind freilich gezwungen, sich zu dieser absurden Annahme zu bequemen. Die Judäer und Ägypter werden von Jes., so weit es auf kriegerische Leistungsfähigkeit ankommt, viel zu sehr mißachtet, um mit einem solchen Bilde geehrt zu werden; auch würde Jes. Jahven nicht in dieser Weise mit dem Assyrer identifizieren, am wenigsten seit der Zeit, wo er die wahre Natur Assurs erkannt hatte (c. 10₅ ff.). Das Bild kann nur besagen sollen: wie der Löwe sich nichts abjagen läßt, so auch Jahve nicht; diejenigen, die Jahven Jerusalem abnehmen wollen, können nur die Assyrer sein. Das prächtige Bild zeigt besonders in seinem Zwischensatz: vor ihrer Stimme erschrickt er nicht usw., wieder einmal Jes.s Meisterschaft, dem primitiven hebräischen Satzbau ästhetische Effekte abzugewinnen, die man sonst nur der indogermanischen Syntax zutrauen möchte (vgl. c. 28₂₁). Natürlich muß man sich hüten, jeden einzelnen Zug des Bildes auszudeuten; so ist ja der Zion nicht Jahves Beute, sondern sein Besitz, und es soll nur die unüberwindbare Verteidigung des Besitzers veranschaulicht werden, wo dann beim Löwen eben nur seine Beute genannt werden konnte. Leider entspricht die zweite Hälfte der Vergleichung der ersten nur in sehr unvollkommener Weise. Das צבא ist c. 29₇. ₈ schon dagewesen und zwar in ganz anderem und jedenfalls besserem Sinne, da der Ausdruck „Heeresdienst tun" schwerlich auf Jahve angewendet werden kann und das Wortspiel mit צבאות, Jahves Heerscharen, die verkehrte Wahl nicht rechtfertigt; der Berg Zions und sein, Zions, Hügel ist eine ganz verfehlte Nachahmung von c. 10₃₂, die darauf beruht, daß Zion als gleichbedeutend mit Jerusalem genommen wird. Endlich ist das Verbum ירד keine genügende Parallele zu den beim Löwen gebrauchten Verben, wenn es nicht eine Ergänzung erfährt durch eine Weiterführung des Bildes in v. 5. Da dies möglich ist, so halte ich für jesaianisch nur die Worte כן ירד יהוה על־הר־ציון und alles Übrige für unberufene Verschönerungen von Seiten des Redaktors. 5 macht zunächst ebenfalls einen abenteuerlichen Eindruck. „Wie fliegende Vögel", Sperlinge oder Schwalben, wird er Jerusalem beschirmen: wie kann der Gott der Heerscharen mit Sperlingen (noch dazu der Pural!) verglichen werden, mit scheuen und machtlosen Vögeln (vgl. c. 10₁₄ Ps. 11₂), noch dazu mit fliegenden? Und wie paßt dazu das Verbum פסח, das, mag es hier gebraucht sein wie es will, doch ein Schreiten bezeichnet? Eben dies Verbum und noch mehr הציל und המליט scheinen zu verraten, daß auch in v. 5 noch das Bild vom Löwen nachwirkt. Dann können die fliegenden Vögel nur das ירד v. 4 veranschaulichen sollen, und der Ausdruck ist eine Glosse, deren Urheber den himmlischen Heerscharen wohl eigentlich die Ehre hätte erweisen können, sie mit Adlern zu vergleichen. Durch die Glosse ist dann wohl auch das nachfolgende כן veranlaßt. Das erste Distichon von v. 5 lautet also: Schirmen wird Jahve Jerusalem (das צבאות mag auch hier dem Sammler oder Abschreiber angehören) und bildet so die Fortsetzung zu v. 4b:

Kehrt um zu dem, gegen den tiefen Abfall begingen die Söhne Israels. ⁷Denn an jenem Tage werden sie verschmähen ein jeder seine silbernen und goldenen Nichtse, die euch eure Hände zur Sünde gemacht haben.

⁸Und fallen wird Assur durch das Schwert eines Nicht-Menschen,
Und das Schwert eines Nicht-Irdischen wird ihn fressen.
Und flüchten wird er sich vor dem Schwerte,
Und seine Krieger werden der Frohn verfallen,

Jahve läßt sich auf Jerusalem herab (wie der Löwe auf seine Beute) und beschirmt es gegen diejenigen, die es ihm entreißen wollen. Das wird im zweiten Distichon genauer ausgemalt: schirmend so entreißt er, vorüberschreitend so bringt er in Sicherheit (zur Konstruktion vgl. m. Anm. zu Hos. 4₂). Ein ähnliches Bild vom Löwen, der seine Beute in Sicherheit bringt, findet sich Hos. 5₁₄. Ob Jes. bei dem Verbum פסח, wenn er es geschrieben hat, an Jahves Vorbeischreiten an den Häusern der Israeliten, als er die Erstgeburt Ägyptens tötete (Ex. 12₁₃), gedacht hat, ist sehr unsicher; und ganz willkürlich ist es, aus diesem Wort zu schließen, daß er diese Rede bei Gelegenheit der Passahmahlzeiten gehalten habe. Aber vielleicht hat er es gar nicht geschrieben, sondern פסע = פשע (c. 27₄), und dabei immer noch das Bild vom Löwen in Gedanken gehabt. — Der Zusammenhang zwischen v. 5 und v. 8 wird unterbrochen durch den Einsatz 6–7, der zu den zahlreichen jungen Stellen gehört, wo von der Abschaffung des Bilderdienstes gesprochen wird. Der Text ist oben wörtlich so wiedergegeben, wie er dasteht; ob er richtig ist, das ist nicht sehr wahrscheinlich. Möglicher Weise ist v. 6 ישובו zu schreiben, sowie v. 7 nach der LXX להם und ידיהם. Die Verse bilden dann eine Motivierung der Beschützung Jerusalems, die so trivial ist wie nur möglich und auch dann nicht jesaianisch sein könnte, wenn sie poetische Form hätte. v. 7 weist auf dieselbe Hand hin wie c. 30₂₂; vgl. noch c. 2₂₀. 17₈. — 8a scheint der Abschluß der jesaianischen Dichtung zu sein, der so deutlich auf v. 3 hinweist, daß das Gedicht v. 4. 5. 8a als Ergänzung des vorhergehenden v. 1–3 angesehen werden muß: nicht durch אדם und בשר wird Assyrien besiegt werden, sondern durch das Schwert Gottes. Das ist der Gedanke, der durch alle politischen Reden Jes.s hindurchgeht und am ausführlichsten in c. 30₂₇–₃₃ behandelt wurde. Das zweimalige חרב ist ein wenig auffällig, das erste von den beiden vielleicht ein Schreibversehen für יד v. 3 oder זרע. — Daß 8b 9 nichts mit dem Vorhergehenden zu tun hat, geht grade aus der scheinbaren Ähnlichkeit von v. 8b mit v. 8a hervor. Denn wie Assur, nachdem das Schwert es gefressen hat, vor dem Schwert davon laufen kann, ist ein Rätsel. Daß ein Teil der Assyrer getötet werden, ein anderer davonlaufen kann, ist freilich eine unbestreitbare Wahrheit; aber wer das sagen wollte, müßte ein stümpernder Schriftsteller sein, wenn er es so sagte wie hier. v. 8b ist sicher nicht die ursprüngliche Fortsetzung von v. 8a, aber wahrscheinlich nicht einmal jesaianisch. Schwerlich hat Jes. angenommen, daß Assur Jahve entrinnen werde, und ganz gewiß hat er nicht gemeint, daß die überlebenden Assyrer die Sklaven der Juden werden sollen. Ähnlich steht es mit v. 9a, der offenbar v. 8b fortsetzt und Dinge ausführt, um die sich Jes. nicht bekümmern würde. Die ersten drei Worte werden von den meisten so übersetzt: sein Fels, vor Grauen wird er vergehen oder davonlaufen; und unter dem Felsen denkt man sich bald die Macht oder das Heer, bald den König oder den Gott Assurs. Aber ein Fels, mag er bedeuten was er will, läuft nicht davon und geht nicht vorüber, wie etwa der Schatten oder Wasser oder Spreu oder die Wolke, von denen עבר mit Fug ausgesagt wird; eine solche Absurdität darf man keinem Schriftsteller zutrauen (Exegeten ausgenommen). Wenn also der Text richtig ist, so muß סלעו acc. sein: seinem Felsen läuft er vorbei. Ich habe mich früher mit dieser Übersetzung zufrieden gegeben, weil ich nichts Besseres fand; ich dachte dabei an das Bild eines gejagten Wildes, das in blinder Angst an dem Felsen, wo es gewöhnlich seine Flucht sucht, vorbeiläuft. Aber dies Bild ist so wenig deutlich gezeichnet, daß ich es gern fahren lasse,

⁹Und verjagt werden vom Wall seine Helden,
Und es schrecken von der Fahne weg seine Führer,
Ist Jahves Spruch, der ein Feuer hat in Zion
Und einen Ofen in Jerusalem.

* * *

32 ¹Siehe, nach Gerechtigkeit wird herrschen ein Herrscher
Und Regenten nach dem Recht regieren,

---

da die LXX, so wunderlich auch ihre Übersetzung ist, einen besseren Weg weist. Sie hat nämlich מצור statt מנור gelesen, offenbar ist מִמָּצוֹר, vom Belagerungswall hinweg, eine gute Parallele zu מנס, von der Fahne weg. Dann muß das Subjekt des Satzes den בחורים v. 8b und den שרים v. 9a entsprechen und wohl in יעבור stecken; ich lese statt dieses auf alle Fälle unbrauchbaren Verbums, das in der LXX übrigens im Plur. steht, גִּבּוֹרָו. Für das Verbum, das Parallele von וחתו sein muß, läßt sich aus dem וסלעו etwa ein וְסַעֲרוּ gewinnen: fortgestürmt werden vom Belagerungswall seine Helden. Der Vf. denkt also an eine Belagerung Jerusalems durch Assur. Vermutlich ist dies Assur Syrien, und der Vf. stellt sich eine ähnliche Situation vor wie die von Tritosacharja (Sach. 12) ausgemalte vgl. noch Jes. 28₆b; die siegreichen Kämpfer sind die Juden (nicht Jahve), die die gefangenen Syrer zu Frohnarbeiten verwenden und schon oft syrische Generäle vor sich hatten fliehen sehen. Das letzte Distichon v. 9b habe ich früher mit v. 8a verbunden, aber es ist natürlicher, es in seinem gegenwärtigen Verband mit v. 8b 9a zu belassen. Denn das Gedicht v. 4.5.8a hat in dem letzten Vierzeiler v. 8a einen prächtigen Abschluß, der durch Hinzufügung von v. 9b nichts gewinnt. Feuer und Ofen erinnern zwar an c. 30₃₃, aber doch nur durch den Begriff Feuer, das an letzterer Stelle jedoch ein Mittel der Vernichtung ist, hier dagegen die Bürgschaft der Erhaltung: weil Jahve ein Feuer in Zion hat, ist es unverletzlich. Bei dem אור erinnert man mit Recht an den Opferherd in c. 29₁; bei תנור kommt die Stelle Gen. 15₁₇ in Betracht, wo Abraham als Zeichen der Anwesenheit Gottes nebst einem לפיד אש einen תנור erblickt. Den Backofen zu einem Bild der — Gehenna zu machen, ist hier noch grotesker als in c. 30₃₃; man kann sich jene drei Freunde Daniels in einem Ofen denken, aber doch nicht das ganze syrische Heer, noch dazu, wie in der Hölle, für immer, und das alles in Zion! Vielleicht gab es beim Tempel einen veritablen Ofen für die Herstellung der heiligen Brote. Jerusalem scheint hier schon die heilige oder vielmehr die alleinheilige Stadt zu sein, zu der es erst durch das Deuteronomium geworden ist, das seinerseits aus den Nachwirkungen der Sätze Jes.s über Jahves Verhältnis zu Zion hervorgegangen ist.

Fünfzehntes Stück c. 32₁–₈. Es enthält in v. 1–5 zwei sechszeilige Strophen genau von der Art wie c. 2₂–₄ und c. 11₁–₈; auch der Inhalt bezieht sich wie bei jenen auf die Zeit nach dem Gericht; und so gut wie c. 2₂ff. und c. 11₁ff. kann auch c. 32₁–₅ echt sein, wird alsdann auch ungefähr in dieselbe Zeit fallen, nämlich in das vorgerückte Alter Jesaias. Von dem König wird v. 1 nüchterner gesprochen als c. 11₁ff., ob deshalb, weil das herrliche Bild von c. 11 noch nicht in dem Propheten aufgegangen war, oder weil er umgekehrt in c. 11 sich schon erschöpfend über die Person des Davididen geäußert hatte, darüber kann man nur ganz subjektive Ansichten haben. Brückner meint, eben wegen dieser Verschiedenheit im Ton müßten c. 11₁ff. und c. 32₁–₅ verschiedene Verfasser haben, ich wüßte nicht, warum. In wie viel Autoren müßte man einen Goethe zerlegen, wenn man ein solches Verfahren in die Kritik einführen wollte! Eher kann man den verhältnismäßig nüchternen Ton gegen die Ansetzung des Gedichts in nachexilischer Zeit geltend machen, weil ein nachexilischer Dichter den „Messias" wohl stärker hervorgehoben hätte; der Vf. scheint doch unter Königen und Königsbeamten zu leben. Hingegen sind die redseligen Maschals v. 6–8, die die beiden Begriffe נבל und כּילי in v. 5 abhandeln, dem Jes. abzusprechen, nicht blos, weil sie trivial sind und in der Sprache und „Theologie" von seinen Schriften abweichen, sondern vor allem deswegen, weil es ganz allgemeine Sprüche sind, die ein Theologe spricht

[2]Und jeder wird sein wie ein Bergungsort vor'm Winde
Und Versteck vor Wetterguß [und Regen],
Wie Wasserbäche in öder Steppe,
Wie Schatten eines wuchtigen Felsen im lechzenden Lande.
Und nicht sind verklebt die Augen der Sehenden,
Und die Ohren der Hörenden sind scharf;
[4]Und das Herz der Schnellfertigen versteht zu erkennen,
Und die Zunge der Stammler redet fertig Deutliches;
[5]Nicht wird ferner genannt der Narr ein Herr,
Und nicht der Ränkeschmied vornehm geheißen.

---

und nicht ein Politiker. 1 Eine Verbindung mit dem Vorhergehenden ist nicht vorhanden. Für הן finden wir sonst bei Jes. הנה; ob eine Variation vorliegt, wie bei לכן und על־כן, oder ob der Schreiber schuld ist, läßt sich nicht sagen. לשרים könnte heißen: was die Fürsten anbelangt. Aber zu dieser Hervorziehung der Fürsten ist kein Grund; das ל ist wohl Versehen des Abschreibers, der das folgende Wort zuerst schreiben wollte. Daß der Artikel fehlt, kommt auf Rechnung der poetischen Rede, die damit kurz ausdrückt, was in Prosa etwa so heißen würde: es kommt eine Zeit, wo ein gerechter König und gerechte Beamte walten. Zu dem Gebrauch von ל vor צדק und משפט vgl. c. 11₃. שרר ist in der älteren Sprache wohl nur als poetisches Wort gebraucht (das hiph. Hos. 8₄), hier des Klangspiels wegen. 2 Jeder Regent ist wie ein Bergungsort, ein Schutz der Schwachen. Der folgende Stichos ist zu kurz, oben ergänzt nach c. 4₆. Zu dem Schatten des Felsen zitiert man seit Gesen. Hesiod Lb. 589 und Verg. Lb. 3₁₄₅. 3–5 die zweite Strophe. Handelte die erste von den Regenten, so die zweite vom Volk überhaupt. Bei dem Satz: die Augen der Sehenden werden nicht verklebt sein (lies mit Ew. תִּשְׁעֶינָה von שׁעע vgl. 6₁₀ 29₉) denkt der Prophet an die politische und religiöse Blindheit „dieses Volkes da", das beständig sieht und hört, aber dabei immer blinder und tauber wird. Das wahre Gottesvolk wird das, was Gott ihm darbietet, mit Empfänglichkeit aufnehmen und damit die Hauptbedingung der Religion erfüllen. Das qal קשבנה ist ohne Beispiel, aber bedingt durch den Umstand, daß אזנים hier subj. ist, daher richtig (vgl. קָשֵׁב c. 21₇). 4 נמהרים und תמהר sind ein absichtlicher Gegensatz. Bei der Überlegung soll man langsam, nicht zu rasch fertig sein, dagegen das Überlegte fertig aussprechen können: das gibt gute Redner und Berater der Volksgemeinde. Die Kategorie von Menschen, der diese Verheißung gilt, ist uns bei Jes. sonst nicht zu Gesicht gekommen, doch ist das nicht auffällig. Jes. scheint an Gesinnungsgenossen und Jünger zu denken, die später in seinem Geist wirken sollen; unter ihnen fehlten gewiß unbesonnene, ungeduldige Petrusnaturen nicht, solche, die auch das Maschal c. 28₂₃ ff. zu beherzigen nötig hatten (Lk. 9₅₄); und andere mochten mehr guten Willen als Fähigkeit haben, für die Gedanken und Forderungen des Propheten öffentlich einzutreten. Den ersteren wird Jahve größere Bedachtsamkeit, den letzteren größere Beredsamkeit schenken, beiden die größere Klarheit des Geistes, durch die sich jetzt Jes. ihnen so sehr überlegen fühlt; alsdann werden sie auf die Sehenden und Hörenden recht einwirken können. Auch 5 wird Anspielungen auf bestimmte Leute und Verhältnisse enthalten; irgend eine bestimmte Persönlichkeit, z. B. am Hofe, wird der Narr und der כילי sein, den man zum Edelmann (שׁוּעַ nur noch Hiob 34₁₉) machte. Was כילי bedeutet, wußten schon die Alten nicht mehr. Die Rabbinen leiten es ab von כול, abmessen oder an sich behalten, daher: geizig, Hitzig u. a. von כָּלָה, daher entweder Verschwender oder Volksverderber, die meisten kombinieren es mit נָכָל, נְכֵל, daher arglistig, Intrigant. Eine Entscheidung ist nicht mehr möglich. Jes. rechnet auch für die messianische Zeit auf Standesunterschiede in der Gesellschaft, und sein aristokratisches Fühlen offenbart sich hier sehr deutlich (vgl. zu c. 3₅). Marti sagt: „adlig und vornehm heißt dann keiner mehr wegen seines Standes und seiner Herkunft", davon steht keine Silbe im Text. — Daß die Dichtung sich auf diese zwei Strophen beschränkte, ist nicht sehr wahrscheinlich

⁶*Denn der Narr redet Narrheit,*
Und sein Herz sinnt Unheil,
Zu tun Unheiliges [und Böses]
Und über Jahve Irrung zu reden,
Leer zu lassen die Seele des Hungrigen
Und den Trank des Durstigen fehlen zu lassen.
⁷*Und der Ränkeschmied, seine Ränke sind böse,*
Auch plant er böse Anschläge,
Zu verderben Elende durch Lügenreden
Und durch Worte den Armen im Gericht.
⁸*Doch der Edle, edle Dinge plant er,*
Und wird auch auf edlen Dingen bestehen.

* * *

⁹**Ihr sorglosen Weiber, hört meine Stimme,**
Vertrauensselige Töchter, vernehmt meine Rede!

(s. u. zu v. 15 ff.). Aber die beiden folgenden Strophen v. 6–8 sind, obgleich ganz ähnlich gebaut, nicht die Fortsetzung.

v. 6–8. 6 Der נבל ist hier nicht, wie v. 5, der aufgeblasene Hochmutsnarr, der sich einen Edelmann nennen läßt, sondern der religiöse Tor von Ps. 14₁ Hiob 2₁₀, vgl. auch Jes. 9₁₆, der von der wahren Weisheit, der Furcht Gottes, abgewichen ist, und die נבלה, die er redet, sind seine freigeistigen Ansichten. Das zweimalige עשה erweckt Verdacht; für יעשה hat die LXX νοήσει, vielleicht eine Form von עשת, und das wird den Sinn richtig treffen. Daß der Vf. c. 9₁₆ gelesen hat, beweist auch das חנף, hinter dem ein Synonymum ausgefallen zu sein scheint, etwa nach jener Stelle ein וָרָע. Profanes tun, statt das Heiligkeitsgesetz zu befolgen, über Jahve תּוֹעָה, Ketzereien („es ist kein Gott") sagen, charakterisiert den abtrünnigen Juden des 2. Jahrh.s. Auch in moralischer Hinsicht läßt er es fehlen, denn er übt keine Wohltätigkeit, wie sie Jahve gefällt vgl. c. 58₆. ₇. ₁₀. Zur „Seele" des Hungrigen vgl. c. 29₈ 58₁₀. משקה in der Bedeutung Trank ein spätes Wort Lev. 11₃₄. 7 8, die zweite Strophe, nimmt den כּוּלי durch, der v. 7 zur Assonanz mit dem folgenden Wort כְּלֵי genannt, möglicher Weise auch vom Ergänzer anders aufgefaßt wird als vom Propheten. זמות im bösen Sinn ist ein beliebtes Wort in den späteren Dichtungen. Die Beschreibung der bösen Ränke erinnert sehr an c. 29₂₀f., mag der Vf. dieses Maschals mit dem Ergänzer identisch sein oder nicht, daher darf man wohl den unbefriedigenden letzten Stichos von v. 7 nach jener Stelle verbessern in וּבְדָבָר אביון במשפט vgl. die LXX. v. 8 berührt noch kurz den Gegensatz des Toren und Ränkesüchtigen, den נדיב, der aber wieder nicht als soziale, sondern als moralische Größe auftritt. Solche Tautologien, wie sie uns v. 6–8 aufgetischt werden, dem Propheten zuzutrauen, zeugt von geringer Achtung vor Jesaia.

Sechzehntes Stück c. 32₉–₁₄: eine Dichtung, die sich an die Weiber von Jerusalem wendet und ihnen die völlige Verwüstung der Stadt und ihrer anmutigen Umgebung ankündigt. Da Dornen das Land bedecken, die Lustgärten eine Weide der Wildesel „für immer" werden sollen, so muß diese Dichtung in die früheste Zeit Jes.s fallen. Sie besteht aus drei zweihebigen Achtzeilern. Das Stück für unecht zu halten, konnte nur denen widerfahren, die es nicht blos mit seiner nächsten Umgebung, sondern sogar mit c. 33 in einen Topf werfen. Marti findet in c. 3₁₆–4₁ ein plastisches und höchst anschauliches Bild, ... hier dagegen von der Gedankenfülle eines Jes. wenig ... die Darstellung zeigt keine Kraft; er verbindet mit den Ausdrücken plastisch, Gedankenfülle, Kraft ohne Zweifel mir unbekannte Begriffe. Das Gedicht ist so gut jesaianisch wie nur irgend ein Stück im ganzen Buch, und schon die Androhung der Verwüstung Jerusalems עד־עולם schließt nachexilische Abfassung aus. 9 Der Eingang ist der des volkstümlichen Liedes vgl. zu c. 5₁ 28₂₃ 1₂. Daß ein solcher Eingang, durch die Volkssänger (und oft auch die Propheten) die Aufmerksamkeit des Publikums auf

[10]Über Jahr und Tag
Denn zugrunde ging die Weinlese,
[11]Zittert, ihr Sorglosen,
Zieht euch nackt aus,
Um die Felder der Lust,
[13]Um den Acker meines Volkes,
Ja, um alle Häuser der Wonne,
[14]Denn der Palast ist verlassen,
Hügel und Warte ist geworden
Die Wonne der Wildesel,

bebt ihr Vertrauensseligen,
Obsternte kommt nicht.
bebt, Vertrauensselige,
[12]auf die Brüste schlaget!
den fruchttragenden Weinstock,
der in Dornen aufgeht!
die frohlockende Stadt!
der Stadtlärm verödet,
Blöße für immer,
die Weide der Herden.

* * *

sich zu ziehen suchten, irgend eine andere Stelle nachahme, ist eine Entdeckung, durch die sich die Kritik nicht grade empfiehlt. Der Prophet klopft mit seinem Liede gleichsam an Tür und Fenster der vornehmen Weiber, um sie durch das Orakel vom kommenden Gottestage aus ihrer sicheren Ruhe aufzuschrecken. קמנה wird wohl besser mit Bickell gestrichen. **10** „Tage zum Jahr" ist nach Stade (ZATW. 1884, S. 269) ein „ungeschickter, wo nicht orakelnder Ausdruck", darum nicht jesaianisch. Dergleichen Ausdrücke werden nicht von Schriftstellern, sondern vom Volk geschaffen, aber ungeschickt sollte man sie nicht nennen, sondern nur unpedantisch. Unser „über Jahr und Tag" ist nicht weniger „ungeschickt, wo nicht orakelnd". Tage zum Jahr hinzu heißt wörtlich: ein Jahr und noch etwas mehr, und will sagen, daß der Termin noch nicht unmittelbar vor der Tür steht, aber auch nicht mehr allzu fern ist; es kommt just nicht im nächsten Jahr, aber es kommt bald. Die Weiber sollen beben, weil die Ernte verloren ist; offenbar handelt es sich nicht um Mißwachs, sondern um völlige Verwüstung des Landes durch den Feind. בלי beim Verb. fin. kommt bei Hosea (8_7 9_{16}) in ähnlichen Wendungen vor, sonst nicht bei Jes. **11** weissagt in noch viel stärkeren Worten die kommende Verzweiflung. Der Text hat manches Auffällige. In der LXX fehlt שאננות. Das masc. חרדו wird durch das Vorkommen ähnlicher Fehler an anderen Orten nicht angenehmer; für die Singulare רגזה und פשטה (חגורה), ebenfalls masc.! sollten weibliche Plurale da sein; das חרדו und v. 12 das ספדים zeigen, daß dem Abschreiber nicht etwa aramäische Imperative in die Feder geschlüpft sind, sondern daß nur eine lüderliche Abschrift des hebr. Textes vorliegt (vgl. Olsh. S. 488). Natürlich ist zu lesen חרדנה, רגזנה, פשטנה. Für ועֹרה empfiehlt sich, das ו mit der LXX zu streichen und עָרֹה, infin. abs. piel, auszusprechen. Die Weiber sollen sich nackt ausziehen zum Zeichen großer Trauer. Die arabischen Weiber tun es beim Ansagen eines Unglücksfalles, bei der Totenklage oder überhaupt in leidenschaftlicher Erregung (Wellh. Skizzen III^1, S. 159 f. 107). Die Anlegung des Gurtes, der den שק umschnürt, paßt nicht zu der Entblößung, wenn man nicht annehmen will, daß der Prophet den Weibern eine genaue Unterweisung über ihr Verhalten erteile; ich halte das Schlußsätzchen von v. 11: umgürtet die Lenden, für den Zusatz eines Lesers, dem die Dezenz am Herzen lag wie dem Glossator von c. 20_4. **12a** gehört zu dem letzten Sätzchen von v. 11b: entblößt euch und schlagt auf die Brüste! שדים ist nicht in שָׂדִים (Felder) zu verändern, da sonst auf die Felder ein unmotivierter Nachdruck fällt. Das part. ist in den imper. fem. ספדנה zu verbessern. **12b** **13a** gibt mit dreifachem על den Gegenstand der Klage an, Felder, Fruchtbaum, Acker. Das Asyndeton קוץ שמיר verrät, wie es scheint, daß das bei Jes. nicht vorkommende קוץ ein Schreibversehen war und zu streichen ist; שמיר ist acc. wie c. 5_6; zu עמי vgl. c. 22_4. **13b** **14**, die dritte Strophe. Das כי am Anfang ist möglicher Weise aus vermeintlichem ך, das in Wirklichkeit ו sein sollte, hervorgegangen. על־כל־בי hat Bickell seiner metrischen Theorie zu Liebe in מִכֹּל־בָּיִת verwandelt mit Berufung auf die sehr frei übersetzende LXX, aber in einer Stadt, wo die Wildesel umherlaufen, fehlen nicht blos die Häuser der Wonne; der hebr. Text ist sehr viel besser. Da die in v. 9 angeredeten Weiber offenbar der reicheren Volksschicht angehören, so werden v. 14 hauptsächlich die Stätten ge-

^{15}Noch wird ausgießen [Jahve]
Über uns den Geist aus der Höhe;
Da wird die Trift zum Fruchtgefilde werden
Und das Fruchtgefild zum Wald gerechnet,

---

nannt, wo sie wohnen und sich ihres Lebens freuen: der Palast ist verlassen, der עֹפֶל, der südlichste Teil des Zionsberges, verwüstet „auf ewig". Daß עולם nicht „Dauer" heißt, geht schon aus der Präposition bis hervor. Jerusalem soll von der Erde verschwinden, vor allem der Teil, wo die Königsburg, die Königsgärten, die Wohnungen jener Weiber, die nach c. 3$_{12}$ die Herrschaft führen und auch c. 3$_{16}$ff. von Jes. angegriffen werden, sich befinden; nur verlassene Ruinen, wo die Herden weiden (c. 5$_{17}$), bleiben übrig. Nur c. 5$_{14.17}$ haben wir bei Jes. eine ebenso starke Bedrohung Jerusalems, obwohl aus anderen Stücken (c. 6 7$_{18}$ff. 2$_{12}$ff.) auf indirektem Wege ähnliche Ansichten gewonnen werden könnten. בחן scheint Bezeichnung einer Anlage, eines turmartigen Aussichtspunktes in den Gärten zu sein, könnte auch mit dem Neh. 3$_{25}$ff. erwähnten Turm der Königsresidenz identisch sein (Ges. u. a.). בער ist kaum zu übersetzen, auch der Sinn, den es Hiob 2$_4$ Prv. 6$_{26}$ hat, paßt nicht („Hügel und Worte sind hingegeben für Höhlen"); es ist wohl מַעַר, Blöße, dafür zu lesen und dies für eine Variante zu מערות oder vielmehr das letztere für eine Korrektur des seltenen מער (= מערה) zu halten, jedoch für eine verunglückte, denn wie der עֹפֶל zu einer Höhle werden und was die Wildesel und Herden mit den Höhlen sollen, ist schwer einzusehen. Welche Katastrophe den Untergang Jerusalems herbeiführen soll, sagt der Prophet hier so wenig wie c. 5$_{14}$, wird aber wohl an Feindeseinfall denken. Allerlei Abschwächungen dieser Drohungen sind von den Exegeten versucht worden, die die Selbständigkeit dieser Dichtung nicht erkannten, sondern sie mit v. 15ff. verbinden. Immerhin sind solche Versuche korrekter als wenn man das „auf ewig" einfach ignoriert.

Siebzehntes Stück c. 32$_{15-20}$, eine Dichtung, die das Heil der Endzeit schildert und sich im Ausdruck wie im Bau ihrer beiden sechszeiligen Strophen an v. 1–5 c. 11$_{1-8}$ 2$_{2-4}$ anschließt. Sie könnte einmal die Fortsetzung von v. 1–5 gewesen sein, wenn auch dazwischen eine oder mehr Strophen ausgefallen sein mögen. Sie ist jetzt auf eine unmögliche Weise mit dem Gedicht v. 9–14 verbunden, mit dem sie weder in der Form noch im Inhalt etwas gemein hat. An der jesaianischen Abfassung sind Zweifel nur in demselben Maße erlaubt wie an der der verwandten Stücke. Die besonderen Ausstellungen, die Stade und Guthe gemacht haben, gründen sich zum Teil auf Textverderbnisse, zum Teil auf irrige kritische Ansichten von anderen Stücken, von denen das unsrige abhängig sein soll, während das Gegenteil der Fall ist, endlich auf biblisch theologische Wahrheiten, für die nicht die alttestamentlichen Schriftsteller aufzukommen haben, sondern nur ihre Schöpfer, die Kritiker selber. Dem Jes. eine Weissagung absprechen, weil sie keine Bußpredigt enthält, das ist keine Kritik mehr. Jüngere Exegeten haben, soweit sie sich Stade anschließen, kein sachliches Argument hinzugefügt; immer hat man den Eindruck, daß Jes. mit Gewalt zu einem Durchschnittsmenschen gemacht werden soll, der ja immer bei dem Schema bleiben muß, das die Neudogmatiker approbiert haben. Gewiß ist bei Dichtungen, die nicht an äußere Zeitereignisse anknüpfen, Echtheit und Unechtheit schwerer zu beweisen als bei politischen Reden im engeren Sinn, aber eben deshalb soll man nicht dekretieren: Echtheit ausgeschlossen! als übersähe man das innere Leben eines so großen Mannes wie das eines beliebigen Philisters. **15** Das עד am Anfange ist so unglücklich wie nur möglich, denn abgesehen davon, daß schon die folgenden Disticha sich nicht mehr von ihm regieren lassen, kann doch nur ein ganz gedankenloser Leser den Nexus vertragen: Jerusalem wird auf ewig wüste liegen, bis das Gegenteil eintritt. Streichung von v. 15a hilft auch nicht, weil man nicht begreift, wie der Redaktor, der dann ja wohl der Übeltäter sein müßte, gerade auf diesen Einsatz verfallen ist. Man wird also עֹד aussprechen müssen: „noch einmal" wird das und das geschehen vgl. z. B. Jer. 31$_5$. Da im ersten Stichos eine Hebung fehlt, vermute ich, daß ein י oder יָהּ hinter יֵעָרֶה, wie dann zu sprechen ist, ausgefallen sein mag: noch wird Jahve über uns den Geist aus der Höhe

[16]Da wohnt in der Trift das Recht
Und hauft die Gerechtigkeit im Fruchtgefilde.
[17]Und es wird das Werk der Gerechtigkeit Friede sein
Und die Wirkung des Rechts Sicherheit,
[18]Und hausen wird mein Volk in der Wohnstätte des Friedens
Und in sicheren Wohnungen*).
[20]Heil euch, die ihr säet an alle Wasser,
Die ihr freigebt den Fuß des Stieres und Esels.
[19]Und herabfahren wird herabfahrend der Wald und in Niedrigkeit niedrig werden die Stadt.
*) Variante: und in sorglosen Ruhesitzen.

* * *

ausgießen. Das ist so kurz gesagt, als wüßte der Leser schon, was das zu bedeuten hat, als wäre etwa c. 11$_2$ vorhergegangen. Stade weiß mehr als was dasteht, wenn er sagt, daß die Bekehrung und sittliche Erneuerung des Volkes von dieser Geistesausgießung abhängig gemacht werde; das tun nicht einmal die späteren Schriftsteller. Die Geistesausgießung wirkt Wunderkräfte, z. B. solche Kräfte, wie sie Elisa besitzt, der den Erstgeborenenanteil des Geistes Elias erhalten hatte, oder wie der Regent Jes. 11 erhält, der durch sie im Stande ist, die Herrschaft der Gerechtigkeit durchzusetzen, oder die Gabe der Weissagung, im allgemeinen ein erhöhtes Leben, aber keine Bekehrung (in Hes. 36$_{24}$ff. ist ja doch von der Geistesausgießung gar nicht die Rede). Und daß „das Gericht den Menschen über seine Sünden belehrt und in ihm den freien Entschluß zur Umkehr erweckt", gerade das wird von Jes. durchaus verneint, und unser Text sagt auch kein Wort davon. Außer dem Namen seines Sohnes Schear-Jaschub hat Jes. überhaupt kein Wort von der Bekehrung, während die Späteren wenigstens von dem Endgericht keine Bekehrung mehr erwarten. Nach der Verheißung der übersinnlichen Kräfte stellt v. 15b die Umwandlung der Natur in Aussicht und bildet somit ein Seitenstück zu c. 11$_6$ff. Nach Stade ist v. 15b Nachahmung von c. 29$_{17}$, aber daß es sich umgekehrt verhält, ist schon zu jener Stelle gezeigt worden. Die Trift wird erhöht zum Fruchtgefilde, das letztere (das Ktib ohne Artikel ist vorzuziehen) ist so dicht mit Fruchtbäumen bestanden, daß es für einen Wald gelten kann. **16** In der Trift aber, wo man sich sonst um Weideplätze und Brunnen zankt und jedermanns Hand wider alle ist, herrscht dann die Ordnung des Rechts so gut wie im Fruchtland. Daß dies nicht von selbst so wird, ist für einen alten Propheten selbstverständlich; vermittelt ist die Herrschaft des Rechts durch die Tätigkeit des Regenten und seiner Beamten c. 11$_3$ 32$_{1.2}$. Daß trotz v. 15b hier noch von der Trift die Rede sein kann, vielmehr muß, leuchtet für eine Viehzucht treibende Bevölkerung ohne weiteres ein; die Trift ist nur weiter in die eigentliche Wüste hinausgeschoben zu denken (s. u. v. 20). **17** Die Folge der Herrschaft des Rechts ist die allgemeine Sicherheit. Auch c. 9$_6$ hat der Messias die Aufgabe, „den Frieden ohn' Ende" zu sichern. Der Text leidet an mehreren Gebrechen: anstößig ist das zweimalige צדקה, ferner השקט ובטח, das an השקט ובטחה c. 30$_{15}$ erinnert und doch nicht denselben Sinn haben kann, endlich die Überfüllung des zweiten Stichos. Jedenfalls ist das zweite צדקה ein (aus bekannten Gründen s. z. c. 3$_{12}$ stehen gelassener) Schreibfehler; statt השקט wird משפט zu lesen und die Kopula vor בטח, das Prädikat ist, zu streichen sein; endlich ist עד־עולם ein müßiger Zusatz wie z. B. ער־רחוק in Mch. 4$_3$. **18** macht nach den voraufgehenden Stichen unstreitig einen etwas leeren Eindruck; auch wenn der Prophet diese Dichtungen in höherem Alter geschrieben haben mag, wird man doch lieber annehmen, daß der Redaktor hier einem unleserlich gewordenen Text nachgeholfen habe. Die zweite Vershälfte ist überladen und wahrscheinlich aus zwei Varianten zusammengesetzt. **19** ist vollends sonderbar und unbegreiflich. Das Verbum ברד kommt sonst nicht vor, Seckers Vorschlag וְיָרַד ist vielleicht vorzuziehen, da dann beide Vershälften gleich gebaut sind. Aber welcher Wald und welche Stadt können hier gemeint sein? und warum sollen beide erniedrigt werden? Der Wald könnte freilich nach c. 10$_{18.33}$f. irgend

33 [1]*Ha Vergewaltiger, der du nicht vergewaltigt bist,*
Und Räuber, den man nicht beraubt hat:
Wenn du fertig bist mit Vergewaltigen, wirst du vergewaltigt werden,
Wenn du zu Ende bist mit Rauben, wird man dich berauben.
[2]*Jahve, sei uns gnädig, auf dich hoffen wir,*
. . . . . .
Sei ihr Arm allmorgendlich,
Ja, unsere Hülfe in Drangsalszeit!
[3]*Vor dem Schall des Getöses entfliehen Völker,*
Vor deiner Erhebung zerstreuen sich Nationen,
[4]*Und hingerafft wird Beute, wie die Heuschrecke hinrafft,*
Wie Grashüpfer rennen, so rennt man darauf.

---

ein Feind oder die Weltmächte sein, aber dann stammt der Vers nicht von Jes., kann überhaupt nicht diesem Zusammenhang angehören, und die Stadt bliebe immer noch im Dunkeln. Jerusalem könnte es wenigstens nicht in diesem Gedicht sein, ebenso würde eine allgemeine Bedrohung der Städte, die ja nach vielen Eschatologikern abgeschafft werden sollen, nicht hierher gehören. Vielleicht ist das einem Gedicht über ein fremdes Volk entnommene Distichon einem Leser bei v. 14 eingefallen und vom Rande an diese höchst unpassende Stelle geraten. **20** schließt ab. Glücklich der Landmann, der die goldene Zeit erlebt! Wenn er einen Acker besät, der auf Bewässerung durch einen benachbarten Bach angewiesen ist, so braucht er nicht zu befürchten, daß der Bach versiegen wird c. 58₁₁; und weil die Prärie, obwohl sie bei der Umwandlung der bisherigen Weiden in Fruchtland (die ebenfalls dem reichlicheren Regen zu verdanken sein wird) in der jetzt menschenleeren, von Raubtieren bewohnten Wüste liegt, völlig gefahrlos ist (c. 11₆.₇), darf man Stier und Esel frei laufen lassen, ohne Sorge, daß sie geraubt oder zerrissen werden oder daß sie nicht von selbst zurückkehren (c. 1₃). Daß der Bauer Jes.s Liebling ist, bestätigt auch diese Stelle.

Achtzehntes Stück c. 33. Es bedroht in v. 1 einen ungenannten Feind, bittet um die Hülfe Jahves v. 2, vor dem die Völker zunichte werden v. 3 f. und der Zion mit Recht und Gerechtigkeit angefüllt hat v. 5 f.; jetzt ist das Land im Unglück durch den gewalttätigen und treulosen Feind 7–9, Jahve wird sich siegreich und ruhmvoll gegen ihn erheben 10–13; die abtrünnigen Juden erschrecken: „wer kann das verzehrende Feuer aushalten?“ Der Redliche kann's v. 14–16, der wird den „König“ sehen, ein von den Barbaren befreites Land, vor allem die beglückte Hauptstadt, deren Bewohner frei von Unglück und Sünde sein werden 17–24. Dem apokalyptischen Charakter der in Vierzeilern abgefaßten Dichtung entspricht der künstliche, zerhackte Stil; die Sprache ist die der Psalmen. Der Feind, der noch vergewaltigen darf, das freche Volk, das „zählte und wog“, kann nur das Heer der Seleuziden sein, dessen Söldner, aus aller Welt zusammengeweht (vgl. I. Makk. 6₂₉), eine unverständliche Sprache reden. Wie es scheint, ist Jerusalem vom Feinde eingenommen und verräterisch behandelt worden. Der Eroberer scheint Antiochus Eupator zu sein und demnach unser Gedicht etwa in das Jahr 162 v. Chr. zu fallen. 1 steht etwas isoliert und würde bei einem besseren Schriftsteller Verdacht erregen, aber das Gedicht hat ohnehin eine mangelhafte Disposition. Die Syrer dürfen noch immer vergewaltigen und rauben (21₂ 24₁₆), aber endlich wird das Maß voll sein vgl. Hab. 2₇ f. Zu התמך mit îm statt imm s. Olsh. § 191c G.-K. § 67o, zum part. שודד G.-K. § 120b. Für כנלותך wird mit den meisten Neueren כבלותך zu schreiben sein; כלה und תמם auch c. 16₄ bei einander. 2 Der Dichter wendet sich an Jahve um Hülfe. Es sind nur drei Stichen vorhanden, aber das Suff. von זְרֹעָם scheint zu verraten, daß zwischen der ersten und zweiten Zeile ein Stichos ausgefallen ist; er wird vom Volk oder den Kämpfern Judas geredet haben, deren Arm (Ps. 83₉) Jahve sein möge. אף nicht bei Jes. 3.4 Jahve ist stark genug zum Helfen. Die Perfekta sprechen Erfahrungen aus, keine Weissagungen, auch das ואספ v. 4 nicht, das zeigt schon der allgemeine Ausdruck „Völker, Nationen“ vgl. Ps. 48₅ ff. מקול המון, vor dem Schall des Lärms:

⁵*Erhaben ist Jahve, denn er wohnt in der Höhe,*
Hat angefüllt Zion mit Recht und Gerechtigkeit;
⁶*Und*) bereit ist ein Vorrat von Hülfen,*
Weisheit und Einsicht ist die Furcht Jahves).*

*) Treue ist einem sein Schatz.

---

eine inhaltslose Phrase, mit der der Vf. aber doch etwas zu sagen glaubt; vielleicht soll sie, aus c. 13₄ entlehnt, bedeutungs- und geheimnisvoll auf das Getöse hinweisen, das den Gerichtstag begleitet vgl. c. 24₁₉ und besonders c. 66₆. רוממות (vgl. Ps. 149₆) ein junges Wort. נִפְצוּ für נִפְצוּ wie Gen. 9₁₉ (als wäre נָפַץ intrans. qal statt niph.). In שללכם ist das Suff. der 2. pers. anstößig, ebenso das Fehlen der Vergleichungspartikel vor אסף; beiden Fehlern wird abgeholfen durch שָׁלָל כְּמוֹ אֹסֵף. Zu אסף ist, wie der folgende Stichos zeigt, החסיל gen. subj. Zu dem Rennen der Heuschrecke vgl. Jo. 2₉. Zu משך mit dag. im ש vgl. Olsh. § 105b. שַׁקַּק mit subj. implic. wie c. 21₁₁ gehört ebenfalls der späteren Sprache an. Wer die Beute der Heiden sammeln soll, sagt v. 23: natürlich die Juden. 5 Daß der Satz: Erhaben ist Jahve, denn die Höhe bewohnt er, eine matte Nachahmung von c. 40₂₂ 66₁ 57₁₅, nicht von Jes. sein kann, darin hat Stade recht, nur nicht in der Begründung: weil nämlich Jes. Jahve nicht im Himmel, sondern im Tempel wohnen lasse. Allerdings ist Dillm.s Nachweisung für den himmlischen Wohnsitz mittelst falsch gedeuteter Stellen (c. 6c. 8₂₁ 29₆ 30₂₇ 19₁) völlig verunglückt und vielmehr nur ein Beichtzettel dieses Exegeten. Aber erstens braucht מרום nicht den Himmel zu bezeichnen s. v. 16 c. 26₅: in der Höhe wohnen, heißt stolz und sicher wohnen (Hab. 2₉). Und zweitens wissen wir gar nicht, wo nach Jes.s Vorstellungen Jahve wohnt. Jahve läßt sich zwar einmal im Tempel sehen c. 6, kommt ein anderes Mal aus der Ferne c. 30₂₇, schwebt aber auch beobachtend über den Menschen c. 18₄ und hat dann zwar nicht seinen Wohnsitz, aber seinen מָכוֹן unzweifelhaft „in der Höhe". Jes.s Vorstellungen sind offenbar nicht so sinnlich und kindlich, wie sie nach der gradlinigen Entwicklung eigentlich sein sollten. Gegen das מרום läßt sich also an sich nichts einwenden, mag der Vf. die Höhe räumlich oder im Sinne von v. 16 meinen; nur daß die Erhabenheit Jahves bewiesen und daß sie so äußerlich bewiesen wird, ist Jesaias nicht würdig. v. 5b ist wohl von c. 1₂₁ beeinflußt, aber unser Autor denkt über Zions Zustände umgekehrt wie Jes.; Zion ist voll von Recht und Gerechtigkeit, weil es unter dem Gesetz lebt (vgl. zu c. 56₁). Zion, die neujüdische Gemeinde, hat das Gericht von c. 1₂₁ff. schon hinter sich, das zweite und letzte Gericht, das noch bevorsteht, trifft nur die „Sünder" und die Heiden. 6 ist voll von Schwierigkeiten und hat eine Menge von verschiedenen Erklärungsversuchen und Konjekturen hervorgerufen; ich selber habe meine Meinung über den Vers schon mehrere Male geändert. Man weiß nicht, worauf sich das Suff. von עתיך bezieht, ob auf Jahve oder auf Zion oder auf den Frommen, der v. 17ff. angeredet wird. Und was heißt אמונת עתיך? Man übersetzt: Sicherheit deiner (Zions) Zeiten, aber die Zeiten sollten als gute charakterisiert sein, wenn die Beständigkeit der Zeiten als etwas Gutes gelten soll, denn den Bestand der Zeitläufte, unter denen der Dichter schrieb, konnte er nicht wünschen. עתים kann auch die vorbestimmten künftigen Zeitläufte, die astrologisch-apokalyptischen Zeiträume und Zeitmarken bedeuten (I. Chr. 12₃₂ Esth. 1₁₃ Dan 9₂₅ 11₆ Hiob 24₁), vielleicht auch, sofern sie enthüllt sind, diese Terminbestimmungen selber. Ich habe es mehrfach mit dieser Bedeutung, die ja zu dem Charakter unseres Stückes gut passen würde, versucht, aber das Ergebnis hat mich nicht befriedigt. Die ersten drei Wörter einfach zu streichen (Cheyne und Marti), kann ich mich nicht entschließen, denn abgesehen davon, daß Streichung des Schwierigen ein zwar einfaches, aber bedenkliches Hülfsmittel ist, folgt dann eine Sentenz: „ein Schatz von Hülfe ist Weisheit und Erkenntnis", die schwerlich in den Zusammenhang und zu dem Stück paßt, und mit dem, was folgt: „die Furcht Jahves ist sein (wessen?) Schatz", ist man erst recht verlegen. Es scheint, daß die LXX mit ihrem παραδοθήσονται ein עָתִיד statt עתיך voraussetzt; dies ergibt mit dem vorhergehenden והיה und dem nachfolgenden חסן einen natürlichen Satz: es wird bereit sein ein Schatz von Hülfen. Ferner sieht der Schluß היא אוצרו ganz

⁷Siehe, die Templer klagen draußen,
Die Friedensboten weinen bitter:

---

nach einer Glosse aus; ihr הוּא aber kann zwar auf eine größere Zahl vorhergehender Substantive bezogen werden, läßt sich jedoch am bequemsten mit dem zu Anfang des Verses ausfallenden אֱמוּנַת, das dann in den stat. abs. zu setzen ist, zu dem Satz vereinigen: Treue ist sein Schatz, vgl. Prv. 28₂₀: ein Mann der Treue ist reich an Segnungen. Das Suff. von אוֹצָרוֹ bezieht sich auf „jedermann": Treue ist einem sein Schatz; die LXX hat dafür אוֹצַר צֶדֶק, was vielleicht heißen soll: der Schatz des Gerechten (צַדִּיק). Das ist die Randbemerkung eines Lesers, die ungefähr dasselbe besagt wie die Glosse in Hab. 2₄b: der Gerechte bleibt erhalten durch seine Treue. Was nach Ausscheidung dieser Glosse übrig bleibt, ergibt zwei vierhebige Stichen, deren Inhalt v. 5 gut fortsetzt: Jahve hat Zion zu einer gesetztreuen Stadt gemacht, darin liegt eine reiche Gewähr von Heil, die Frömmigkeit ist die beste Weisheit (die Gottlosigkeit ist נְבָלָה). Die Weisheit hat natürlich der Vf. im praktischen Sinne verstanden als die Erkenntnis des rechten Weges zum Glück. Weil Jahve, der Bewohner der Höhe, der Herr der Welt, in Zion die wahre Religion begründet und Zion in dem Gehorsam gegen das Gesetz — das ist ja der Sinn der Gottesfurcht in der späteren Zeit — die wahre Lebensweisheit erkannt hat, ist ihm das Heil sicher, denn „Jahves ist das Heil", wie es in den Psalmen heißt. Der Glossator fügt hinzu: das Beste ist die Beständigkeit, die an der Religion festhält trotz allen Gefahren und Versuchungen. Damit ist die allgemeine Einleitung v. 2—6 abgeschlossen, die man auch für ein besonderes Gedicht halten kann, wenn man annimmt, daß v. 1 ursprünglich vor v. 7 stand und nur wegen seines הוֹי (vgl. die Vorbemerkungen zu c. 28 ff.) vom Sammler an den Anfang gesetzt wurde. Für חָכְמַת ist חָכְמָה, abstr. Sing., auszusprechen. 7 und 8b könnten die zweite Strophe eines weiteren Gedichts sein, das nebst v. 1 noch v. 10—14 umfassen würde. Die beiden Verse schildern die gegenwärtige (הֵן) politische Lage: die Friedensboten weinen bitter, er, wahrscheinlich der שׁוֹדֵד von v. 1 hat den Vertrag gebrochen usw. Zu den Friedensboten steht in Parallele das Wort אראלם, das, wenn der Text richtig ist, eine zeitgeschichtliche Anspielung apokalyptisch eingekapselt enthält. Die LXX, die v. 7a doppelt übersetzt, scheint יְרֵאֵתָם oder יְרֵאָתָם gelesen oder geraten zu haben, womit sich nichts anfangen läßt. Lassen wir dies Wort erst bei Seite, so ist in v. 8b anstößig das Wort ערים: Städte verachtet der Einsiedler oder der Rechabit oder der Beduine, nicht ein Kriegsheer; dieses könnte etwa Festungen verachten (Hab. 1₁₀), was aber weder in ערים liegt noch hierher gehört. Zu einem Vertrag gehört ein עֵד oder עֵדִים (Gen. 31₄₄ ff.), Zeugnis oder Zeugen. Diese Stelle läßt sich wohl am besten auf Antiochus Eupator und Lysias deuten. Nachdem diese den Judas Makkabäus zum Rückzug genötigt, Bethzura erobert und das Heiligtum auf dem Zion hart bedrängt hatten, nötigte sie der Aufstand des Philippus, Frieden mit den Verteidigern des Tempels zu schließen; Antiochus schwur ihnen einen Eid, worauf sie aus der Verschanzung hervorkamen, brach aber den Eid, als er eingelassen war, und riß die Mauern nieder (I. Makk. 6₁₇—₆₂). Paßt dies vortrefflich zu v. 7b 8b, so muß sich v. 7a auf Judas Makkabäus und seine Mitstreiter beziehen, die sich „draußen", außerhalb Jerusalems befanden, und אראלם ist wohl eine ehrenvolle Bezeichnung für sie, die man damals leichter muß verstanden haben, als es uns möglich ist. Beinamen sind ja in jener Zeit an der Tagesordnung; wir können hier nur raten. Man hat an Gen. 49₉ erinnert, wo Juda ein Löwe genannt wird (vgl. auch Mch. 5₇), wobei für unsere Zeitbestimmung noch I. Makk. 3₄ zu Hülfe käme, man hat das Wort auch von dem Gotteslöwen אריאל abgeleitet und mit „Helden" übersetzt; manche halten, aber gewiß mit Unrecht, an dem ganz beziehungslosen Suff. fest, das man in der Endung ām erkennen will. Am einfachsten leitet man aber das Wort mit Neubauer doch wohl von אֲרִיאֵל, Opferherd, ab, schreibt also etwa אֲרִאֵלִים und versteht darunter die Vorkämpfer des jüdischen Heiligtums, also gewissermaßen die Templer. Die Friedensboten weinen (zur Form s. c. 31₈) bitter (c. 22₄), weil der von ihnen eingegangene Friedensvertrag das Unglück herbeigeführt, weil der Feind den Bund gebrochen und sie, dessen Zeugen, oder auch die Zeugnisse des Vertrags,

[8b]*Gebrochen hat er den Bund, verachtet die Zeugen,*
Nicht geachtet [Gott und] Menſchen.
[8a]Verwüſtet ſind die Straßen,
Es feiert der Pfadwanderer.
[9]Es welkt, hinwelkt die Erde,
Beſchämt iſt der Libanon, verdorrt,
Es wurde Saron wie die Steppe,
Und kahl ſteht Baſan und der Karmel.
[10]*„Jetzt will ich aufſtehn, ſpricht Jahve,*
Jetzt mich erhöhen, jetzt mich erheben;
[11]*Schwanger ſeid ihr mit Heu und gebärt Stoppeln,*
Euer Zorneshauch iſt ein Feuer, das euch verzehrt.
[12]*Und Völker werden zu Kalk verbrannt,*
Abgehauene Dornen, die im Feuer auflodern:

Dokument und Eidſchwüre, verachtet hat (vgl. Heſ. 17₁₈: בזה אלה להפר ברית). Nebenbei bemerkt, iſt es ein ſtarker Mißgriff, Sanherib für dieſen Feind zu halten, hat doch nicht Sanherib, ſondern Hiskia den Bund gebrochen, wie 100 Jahre ſpäter Zedekia (Heſ. 17₁₅ vgl. zu Jeſ. 30₁₂). Der zweite Stichos von v. 8b hat nicht die erforderlichen vier Hebungen; die LXX hat καὶ ... αὐτοὺς ἀνθρώπους, אתו אנוש (oder אתם אנשים), daher leſe ich ולֹא חֹי אֵל וַאֲנוֹשׁ: er mißachtete Gott, indem er den Eid brach, Menſchen, indem er die Zeugen verachtete. 8a 9 halte ich für einen Einſatz, der urſprünglich wohl am Rande ſtand, ſodaß v. 8a zwiſchen v. 7b und 8b geriet und deren geſchloſſenen Zuſammenhang nun unterbricht. Die 6 Stichen haben nur drei Hebungen ſtatt vier, und ihr Inhalt iſt kaum mit der Umgebung in Verbindung zu bringen. v. 8a erinnert an Jdc. 5₆, v. 9, der an c. 24₄ anklingt, ſchildert eine allgemeine Verödung der Erde, wie ſie beim Weltende eintritt. Die genannten Landſchaften, die alle außerhalb des jüdiſchen Gebietes liegen (höchſtens ein Teil der Saronsebene ausgenommen), dienen in antiker Weiſe zur Belebung und Verſchönerung der Darſtellung (ſ. zu c. 2₁₃ ff.); ich habe früher verſucht, einen Einklang zwiſchen v. 9 und dem übrigen Kapitel herzuſtellen durch den Hinweis darauf, daß Bethzura und der Tempel ſich Hungers wegen ergeben mußten, weil die Juden im Sabbathjahr das Land nicht beſtellt hatten, aber um das darzuſtellen, konnte der Vf. nicht den Libanon verdorren laſſen. Schreibe אֲבֶלָה קֹמֶל in pausa für קֹמֶל Olsh. § 91d. Die ערבה iſt nicht die Jordansaue, ſondern die Steppe überhaupt; den Artikel ſetzen die Punktatoren gewohnheitsmäßig bei כ. Der Name שרון, als appell. gefühlt, hat immer den Artikel. נֹעֵר abſchüttelnd; zu ergänzen wäre nach Kimchi: die Blätter. Die LXX ſpricht נֵעֵר niph. von עור (Hab. 3₉), was weniger poetiſch iſt. — **10–13** enthält Jahves Antwort auf die vorhergehende Klage und ſchließt ſich ſo eng an 7b 8b an, daß man v. 8a 9 als ſtörende Unterbrechung empfindet. Die dreifach variierte Zuſicherung Jahves, daß er jetzt aufſtehen will (als Gotteswort zitiert in Pſ. 12₆ f.), wirkt lebendig, aber die Fortſetzung iſt mehr künſtlich als kräftig und paßte beſſer in den Mund eines Menſchen als in den Gottes. ארומם mit aſſimiliertem ת und mit ām ſtatt ēm wegen der Pauſa (Olsh. § 272a). **11** Das erſte Bild iſt ſeit Hiob 15₃₅ beliebt vgl. Jeſ. 59₄ Pſ. 7₁₅, hier aber unglücklich ausgeführt, weil aus Heu keine Stoppeln werden können; das zweite Bild iſt durch die Stoppeln in v. 11a veranlaßt. Leider iſt zur Ausſtoßung des Verſes kein triftiger Grund vorhanden. Der Vf. meint, das eigene Handeln der Syrer, ihr unausgeſetztes Vergewaltigen und Rauben v. 1, nötigt Jahve zu ſeiner Erhebung, die ſie vernichten wird. Zu רוח vgl. c. 25₄; zu dem Bilde vom Feuer, das die Ungerechten verzehrt, vgl. c. 9₁₇. **12** iſt der Form nach eine Prophezeiung, aber eine ſolche, die nicht mit prophetiſcher Urſprünglichkeit eine konkrete Gottestat ins Auge faßt, ſondern aus der allgemeinen eſchatologiſchen Dogmatik gefolgert iſt. Zu יצתו für יִצָּתוּ, von יצת, vgl. Olsh. § 242b G.-K. § 20i. כסח nur noch Pſ. 80₁₇. Das Bild „zu Kalk verbrennen" iſt eine Reminiszenz aus Am. 2₁, aber Amos verurteilt die Moabiter zum Untergang, weil ſie die Gebeine des edomitiſchen

[13] *Es hören die Fernen, was ich tue,*
Es erkennen die Nahen meine Menschenkraft.“
[14] *Da beben in Zion die Sünder,*
Es erfaßt Zittern die Unheiligen:
„Wer wird uns weilen bei dem fressenden Feuer,
Wer wird uns weilen bei den ewigen Gluten?“
[15] *Wer in Gerechtigkeit wandelt und Gradheit redet,*
Verschmäht den Gewinn von Bedrückungen,
Schüttelt seine Hände vom Anfassen der Bestechung,
Verstopft seine Ohren, nicht Blutschuld zu hören,
Und verschließt seine Augen, sich nicht an Bösem zu weiden,

Königs zu Kalk verbrannt haben! **13** Mit der LXX muß man שִׁמְעוּ und דְּעוּ leſen, denn es handelt ſich nicht um Anhörung ſolcher Worte, in denen Jahve ſein Tun ankündigt, ſondern der Gerüchte über das, was er tut, denn ſonſt müßte es אֲשֶׁר עָשָׂה heißen und der ganze Satz vor v. 10 ſtehen. Der Vf. ſagt: wenn Jahve ſolche Dinge getan hat, wie ſie v. 11 f. genannt ſind, dann wird die ganze Welt ſtaunend davon hören und ſich von ſeiner Kraft überzeugen, wird erkennen, „daß ich Jahve bin“, wie Heſekiel ſo gern ſagt. Auch im Folgenden haben wir Perfekte. **14** Vor allem wird Jahves Erſcheinen zum Gericht eine mächtige Wirkung im jüdiſchen Volk hervorbringen. Die Sünder, d. h. die abtrünnigen Juden (ſ. zu c. 1₂₈), und die Unheiligen (ſ. zu c. 32₆) in Zion, die in I. Makk. 6 ff. als Parteigänger der Heiden ſtark genug hervortreten, erbeben (Pſ. 14₅), Zittern erfaßt ſie wie Pſ. 48₇ die gegen Jeruſalem ziehenden Heiden, ſodaß ſie ſprechen: wer mag uns (dat. eth.) weilen (גור c. acc. wie Pſ. 5₅) bei dem freſſenden Feuer, den ewigen Gluten! Daß die Gottheit in einem feurigen Hauſe wohnt, auf einem Feuerthron ſitzt, iſt auch die Vorſtellung des Henochbuches (c. 14₁₅ ff.), herausgeſponnen aus den alten Erzählungen von feurigen Roſſen und Wagen und den lehrhaften Auseinanderſetzungen der Deuteronomiker (Dtn. 4₁₂. ₁₅. ₃₃. ₃₆. 5₂₂–₂₆). Unſer Vf. ſtellt ſich vor, daß die ſichtbare Erſcheinung der Herrlichkeit Jahves in der meſſianiſchen Zeit auf dem Zion, die für die Frommen ein Schutz und eine Ehre iſt (c. 4₅ f. 24₂₃), den Abtrünnigen ſich wie ein ſchreckendes Feuer darſtellt, dem ſie weichen müſſen; es iſt das Läuterungsfeuer von Mal. 3₂ ff. עוֹלָם bedeutet nicht, daß das Gottesfeuer auf ewig vernichtet oder ewig wieder ausſchlägt, ſo oft neue Frevler aufſtehen möchten, die ja die Sprecher dieſer Worte nichts angehen, ſondern ſoll beſagen, daß die feurige Erſcheinung Gottes für immer auf dem Zion verbleibt, ſodaß die Sünder nicht etwa auf deren Abzug und auf die Erneuerung ihres bisherigen Treibens rechnen dürfen. Mit dem Feuer der Gehenna (vgl. c. 66₂₄) hat dies Feuer natürlich nichts zu tun, das zeigt ja ſchon die Frage: wie können wir verweilen bei dem Feuer. **15–24** iſt ein neuer Abſchnitt oder, wenn man will, ein neues Gedicht, das die Zeit nach vollzogenem Gericht ausmalt. v. 15 ſieht aus wie eine Antwort auf die Frage v. 14, die aber keine Antwort, wenigſtens nicht dieſe, verlangt, da es nicht die Beichtfrage von Pſ. 15₁ 24₃ iſt, ſondern ein entſetzter Ausruf der Sünder von v. 14. Will man daher nicht annehmen, daß der Vf. vollkommen aus dem Geleiſe geraten iſt, ſo kann man ihm nur v. 15a zuſchreiben, der mit v. 16 den erſten Vierzeiler des neuen Abſchnittes bildet und im Gegenſatz zu den vertriebenen Sündern von v. 14 diejenigen charakteriſiert, die wegen ihrer Frömmigkeit die neue Zeit erleben werden. Den Sündern ſteht der הֹלֵךְ צְדָקוֹת gegenüber. צְדָקוֹת kommt Jdc. 5₁₁ von Jahve vor, erſt ſeit Heſekiel (Stade) von Menſchen (Mch. 6₅ iſt jung) und bedeutet etwa „Pflichterfüllungen“, Handlungen, durch die man die Bundespflichten erfüllt; הָלַךְ c. acc. wie Pſ. 15₂ Mch. 2₁₁. Die Gradheit Redenden ſind der Gegenſatz zu den Unheiligen v. 14 vgl. c. 32₆ (9₁₆). – Der Einſetzer von v. 15b hat ſich durch die Ähnlichkeit von v. 14b 15a 16 mit den erwähnten Prozeſſionsliedern Pſ. 15 24 verleiten laſſen, in ſeinem Tetraſtich, das das Gedicht ganz aus ſeiner Bahn zieht, eine breite Antwort zu geben auf die Frage, unter welchen Bedingungen man am Reich Gottes teil hat; er bemüht ſich, möglichſt kräftig zu reden: der Fromme nimmt nicht blos

[16]Der wird Höhen bewohnen . . .
Felsenburgen sind sein Hort,
Sein Brot wird gereicht, sein Wasser ist sicher.
[17]Den König in seiner Schönheit werden sehen deine Augen,
Werden schauen ein Land der Weiten;
[18]Dein Herz wird denken des Schreckens:
Wo ist der zählte, wo der wog?

---

kein Bestechungsgeld an, er „schüttelt" seine Hand davon weg, er verstopft das Ohr, nicht „Blutschuld zu hören". Letzteres kann nicht bedeuten: von Blutschuld zu hören, da das keine Sünde wäre und beim Richter sogar Pflicht ist, auch nicht: einen Mordplan anzuhören, weil auch das nicht ohne weiteres Sünde ist und דמים nicht Mordplan bedeutet, sondern todeswürdige Reden, Lästerungen Gottes oder des Tempels u. dgl. anzuhören, weil das willige Anhören einer Lästerung so gut ist wie das Aussprechen einer solchen. Der Ausdruck ist geschraubt, aber bezeichnend für die eifernde Strenge mancher Asidäer. – **16** Die Höhen und die Felsenburgen darf man nicht mit der, übrigens nicht blos in den Psalmen vorkommenden (vgl. Jes. 17₁₀ 30₂₉) Bezeichnung Jahves als des Felsen und der Burg vergleichen (Stade), weil dazu weder ישכן noch der Plural Höhen und Burgen paßt; zu vergleichen ist c. 26₅ und zu denken an die Unüberwindlichkeit der von Gott geschützten jüdischen Festungen, besonders Zions (c. 28₆). Darauf bezieht sich auch v. 16b, wo vielleicht auf die Hungersnot, die zur Übergabe Bethzuras und des Tempels genötigt hatte (v. 7 f.), angespielt wird: in der messianischen Zeit hat man keinen Mangel mehr zu leiden vgl. c. 30₂₃–₂₅ Ex. 23₂₅. Der erste der drei Stichen hat eine Hebung zu wenig; die beiden anderen auszustoßen, ist kein Grund vorhanden. **17** Daß schon im Vorhergehenden dem Vf. die messianische Zeit vorschwebte, zeigt sich jetzt deutlich: ohne besonderen Übergang stehen wir v. 17 ff. mitten in den Schilderungen der goldenen Zukunft. Unwillkürlich kommt einem dabei der Gedanke, wie wenig der Vf. von dem verlangt hat, der der Segnungen der Wunderzeit teilhaftig werden soll; er braucht nur Jude zu sein und das Gesetz zu halten. Die Verbindung von v. 16 und 17 erinnert so stark an c. 30₂₀, daß die letztere Stelle von der unsrigen beeinflußt sein könnte. Alle diese Ausführungen haben entschieden die Tendenz, die Gesetztreuen zu trösten und zum Ausharren anzufeuern; das Büchlein c. 28–33 ist nicht aus bloßem Sammeleifer zusammengestellt, sondern aus demselben Grunde, aus dem das Buch Daniel geschrieben wurde. Mit Augen wirst du sehen, redet der Richter den Frommen an, den „König in seiner Schönheit". Es ist nicht ganz klar, ob Jahve der König ist (v. 22) oder ob der Messias gemeint ist, das letztere aber doch wohl wahrscheinlicher, da sonst wohl מלך den Artikel oder ein Suff. hätte; auch der Zeitgenosse unseres Vf.s, Deuterosacharja, bezeugt, daß in dieser Zeit die messianische Idee wieder lebendig geworden war (Sach. 9₉). Die „Schönheit" des Königs erinnert an Ps. 45₃ und meint sowohl die persönliche Erscheinung des Messias (auch David galt als schön I Sam. 16₁₂.₁₈ 17₄₂) als auch den Glanz seiner Umgebung (c. 11₁₀). Der Messias wird ein „Land der Weiten" beherrschen vgl. Sach. 9₁₀ Mch. 5₃; er ist nicht selbst der Eroberer, sondern erscheint erst nach der Besiegung der Heiden durch Jahve. Die Makkabäer schufen das Land weiter Ausdehnung (c. 26₁₅), aber sie hatten keinen Anspruch auf die Königswürde, hatten auch zu der Zeit, wo unser Dichter schrieb, noch keine ehrgeizigen Gedanken; später haben sie sich freilich als „Haus David" feiern lassen. Hier ist der König noch eine ideale, halb göttliche Gestalt. Cheyne will die beiden ersten Wörter von v. 17 in מְכַלַּל יָפְיִ und die beiden letzten in עִיר מַחֲמַדֵּינוּ verwandeln, was auf Jerusalem gehen soll und also v. 20 vorweg nehmen würde und zwar in ungeschickter Weise, da das, was mit jenen Ausdrücken bezeichnet wird, schon längst gesehen werden konnte (Thr. 2₁₅ Ps. 50₂). **18** Der König bedeutet die Freiheit und Selbständigkeit des Volkes. Nur noch in der Erinnerung lebt die Schreckenszeit fort. Verschwunden ist der Fremde, der die Münzen zählte, die Gold- und Silberbarren wog, die man als Steuer oder Kriegskontribution dem syrischen Zwingherrn liefern mußte. Völlig rätselhaft ist der weitere Satz: wo ist, der die

Wo ist der Präfekt mit den Zöllnern?
[19]Das freche Volk, du siehst es nicht,
Das Volk zu tiefer Lippe, es zu vernehmen,
Stammelnd mit sinnloser Zunge.
[20]Deine Augen werden Jerusalem sehen — *„Schaue Zion an,*
Als sichere Wohnstatt, als Zelt, das nicht wandert, — *die Stadt unserer*
Dessen Pflöcke nimmermehr ausgezogen werden — *Festversammlung“*
Und dessen Seile alle unzerreißbar sind.
[21]Sondern dort ist der Bach Jahves uns
Anstatt breitseitiger Nile,
Nicht geht darauf eine Ruderflotte,
Und ein stolzes Schiff befährt ihn nicht.

Türme zählte? Ein Pilger könnte das tun, um daheim von der Größe und Pracht der heiligen Stadt genauen Bericht zu erstatten Pſ. 48₁₃, ein Belagerer könnte es aus Neugier tun, ein Eroberer aus Ruhmbegier, um damit zu prahlen: einen praktiſchen Wert hätte die Zahl für den Feind gewiß nicht, und für den Belagerten wäre das Zählen, wenn er es merkte, keine אימה. Dazu geht סִפֵּר eben vorher. Wahrſcheinlich iſt der Herſteller des gegenwärtigen Textes durch Pſ. 48₁₃ beeinflußt worden. Man könnte etwa mit Rückſicht auf Neh. 3₁₇ ſchreiben: אי טפסר את־המנזרים, wo iſt der Präfekt mit den Söldnern? In deren Geſtalt repräſentierte ſich für den Bewohner Jeruſalems die feindliche Zwingherrſchaft am meiſten. Sie hatten ſchon vorher die Davidsburg inne, deren erfolgloſe Beſtürmung durch Judas Makkabäus der Anlaß des Heereszugs des Antiochus Eup. geweſen war, und ſie werden nach der Einnahme des Heiligtums mit eiſerner Gewalt Jeruſalem niedergehalten haben. P. Ruben will für מנזרים nach aſſyr. mindidu מַנְדִּדִים (vgl. מדה, Abgabe, Neh. 5₄), die Steuerbeamten, leſen, was vielleicht beſſer iſt. **19** Jetzt ſieht man noch täglich die verhaßten Beamten der Syrer, dann iſt man ſie los. Sie ſind ein עם נועז; נועז, ἅπ. λεγ., part. niph. von יעז = עזז, ſich frech benehmend; vgl. die Bezeichnung des Antioch. Ephiphanes als מלך עז פנים Dan. 8₂₃. Das n hat auch die LXX in ihrem נוֹעַר; Raſchi und Spätere wollen לוֹעֵז, barbariſch redend (Pſ. 114₁), welcher Eigenſchaft aber das folgende Diſtichon gewidmet iſt. „Zu tief um zu hören“, nach der unwillkürlichen Vorſtellung, daß man einen Fremden beſſer verſtehen würde, wenn er lauter ſpräche vgl. Heſ. 3₅.₆. Volkstümlich iſt auch die Meinung, daß die Fremden nur ſtammeln und unvernünftig ſprechen und nur die eigene Sprache vernünftig iſt (auch נלעג im niph., stat. constr. des part.). **20** Zion iſt die „Stadt unſerer Feſtverſammlung“ ſeit der deuteronomiſchen Reform; מוֹעֲדֵנוּ mag noch dazu auf die Stiftshütte anſpielen, die erſt im Prieſterkodex, alſo ſeit Esra, vorkommt. Aber dieſer Stichos verrät ſich ſchon durch den imper. als Zitat eines Leſers aus einer anderen Dichtung, und jene Eigenſchaft Zions gehört nicht blos der meſſianiſchen Zeit an, von der der Kontext redet, ſteht auch nicht in Parallele zu derjenigen, die Jeruſalem beigelegt wird. Dieſe Stadt iſt eine ſichere Wohnſtätte (nach c. 32₁₈), ein Zelt, das nicht wandert (צָעִין ἅπ. λεγ.). Der Satz: alle ſeine Seile uſw., ſcheint eine Reminiszenz aus Jer. 10₂₀ zu enthalten. Es gibt alſo nicht etwa wieder ein neues Exil, Jeruſalem hat ſein Gericht ſchon hinter ſich. **21** Die heilige Stadt kommt nicht wieder ins Unglück, „ſondern“ iſt höchſten Glückes gewiß. Die Verbindung der beiden Bilder in v. 20 und 21 durch ſondern wäre gewiß nicht möglich, wenn der Verf. nicht mit längſt bekannten Gedanken arbeitete, denen er nur ein neues künſtliches Gewand überwirft. Die LXX ſpricht שֵׁם ſtatt שָׁם aus und ſcheint אדיר hinter יהוה zu haben, aber die Fortſetzung macht ihre Auffaſſung unmöglich. Ebenſo wenig befriedigt die Konjektur שם יהוה: denn ein glänzender Name wird uns ſein, auch dann nicht, wenn man dem Leſer mit der Überſetzung Ruhm ſtatt Name zu Hülfe kommt; ein Name oder Ruhm ſchützt nicht gegen das Exil, und der Kontext tut nicht das Geringſte, uns darüber aufzuklären, wie der Name lautet oder worin der Ruhm beſteht. Alſo läßt man es beſſer bei der vernünftigeren Auffaſſung der Punktatoren, die שָׁם, dort, nämlich in Jeruſalem, wollen, bekommt es dann

^{22}*Denn Jahve ist unser Richter, Jahve unser Ordner,*
Jahve unser König, der wird uns retten;
Und nicht sagt der Insasse: ich leide,
Das Volk, das drin wohnt, ist vergebener Schuld.

^{23}Gelöst sind deine Seile, Halten nicht fest das Gestell ihres Mastes, Breiten nicht aus die Flagge. Dann wird verteilen der Blinde viel Beute, Lahme werden plündern.

* * *

freilich mit dem unsinnigen Satz zu tun: dort ist herrlich Jahve für uns . . . auf ihm fährt kein Schiff. Daß אדיר gleich nachher auch als Adj. bei צי auftritt, reicht allein schon hin, es im ersten Stichos unmöglich zu machen. Da man ferner nicht sagen kann: Jahve ist an Stelle von Flüssen (welchen Unsinn auch der selbst verderbte 5. v. von Ps. 46 nicht zu rechtfertigen vermag) oder gar: ist ein Brunnquell von Flüssen, da ferner das Suff. von בו und יעברנו vorausgesetzt, daß vorher ein Fluß, Bach oder dergl. genannt ist, so muß statt אדיר im ersten Stichos etwa אפיק (Jo. 4$_{18}$) gelesen werden, wenn man nicht annehmen will, daß der Abschreiber sich noch stärker vergriffen hat und נהר oder מעין (Jo. 4$_{18}$) oder נחל (Hes. 47$_{5}$) oder פלג (Ps. 46$_{5}$) hätte schreiben sollen. נהרים im zweiten Stichos ist wohl blos ein stehengelassener (c. 3$_{12}$) Schreibfehler für das folgende יאורים, da der Stichos überfüllt ist und beide Wörter nebeneinander zu setzen kein Grund war. Das Fremdwort יְאֹר ist ja bei den Späteren beliebt. Der Bach Jahves, der in einer Schilderung der messianischen Zeit seit Hesekiel (c. 47) nicht leicht fehlt (außer Joel und Ps. 46 vgl. noch Sach. 14$_{8}$, in geistlichem Sinn Ps. 36$_{9}$), ist kein Strom für Kriegs- und Prunkschiffe, in deren Bau die Ptolemäer und Seleuziden wetteiferten. Israel ist ein geistliches Volk, und das hier Gesagte bedeutet nichts anderes als die sonst häufig vorkommende Weissagung, daß es künftig keine Festungen, Kriegswagen, Waffen, ja sogar keine Städte und um die einzige Stadt Jerusalem keine Mauern geben soll z. B. Mch. 5$_{9}$ff. Hes. 38$_{7}$ff. Sach. 2$_{8}$f. 9$_{9}$f. Auf fremde Kriegsschiffe, die Jerusalem bedrohen, kann man selbstverständlich v. 21b nicht beziehen, wie sollten denn diese auf den einst von der Tempelquelle ausgehenden Bach kommen! מקום wie במקום (Hos. 2$_{1}$), an Stelle von; Marti nennt diese Übersetzung „unmöglich", eine Auskunft der „Verzweiflung", ohne zu sagen, warum, und akzeptiert dafür die humoristische Konjektur eines andern, der מְקוֹר lesen will und also Palästina nicht blos mit einem, sondern sogar mit einer Mehrzahl breitseitiger Nile beschenkt; darauf wird dann „das Urteil über v. 21b gesprochen", der nämlich den Gedanken abwehren wolle, die Ströme könnten einer fremden Kriegsflotte als Weg nach Jerusalem dienen, obwohl er gar nicht von den Strömen, sondern von der Quelle spreche, die für die Operationen einer Flotte wenig Raum biete, also eine Glosse sein müsse, die mit v. 23 zusammenhange . . . 22 Das כי gibt den Sinn der Weissagung vom Gottesbach an: er ist wie die Wunderwirkung, so auch das Sinnbild des Anbruchs der Königsherrschaft Jahves, wie nach c. 8$_{6}$ schon jetzt die leise fließenden Wasser Siloahs das Sinnbild von Jahves Herrschaft auf dem Zion sind. Natürlich steht das Königtum Jahves nicht im Widerspruch mit dem des Messias v. 17, da diese wie auch das künftige Volk geistliche Größen sind und, von unserem Standpunkt aus, nur deshalb Weltliches an sich haben, weil die Religionsauffassung der Juden nun einmal weltliche Güter und Freuden, Macht, Reichtum, Ehre, nicht entbehren konnte. Die Ausdrücke מחקק und שפט sind ein poetischer Zierat, aus dem man nicht folgern darf, daß der Dichter wie der Verf. von I. Sam. 8 das Königtum für unverträglich mit der Theokratie halte. v. 22 liefert nur die erste Hälfte des letzten Vierzeilers, die zweite folgt erst v. 24, denn 23 läßt sich mit der Umgebung nicht vereinigen. Er spricht zunächst von einem Schiffswrack, dessen Wanten zerstört, dessen Mast umgefallen ist, das die Flagge verloren hat, und darauf von einer Plünderung durch Blinde und Lahme. Von der Flagge will allerdings Dillm. nichts wissen, sie sei kein notwendiges Erfordernis zum Seefahren, und die Alten hätten keine gehabt; aber נס bedeutet immer Fahne, oft Signalflagge, niemals Segel, und reicht zum Beweis hin, wenn es dessen bedürfte, daß auch die

34 [1]*Nahet, Völker, zu hören,*
Und Nationen, horcht auf!
Es höre die Erde und ihre Fülle,
Der Erdkreis und seine Sprößlinge!
[2]*Denn Zorn hat Jahve auf alle Völker*
Und Grimm auf all ihr Heer,
Hat sie gebannt . . . . .
Hat sie bestimmt für die Schlachtung.

Alten Signale mit der Flagge nötig hatten. Wer mit dem entmasteten Schiff bezeichnet werden soll, läßt sich nicht sagen; schwerlich ist Zion gemeint, eher eine phönizische Stadt, wie Cheyne annimmt. Den zweiten mit אז beginnenden Versteil habe ich früher dem Vf. von c. 33 zugeschrieben, aber Beuteverteilung und Plünderung ist in der Beschreibung der goldenen Zukunft nicht mehr am Platz, auch mit den umgebenden Versen nicht recht in Einklang zu bringen; ich halte ihn jetzt für einen weiteren Bestandteil des in der ersten Vershälfte zitierten Gedichts, mag er sich direkt an diese angeschlossen haben oder nicht. Die mit dem Schiff verglichene Stadt ist so gründlich vom Feind überwältigt, daß sogar Blinde und Lahme sie plündern können; dieser Ausdruck ist Nachahmung von II. Sam. 5₈. עִוֵּר־שָׁלֵל erklärt Gesen. als praeda exuviarum, doch liest man wohl besser עִוֵּר für עֵר, sowie יְחַלֵּק mit Buhl, schon wegen der Fortsetzung: Lahme werden plündern. פִּסְחִים ohne dag. im ס s. Olsh. § 82a. **24** Keiner ist krank im künftigen Jerusalem, nach der schon zu v. 16 benutzten Stelle Ex. 23₂₅ vgl. Jes. 1₅, denn keiner ist sündig, sondern alle sind gerecht nach c. 60₂₁. לֹא חטאתי für לֹא חליתי zu schreiben (Grätz u. a.) ist ein ganz unglücklicher Gedanke; an absolute Sündlosigkeit denkt man im Nomismus aus guten Gründen niemals (vgl. zu c. 30₂₁), im Gegenteil wird der Fromme nach dem Rat von Ps. 32 stets חטאתי sagen, sobald er sich eines Versehens bewußt wird, ja sogar ohne ein Wissen davon (Ps. 19₁₃), um dann נְשֻׂא עָוֹן (pass. von נשא ל) zu werden und gegen göttliche Züchtigung (Krankheit) gesichert zu sein (Ps. 32₁ ₅). Das Volk weiß die in Zion vorhandenen Gnadenmittel (vgl. v. 6) zu brauchen, und die frühere Schuld und die durch sie bedingte Leidenszeit ist aufgehoben.

Drittes Büchlein c. 34 35: Ankündigung des Gerichts, in dem alle Völker hingeschlachtet werden sollen und der Himmel vergeht c. 34₁–₄; Bedrohung Edoms mit Jahves Rache für Zion v. 5–17; Verheißung der goldenen Zeit für das Land und Volk Gottes und der Rückkehr der Diaspora c. 35. Obwohl überall dasselbe Versmaß (dreihebige Vierzeiler) innegehalten ist, stehen doch die beiden Hauptteile c. 34 und c. 35 in gar keiner stilistischen Verbindung; nur der sachliche Gegensatz zwischen dem Gericht über die Völker und dem Geschick der Juden hält sie zusammen und kann das, weil ein längst bekannter Gedanke, das eschatologische Dogma der letzten Jahrhunderte, zu Grunde liegt. Es gibt nicht viel Stücke im B. Jesaia, dem so sehr das Gepräge des Epigonischen auf die Stirn gedrückt wäre, wie diesem „Buch Jahves“ (c. 34₁₆). Eine nähere Zeitbestimmung ist für c. 34f. nicht wohl möglich, da der Haß gegen Edom sich seit dem Untergang Jerusalems immer gleich bleibt; doch schrieb der Vf. wohl noch vor der Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus. Der Text zeigt merkwürdig viel Lücken am Schluß der Stichen. **34₁** Die Völker, ja die ganze Welt soll hören: ein anspruchsvoller Eingang wie Dtn. 32₁ Ps. 49₂f., Nachahmung von Mch. 1₂ Jes. 41₁ 48₁₆, wo aber überall die Aufforderung zum Hören besser begründet ist. Hier sind die Völker, die hören sollen, ja nur zur Abschlachtung bestimmt, und es ist ganz gleichgültig, ob sie es vorher hören oder nicht; ob der Vf. gemeint hat, daß die Völker ihm glauben werden? Die צאצאים (c. 22₂₄, ein spätes Wort) und „die Fülle“ der Erde sollen hier ohne Zweifel die Menschen bezeichnen, obgleich es zunächst Ausdrücke für die Vegetation sind; das ist, da es sich um die abzuschlachtenden Menschen handelt, ein recht mißlungener Redeputz. **2** קצף, bei den Späteren häufig, mag nur zufällig bei den Älteren fehlen, dagegen ist צבא, von der Erde gebraucht, jedenfalls jung und schwerlich eine glückliche Nachbildung des Ausdrucks: Heer des Himmels, da die Menschen kein Heer bilden. Der Zorn Jahves, der allen

[3]Und ihre Durchbohrten werden hingeworfen,
Und ihre Leichen — aufsteigt ihr Gestank,
Und zerfließen werden die Berge von ihrem Blut,
[4]Und flüssig werden alle [Hügel].
Und zusammenrollen werden sich wie ein Buch die Himmel
Und all ihr Heer abwelken,
Wie abwelkt das Laub vom Weinstock
Und wie das Abwelkende vom Feigenbaum.
[5]Denn trunken ward [von Grimm]
Im Himmel das Schwert Jahves,
Siehe, auf Edom fährt es herab
Und auf das Volk seines Bannes zum Gericht.

Menschen außer den Juden gilt, wird nicht weiter begründet, ein sicherer Beweis für den sekundären Charakter dieser Ausführungen. Es gibt für den Vf. nur Auserwählte und zur Vernichtung bestimmte Heiden. החרימם ist zu wenig für einen Stichos; die einfachste Ergänzung wäre ein inf. abs. הַחֲרֵם, etwa noch mit einem כֻּלָּם vgl. Dtn. 3₆, wo die Bannung auch die Weiber und kleinen Kinder umfaßt; diese „Bannung" ist ein der Gottheit dargebrachtes Vernichtungsopfer. 3 Das Gräßliche wird gesteigert durch Versagung des Begräbnisses. Es fällt schwer, sich in dies Übermaß von Menschenhaß und Eigenliebe hineinzudenken, das noch dazu in religiösem Gewande auftritt; und wie ist es nur möglich gewesen, daß der Vf. selber glaubt, was er hier schreibt. Der vierte Stichos dieser Strophe muß in v. 4 stecken. 4 ist nicht in Ordnung. Zweimal צבא und zweimal שמים ist zu viel und die ganze Bilderreihe konfus: die Sterne zerfließen, die Himmel rollen sich zusammen, die Sterne zerfallen. צבא השמים wird von Bickell mit Recht als eine Glosse zu צבאם angesehen, die einem Leser nötig schien, weil v. 2 צבאם einen anderen Sinn hat. Über dem Interpretament, das zwischen die Zeilen geschrieben war, ist dann das wirkliche Subj. von נמקו ausgefallen, das von Bick. richtig in גִּבְעוֹת gesehen wird: alle Hügel werden flüssig, nämlich מדמם v. 3. So erhalten wir den parallelen Stichos zu v. 3b und das beabsichtigte Zusammenklingen von נמסו und נמקו und werden den abgeschmackten Gedanken los, daß die Sterne von dem auf der Erde vergossenen Blut zerfließen; das Blutbad ist auch schon schlimm genug, wenn die Berge von Menschenblut zerfließen. Was von v. 4 übrig bleibt, bildet den vierten Vierzeiler. Die Himmel rollen sich zusammen (zu נָגֹלּוּ mit ō statt a vgl. Olsh. S. 592 G.-K. § 67f.) wie eine Buchrolle (Apk. 6₁₄), das Heer der Himmel (Neh. 9₆ vgl. Jes. 24₂₁), die Sterne, welkt ab (prägnant) wie Laub vom Weinstock (Mt. 24₂₉ Apk. 6₁₃). Daß der gegenwärtige Himmel vergeht, um einem neuen Platz zu machen, wird seit dem schwungvollen Ausspruch Deuterojesaias c. 51₆ oft ausgesprochen vgl. c. 65₁₇ 66₂₂ Ps. 102₂₇. Die Hereinziehung der physischen Welt in das Gerichtsdrama ist ein Kennzeichen der späteren Eschatologie (vgl. zu c. 24₁₈ ff.). 5 würde nach dem gegenwärtigen Text von Jahve gesprochen, ohne daß die geringste äußere oder innere Veranlassung dazu erkennbar ist. Ferner sollte man doch erfahren, was das Schwert im Himmel getrunken hat, da die sonst selbstverständliche Ergänzung Blut hier ausgeschlossen ist, selbst wenn man aus v. 4 ein Gericht über die Sterne oder Sterngeister herauslesen wollte; es ist um so nötiger, als das בשמים geradezu diese Frage provoziert, während man ohne diese Ortsangabe sich mit der proleptischen Fassung: es berauscht sich im Blut der Heiden, zufrieden geben könnte. Hätte der Vf. מְרוֹטָה (Hes. 21₃₅) für כי־רותה geschrieben, wie Koppe zu lesen vorschlägt, so würde das הנה wohl nicht an seinem jetzigen Platz stehen. Wahrscheinlich ist vor oder hinter בשמים ein Wort ausgefallen, z. B. מִזַּעַם, da auch das Versmaß auf eine Lücke hinweist. Ergänzt man ein solches Nomen, so spricht man wohl besser רָוְתָה (Jer. 46₁₀), da das piel, das übrigens sonst benetzen heißt, wohl nur gewählt ist, weil das Verbum absolut zu stehen schien. Das „Schwert Jahves", חרב י (י Abkürzung von יהוה), für „mein Schwert", bringt den Text in Ordnung und vervollständigt zugleich den defekten zweiten Stichos; im vierten ist natürlich חֶרְמִי zu

⁶Das Schwert Jahves ist voll von Blut,
Gesalbt wird es mit Fett,
Mit Blut der Hammel und Böcke
Mit Nierenfett der Widder.
Denn ein Opferschlachten hat Jahve in Bozra
Und ein Abschlachten im Lande Edom,
⁷Und es stürzen Büffel mit [Mastkälbern]
Und Farren mit Stieren.
Und es trinkt ihr Land das Blut,
Und ihr Staub wird mit Fett getränkt;

---

lesen (oder blos חֵרֶם mit der LXX). Jahves Schwert (vgl. c. 27₁) fährt nun herab (Sibyll. III 672) auf Edom, das demnach unter den gebannten Völkern von v. 2 eine erste Stelle einnimmt. Dieser plötzliche Absturz aus der Darstellung des Weltgerichts, bei dem selbst die Himmel vergehen, ist allerdings mehr als sonderbar. Selbstverständlich handelt es sich bei diesem Herausgreifen Edoms nicht um eine Exemplifizierung der gegen alle Völker gerichteten Drohungen durch die Ausmalung des Geschicks des kleinen Nachbarvolkes. Trüge diese Dichtung nicht alle Kennzeichen der kompilierenden Nachahmung und größten Ungeschicktheit an sich, so würde den kritischen Leser die Versuchung anwandeln, Edom etwa in אַדְמָה zu ändern und das dritte Distichon von v. 6 sowie v. 8 als Einschiebsel zu betrachten, da sie leicht entbehrt werden können; dann wären die Edomiter eliminiert und die Einheitlichkeit der Dichtung, die dann nur von den Heiden überhaupt handeln würde, scheinbar hergestellt. Der pomphafte Eingang bliebe freilich auch dann noch im Mißverhältnis zu den späteren Schilderungen, die außerdem wirklich einem einzelnen Lande zu gelten scheinen und nicht der ganzen Erde außerhalb Palästinas. So stehen wir vor der Erscheinung, daß der Gedanke des Weltgerichts nur Mittel zum Zweck ist, nur das erhabene Podium hergibt, um recht gewaltig, in vermeintlich prophetischem Ton, über die verhaßten Nachbarn zu donnern. Während es in ästhetischer Beziehung kaum eine Verteidigung für dies parturiunt montes etc. gibt, wäre in theologischer Hinsicht zur Entschuldigung des Vf.s anzuführen, daß die von ihm nachgeahmten älteren Prophetien über Edom sich sämtlich in eschatologischer Umrahmung befinden und daß überhaupt die Juden des 2. Jahrh.s in einer beständigen gespannten Erwartung der kommenden Dinge leben, deren Hochflug sie um so leichter zu phantastischen Überschwenglichkeiten verführt, je mehr ihnen Haß oder Liebe das richtige Augenmaß nimmt. Mit dem Dogma des Völkergerichts, das er als mitleidlose, wollüstige Abschlachtung der Heiden auffaßt (vgl. zu c. 30₂₅), ausgerüstet, glaubt der Vf. Prophet zu sein, indem er in Bildern der gräßlichsten Rache an Edom schwelgt, den fürchterlichen Haß, der ihn selbst beseelt, auf Jahve überträgt und die Motivierung der gedrohten Unmenschlichkeiten mit dem einen Wort von Zions Hader abmacht. 6 Die Umschreibung des Genitivs in חרב ליהוה auch Jer. 47₆ vgl. Jdc. 7₂₀. הִדְּשָׁנָה ist hothpaal mit assimiliertem ת und ungewöhnlicher Betonung der drittletzten Silbe vgl. Olsh. § 271 G.-K. § 54h. Blut und Fett der Erschlagenen stehen ähnlich bei einander II. Sam. 1₂₂. Hier führt es aber den Dichter weiter zum Bilde vom Opfer. Er vergleicht die Edomiter mit opferbaren Tieren, kommt dabei sogar auf das Nierenfett zu sprechen, das beim Dankopfer zum süßen Geruch für Jahve dient (Lev. 3₄. ₁₀. ₁₅), und da er mit alledem Hes. 39₁₈ nachahmt, fehlt auch das Wort Opfer nicht (Hes. 39₁₇ ff. Zeph. 1₇ Jer. 46₁₀ 51₄₀). Den Namen בצרה (die LXX spricht Βοσόρ) findet man in Buzeira (südlich vom toten Meer) wieder; Wetzstein (bei Delitzsch 3. Aufl.) versteht Petra darunter. 7 Sie stürzen, nämlich vom Schlächter niedergestreckt, um abgestochen zu werden Jer. 51₄₀ 48₁₅ 50₂₇. Ist das dritte Distichon von v. 6 ursprünglich, so dürfte in עמם außer der Präposition der Rest eines Tiernamens stecken; vielleicht schrieb der Vf. עִם מְרִים (für מראים) vgl. Hes. 39₁₈, und die Ähnlichkeit dieses Wortes mit dem folgenden verschuldete den Ausfall. Lies רְוָיָה wie v. 5. In v. 7b, dessen Suffixe sich auf die in Schafe und Büffel verkleideten Edomiter beziehen, wird so viel aus v. 5 und 6 wiederholt, daß man bei einem

[8]Denn einen Tag der Rache hat Jahve,
Ein Jahr der Vergeltung für Zions Hader.
[9]Und verwandeln werden sich seine Bäche zu Naphta
Und sein Staub zu Schwefel,
Und es wird ihr Land zu Pech,
Brennend [10]bei Nacht und Tage.
Nicht erlischt es in Ewigkeit,
Aufsteigt sein Rauch von Geschlecht zu Geschlecht;
Öde ist es fort und fort,
Keiner der hin [und wieder] zieht.
[11]Besitzen werden es Pelikan und Igel,
Und Eule und Rabe darin hausen,
Und legen wird an es [Jahve]
Die Schnur der Wüste und die Wagsteine der Wüstung.

---

besseren Schriftsteller abermals mißtrauisch gegen die Richtigkeit oder die Echtheit des Textes werden würde. 8 kommt mit seiner nachträglichen Motivierung für die Abschlachtung der Edomiter ziemlich unerwartet, übt auch nicht den geringsten Einfluß auf seine Umgebung aus. Die Abwechselung von Tag und Jahr der Rache stammt aus Tritojes. (c. 63₄ 61₂), vgl. außerdem Jer. 50₂₈ 51₆. ₁₁. ₂₄. Der Hader Zions wird als bekannt vorausgesetzt. Seit der Zerstörung Jerusalems, an der die Edomiter unter Hohn und Schadenfreude beteiligt waren (Ob.), und der Besetzung des südlichen Juda durch sie werden die Propheten, Hesekiel voran, nicht müde, Edom aufs grimmigste zu bedrohen, und die Makkabäer griffen es schon in der ersten Zeit an, bis Johannes Hyrkanus es unterjochte. 9 Werden die Menschen abgeschlachtet, so wird das Land selbst in eine Art Hölle umgewandelt. Daß die Bäche zu Pech werden, will mir nicht recht einleuchten, um so weniger, als gleich hinterher auch das Land zu Pech wird; man sollte etwas Fließendes erwarten, und ich wage daher, das erste זפת in das im A. T. allerdings nicht vorkommende נֶפְטְ, Naphta, zu verwandeln. Das Land brennt in Ewigkeit, es gibt keine Wiederherstellung. Angeregt ist der Gedanke wohl durch das beliebte Beispiel von Sodoms Strafe, das für Edom wegen der Nachbarschaft besonders nahe liegt vgl. Jer. 49₁₈; das Verbum הפך mag auf die מ׳ מהפכת anspielen sollen. Aber man wird ebenso an die Vorstellungen des 2. Jahrh.s von den Straförtern des Hades erinnert, die, von Jes. 66₂₄ ausgehend, besonders im Buch Henoch weitläufig ausgeführt werden. Die Suffixe von נחליה und עפרה beziehen sich auf ארץ v. 7, obwohl man sie ja eigentlich zunächst auf das unmittelbar vorhergehende Zion beziehen müßte; in v. 9b liest man aber doch wohl besser אַרְצָם. 10 Die Verteilung und Akzentuation ist hier völlig verfehlt, die LXX hat das Richtige. Die Zeitbestimmungen sollen nach der Meinung des Vf.s den Verben folgen, nicht umgekehrt; „bei Nacht und bei Tage" gehört zu בערה v. 9 und dies Partizip zu ארץ, nicht zu זפת. Hätte der hebr. Text das ולא der LXX v. 10 gehabt, so wäre der Fehler nicht möglich gewesen. לילה ויומם bildet eine Klimax, denn ein Feuer, das auch bei Tage gesehen wird, ist stärker als das blos bei Nacht sichtbare. Von den vier Ausdrücken für die ununterbrochene Dauer des höllischen Feuers kommen מדור לדור und נצח נצחים nur hier vor. Zu dem letzten Stichos אין עבר בה, der zu kurz ist, darf man ein וְשָׁב oder ואין שב nach Hes. 35₇ Sach. 7₁₄ 9₈ hinzufügen (so auch Bick.). 11 Daß Wüstentiere Edom „besitzen", ist Nachahmung von c. 14₂₃ und Zph. 2₁₄, um so mehr, als diese Vorstellung mit der vorhergehenden von dem brennenden Schwefellande durchaus nicht vereinbar ist. Überhaupt ist die ganze Schilderung durchaus steuerlos. Der Vf. häuft alles Schreckliche zusammen, was ihm nur einfällt, blos um seinen Haß gegen die Edomiter zu befriedigen, ohne zu überlegen, daß den ermordeten Edomitern schließlich gleichgültig sein kann, was aus ihrem Lande wird. Im dritten Stichos mag hinter עליה ein abgekürztes Jahve (יה) ausgefallen sein. Die „Steine" scheinen die Lote der Setzwagen (c. 28₁₇) zu sein. Meßschnur und Setzwage werden nicht blos zum Bauen, sondern auch bei Untersuchung baufälliger, ausbauchen-

[12]*[Und Satyrn werden darin wohnen,*
Dahin werden sein] seine Edlen,
Und kein Königtum gibt's dort, das sie ausriefen,
Und all seine Fürsten sind verschwunden.
[13]*Und aufsteigen werden seine Burgen mit Dornen,*
Nesseln und Disteln sind in seinen Festen,
Und es wird sein eine Wohnstatt der Schakale
Und ein Gehöft für Strauße.
[14]*Und es stoßen Schreier auf Heuler,*
Und ein Satyr begegnet dem anderen;
Nur dort hat Rast die Lilith
Und findet für sich einen Ruheplatz.

---

der (c. 30₁₃) Mauern gebraucht; sind diese als nicht mehr reparabel festgestellt, so sind sie durch Maß und Lot zum Niederreißen verurteilt (Am. 7₈ II. Reg. 21₁₃ Thr. 2₈); hier wird das Bild nicht sehr glücklich von einem Lande gebraucht, dessen Bauten erst v. 13 erwähnt werden und nicht als niedergerissene. Tohu und bohu aus Gen. 1₂. **12** enthält im hebr. Text zu viel für ein und zu wenig für zwei Distichen. חֹרֶיהָ steht ganz verlassen da, ohne Anschluß nach vorwärts oder rückwärts, und verrät sich schon dadurch als Rest des ausgefallenen Doppelstichos, der in der LXX (v. 11) zunächst in folgendem ersten Stichos noch vorhanden ist: וּשְׂעִירִים יִשְׁבוּ בָהּ, und Satyrn werden drin wohnen. Bickell möchte diesen Satz verändern in וְשָׂעִיר מִישְׁבִי בָהּ, Seir ist ohne Bewohner, was zwar zur Fortsetzung sehr gut paßt, aber einen unmotivierten Nachdruck auf das vorangestellte Seir legen würde; außerdem kann man nach der Schilderung der vollkommenen Verwüstung wohl noch schwelgen in den Bildern der vernichteten einstmaligen Herrlichkeit und dabei von Adel und Königtum sprechen, nicht gut aber die nüchterne Mitteilung machen, daß das zur Hölle und Wüste gewordene Land ohne Bevölkerung sei; daß die Satyrn später noch einmal vorkommen, fällt bei unserem Vf. gar nicht ins Gewicht. Die LXX fährt v. 12 fort: seine Archonten werden nicht mehr sein. Ob sie zu dem Prädikat das folgende אין verwendet oder, wie Bick. meint, vor חֹרֶיהָ noch einiges, etwa יִהְיוּ כְּאֵין, gelesen hat, steht dahin; jedenfalls hat etwas Ähnliches dagestanden. Der folgende Satz wird wohl übersetzt: da sind keine, die das Königtum ausriefen, und daraus geschlossen, daß Edom ein Wahlkönigtum hatte. Aber wenn dies schon an sich recht zweifelhaft ist, so ist außerdem unwahrscheinlich, daß der Nachdruck statt auf das Königtum selber auf die gelegt sein sollte, die den König als solchen proklamieren. Daher ist die oben gegebene wörtliche Übersetzung vorzuziehen. Aber allerdings ist der Relativsatz יקראו auffällig genug, das Ausrufen kommt doch nicht alle Tage vor. Wenn der Text richtig ist (die LXX hat den Relativsatz nicht), so sollte man annehmen, daß gerade damals, als der Dichter schrieb, der Regierungsantritt eines neuen Königs durch die Herolde ausgerufen wurde. אפס wie c. 41₂₉. **13** „Aufsteigen werden zu Dornen (vgl. c. 5₆ 32₁₃) seine Burgen"; zu dem sing. fem. des Verbums, den jüngere Schriftsteller bei sachlichen Begriffen häufig zu einem plur. masc. oder fem. gebrauchen, s. G.-K. § 145 k. Die Nesseln und Disteln nach Hos. 9₆. Wieder kommt der Vf. auf die künftigen unheimlichen Bewohner Edoms zu sprechen, diesmal nach c. 13₂₁. ₂₂. חָצִיר für חָצֵר nur hier und c. 35₇. **14** יִקְרְאוּ für יִקְרָה (mit עַל Ex. 5₃), wenn man nicht אֶל für עַל lesen will; doch spricht auch der Zusammenhang für קרה. Die לִילִית, deren Namen die Juden jedenfalls von לַיִל, Nacht, ableiteten (H. Duhm, d. bösen Geister im A. T. S. 50 f.), das Nachtgespenst, wird in älteren Schriften nicht erwähnt, könnte aber doch der ältesten Dämonologie angehören, denn was man in späterer Zeit von ihr erzählt, daß sie Kinder stiehlt, Männer entführt und verführt, ist dasselbe, was schon die alten Babylonier und mit ihnen, vielleicht zum Teil auch abhängig von ihnen, zahlreiche alte Völker von daemones succubi (zu denen Lenormant die Lilith rechnet) fabeln. Die שְׂעִירִים, die auch vorwiegend in der Nacht ihr Spiel treiben und menschliche Weiber zu überfallen lieben, werden wohl auch als ihre Kinder angesehen. Wie alle Unholden ist

[15]*Dorten nistet die Pfeilschlange und legt,*
Brütet aus und häuft ihre Eier,
Nur dort versammeln die Geier sich,
Einer ruft den anderen.)*
[16]*Erforscht es vom Buche Jahves:*
Keines von diesen bleibt aus,
Denn der Mund Jahves hat's geboten,
Und sein Geist, der hat sie versammelt.

*) *Var.: Keiner vermißt den anderen.*

---

die Lilith ruhelos (Mt. 12₄₃ Tob. 8₃) und findet nur an solchen Stätten einen für sie passenden Ruhesitz, die den Menschen unheimlich sind. 15 Die Pfeilschlange ist in Arabien und Afrika heimisch. Den Verben תמלט usw. fehlt das Objekt und folgt der sonderbare Ausdruck בצלה, dessen Suffix von dem einen auf das Land Edom, von dem anderen auf die Schlange selbst bezogen wird, während der Zweck des Schattens ganz unaufgeklärt bleibt; die Schlange legt Eier im Schatten eines Landes oder in ihrem eigenen Schatten: was ist schöner? Der Unsinn wird beseitigt, wenn man בְּצִיָּהּ, ihre Eier, liest. דגר heißt sammeln zum Zweck des Ausbrütens (nicht: die Jungen hegen), sollte also eigentlich vor בקע stehen und ist vielleicht erst hinter dies Wort gesetzt, als die Eier in den Schatten verwandelt waren. Den beiden letzten Wörtern von v. 15 fehlt das Verbum, als welches man nicht das דרשו von v. 16 heranziehen darf. Wo es steckt, das zeigt v. 16a in seinem letzten Satz deutlich genug, denn dieser Satz: keins vermißt das andere, hat in v. 16a gar keinen Sinn, da die vorhin genannten Tiere Jahves Schrift nicht erforscht haben, also auch keine Nachfrage nach etwa fehlenden Tieren veranstalten können. Sogar eine Variante dazu steckt noch in v. 16a, nämlich das Wort קראו, das keine Glosse zu דרשו ist (für wen wäre denn eine solche Erklärung des Forschens in einem Buche bestimmt!!), sondern Variante zu לא פקדו; קראו ist etwas lebendiger als das andere Verbum: die Geier versammeln sich durch gegenseitiges Herbeirufen. Natürlich ist der Schlußsatz von v. 16a mitsamt seiner Variante erst vom Rande an die jetzige Stelle geraten. 16 ist einer der sonderbarsten Sätze in allen Prophetenschriften. Das Buch Jahves (das Wellh. in Bleeks Einl. in d. A. T. 4. Aufl. S. 554 durch eine gewaltsame Übersetzung mit Unrecht beseitigen will) kann kaum ein anderes sein, als eben unser Orakel resp. der Zusammenhang, für den es verfaßt sein mag, denn nirgends sonst sind ja die künftigen tierischen und dämonischen Bewohner Edoms, zumal in dieser Vollzähligkeit, aufgeführt. Augenscheinlich zerteilt sich hier der Vf. unwillkürlich in den Propheten, der er sein will, und in den Schriftgelehrten, der er ist. Er selbst hat auf dem Wege des Studiums sein eschatologisches Material gefunden und stellt sich nun vor, wie die künftigen Leser, ebenfalls Schriftgelehrte, sein Buch als altes (jesaianisches?) Prophetenbuch studieren werden (das einzige, was er richtig vorhergesehen hat), und die Genugtuung darüber und der Wunsch, sie noch mehr dazu anzufeuern, läßt ihn aus der Prophetenrolle fallen. Sein Zeitgenosse, der Sibyllinendichter, hat es schwerer, vor griechischen Lesern seine Autorität sicher zu stellen: er beschuldigt den Homer des Plagiats (Sibyll. III 424f.). Die NTl. Apokalypse erklärt sich auch selber für ein göttliches Buch, hat aber doch über wichtigere Dinge zu sprechen als über die Tiere, die künftig Edom bewohnen werden. In v. 16b ist entweder mit mehreren Exegeten פיהו oder besser mit der LXX פי יהוה zu lesen. רוח ist als masc. behandelt, also als ein persönliches Wesen (wie z. B. I. Reg. 18₁₂ 22₂₁ II. Reg. 2₁₆); dies Wesen hat die Tiere und Dämonen zuerst geweissagt und dann selbst durch Versammlung der Tiere usw. dafür gesorgt, daß die Weissagung buchstäblich eintrifft. Auch diese Wertschätzung der buchstäblichen Erfüllung und diese Theorie über deren Zustandekommen beweist den rabbinischen Charakter unseres Stückes. Man muß רוח nicht durch Textänderungen zum fem. machen; je später desto mehr wird die uralt volkstümliche Vorstellung von persönlichen Geistern aller Art wieder herrschend. 17 Jahve selbst hat jenen Tieren und Gespenstern ihr Land nach dem Lose und mit der Meßschnur zum ewigen Besitz in derselben Weise zugeteilt,

17 *Und Er hat ihnen gefällt das Los,*
Und seine Hand es verteilt mit der Schnur;
Bis in Ewigkeit werden sie es besitzen,
Auf alle Zeiten drin wohnen.
35 1 *Jauchzen sollen Trift und Wüste,*
Und jubeln die Steppe und sprossen!
Gleich der Herbstzeitlose 2 *soll sie sprossen*
Und jubeln, ja mit Jubel und Frohlocken!
Die Herrlichkeit des Libanon wird ihr gegeben,
Die Pracht des Karmel und Sarons.
Jene sollen sehen die Herrlichkeit Jahves
Und die Pracht unseres Gottes.

---

wie früher (nach der Meinung der jüngeren Schriftsteller) den Israeliten das gelobte Land. Ob להן und להם in absichtlicher Variation das männliche und weibliche Geschlecht der Unholden bezeichnen sollen, ist fraglich; c. 11$_{12}$ hatten wir allerdings etwas Ähnliches, aber da להם in der LXX fehlt und metrisch lästig ist, wird es besser gestrichen (Cheyne). חלקתה ohne mappiq im ה, s. Olsh. § 96e.

Cap. 35 und c. 34 sind im Versmaß, in ihrer musivischen Zusammensetzung, in Zitaten und Reminiszenzen aller Art, in ihrem eschatologischen Charakter und sogar in ihrem textlichen Zustande so nahe verwandt, daß sie demselben Vf. angehören müssen. Eine äußere Verbindung zwischen beiden ist allerdings nicht vorhanden; c. 35 stößt vielmehr so unglücklich auf c. 34 wie etwa c. 34$_{9}$ auf v. 8, denn im strengen Zusammenhang sollte man bei der Wüste c. 35$_{1}$ ja an Edom denken. Aber der innere Gegensatz zwischen Esau und Jakob (Mal. 1) ist so stark, daß der Vf. als selbstverständlich voraussetzt, der Leser müsse die Plage ohne weiteres auf Edom, die Lust auf Juda beziehen. **1.2**, die beiden ersten Strophen. Das מ am Schluß des ersten Worts ist aus Dittographie hervorgegangen, da das Verb. keinen acc. regieren kann und das Suff. beziehungslos ist. כחבצלת gehört, wie das Metrum zeigt, nicht zu dem vorhergehenden, sondern zu dem v. 2 folgenden תפרח. Die Herbstzeitlose ist eine Wiesenblume (Cnt. 2$_{1}$), die in großen Mengen wächst. Daß der Vf. es gar nicht für nötig hält zu sagen, was er mit der Wüste meint, ist wieder ein charakteristisches Zeichen für sein Epigonentum: er meint eben die Wüste, von der seine Gewährsmänner immer sprechen. Leider verstehen diese nicht immer dasselbe darunter. Deuterojes. denkt. c. 41$_{18}$ f. 43$_{19}$ f. usw. an die Wüste, durch die die zurückkehrenden Exulanten wandern müssen, dagegen meinen Jes. und seine Nachahmer in den Stellen, aus denen unser Vf. die Wüste, den Libanon, Karmel und Saron entlehnt hat (c. 32$_{15}$. 29$_{17}$), alles, was in Palästina Wüste und Prärie heißt. Unser Vf. scheint bald das eine bald das andere im Sinn zu haben, je nach dem unwillkürlichen Einfluß seiner Vorbilder. In den ersten Vierzeilern waltet, schon wegen des Gegensatzes zum Edomiterland, der Sinn von c. 29$_{17}$ vor; die Herrlichkeit des Libanon würde auch, wenn in die östliche Wüste verpflanzt, den durchreisenden „Erlösten" eher lästig sein. גילת wie חכמת c. 33$_{6}$. Daß Libanon und Karmel dieselben Attribute כבוד und הדר bekommen wie Jahve, beruht wohl weniger auf irgend einer Absicht als auf derselben Armut, die den Vf. in c. 34$_{5-7}$ dieselben Prädikate für Jahves Schwert und das Edomiterland verwenden ließ. Immerhin mag er ja die Herrlichkeit Jahves in c. 40$_{5}$ nach den eben dort v. 3 f. erwähnten Veränderungen in der Wüste sich gedeutet haben. Ob unter den המה v. 2 b die Trift, Wüste und Steppe verstanden ist oder etwa die Judäer (die LXX hat עמי dafür) als Gegensatz zu den Edomitern und mit Anlehnung an die Stelle c. 24$_{14}$, ist nicht sicher auszumachen; jedenfalls „verbietet sich" das Letztere nicht „schon durch אלהינו" (Dillm.), sondern es setzt das Suffix nur einen gewissen Gegensatz zwischen dem Dichter und „jenen" Juden voraus: jene sind die Verzagenden von v. 3 ff., die das mit Augen sehen sollen, was unserem Dichter schon in der Zukunftshoffnung gegenwärtig ist. Zu der letzteren Deutung dürfte auch das Wörtchen המה besser passen, das doch besser fehlen würde, wenn Trift und

[3]*Festigt die erschlafften Hände,*
Und strauchelnde Kniee stärket!
[4]*Sagt zu denen, die bestürzten Herzens sind:*
„Seid fest, fürchtet euch nicht!
Siehe da, euer Gott!
Rache [übend kommt er],
Es kommt die Vergeltung Gottes,
Er selbst kommt und wird euch retten.“
[5]*Dann werden die Augen der Blinden geöffnet werden*
Und die Ohren der Tauben hören;
[6]*Dann wird springen wie der Hirsch der Lahme*
Und jubeln die Zunge des Stummen.
Denn es spalten sich in der Trift Wasser
Und Bäche in der Steppe,

Steppe Subj. wären. L. והדר mit der LXX. In 3f., dem 3. und 4. Vierzeiler, in denen fast jedes Wort entlehnt ist, fordert der Vf. die, die dazu befähigt sind, etwa die in c. 34₁₆ angeredeten Leser und Schriftgelehrten, auf, die schlaffen Hände und strauchelnden Kniee zu festigen (nach Hiob. 4₃f.); die Schlaffheit und das Straucheln sind hier nicht im sittlichen Sinn gemeint, sondern bedeuten nach v. 4 die Mutlosigkeit und den Mangel an Vertrauen auf die eschatologische Hoffnung. „Saget zu“, „fürchtet euch nicht“, „siehe da, euer Gott“, „er kommt“ — lauter Ausdrücke, die aus c. 40₉f. geborgt sind. Die נמהרי־לב stammen aus c. 32₄, haben nur ganz andere Bedeutung, aus den Überstürzten sind Bestürzte geworden. Mit הנה v. 4 beginnt ein neuer Vierzeiler, doch setzt sich noch die Rede der zur Tröstung Aufgeforderten an die Mutlosen fort. נקם ist ohne Anschluß und unverständlich, wenn man, wie doch wohl nötig ist, יבוא als Prädikat zu dem folgenden Substantiv zieht; auch das Distichon ist defekt. Wahrscheinlich sind die Konsonanten נקם יבוא doppelt zu schreiben: נְקָם יָבוֹא נְקָם יָבוֹא גְּ אֵ: Rache übend (Jes. 25₁₂ Num. 31₂) kommt er (nämlich euer Gott), es kommt die Vergeltung usw.; Bickell ändert viel stärker, aber nur seiner metrischen Theorie zu Liebe, die sieben Silben nötig hat und nur zu oft blos mit Zwang durchgeführt werden kann. Die Rache gilt zunächst denen, von denen Jahve sein Volk retten wird (ישׁעכם ist eine Verkürzung für יְשׁוּעַכֶם vgl. 32₇, deren Berechtigung zweifelhaft ist s. G-K. § 65f.); es mag nicht blos Syrien gemeint sein, sondern nach c. 34₂ alle Völker, unter denen die Juden als Untertanen und als odium generis humani leben. 5.6a Für das Verbum am Schluß von v. 5, das sich von dem in v. 5a nur künstlich unterscheidet, liest man wohl besser nach der LXX תשמענה. Wenn Jahve kommt, werden die Blinden sehend werden, die Tauben hörend, die Lahmen gehend usw. Die genannten Gebrechen sind gewiß nicht blos als geistige und geistliche zu verstehen, sondern auch als körperliche vgl. Mt. 11₅. Übrigens begrüßen wir fast in jedem Wort dieser Strophe alte Bekannte; zu v. 5 vgl. 29₁₈. 32₃, zu v. 6a vgl. c. 32₄. 33₂₃. 6b 7a Es ist töricht, diesen Vierzeiler mit dem vorhergehenden so zu verbinden, daß die Entstehung von Quellen in der Wüste die Blinden sehend und die Lahmen gehend macht, mögen Blindheit, Lahmheit usw. geistliche oder körperliche Gebrechen sein. כי steht ja doch außerordentlich oft als lediglich rhetorisches Bindemittel ohne eigentlich logischen Wert, zumal im Anfang neuer Strophen (s. zu c. 28₂₇). Höchstens darf man den logischen Sinn des כי in folgender Verbindung festhalten: alle Gebrechen verschwinden dann, denn es kommt die (von Deuterojes. verheißene) Zeit des Heils, wo die Wüste Wasser hat. Deuterojes. hat freilich diese Verheißungen (c. 43₁₉f. 48₂₁. 49₁₀) aus dem ganz konkreten Grunde gegeben, daß die Israeliten durch die Wüste wandern müssen; unser Vf. aber, der weder hier noch im Folgenden an das babylonische Exil denkt, hat die Weissagungen des exilischen Propheten von ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrunde abgelöst und verwertet sie in ziemlich mechanischer Weise für die Schilderung der Herrlichkeiten der Endzeit. Er hat ja bei diesem Verfahren Nachfolger genug bis auf diesen Tag. v. 7a lehnt sich an c. 49₁₀

[7]Und glühender Boden wird zum Teich werden
Und durstiges Land zu Wassersprudeln.
In der Wohnstatt der Schakale [und wilden Hunde]
Lagern [euere Herden],
Das Gehöft [der Strauße]
Zu Rohr und Schilf [wird es werden].
[8]Und es wird dort eine reine Straße sein,
Und Heiligtumsweg wird sie heißen,
Nicht wird ihn ein Unreiner wandern)*
Und Toren nicht [auf ihm] sich herumtreiben.

*) *er gehört nämlich seinem Volk, wenn es den Weg macht.*

---

an. שרב bedeutet hier wohl nicht, wie man sonst meist annahm, die Kimmung, sondern zunächst die glühende Luft (aus der sich allerdings jene entwickelt), dann eine Gegend mit solcher Luft; denn daß die Fata Morgana, die dem Wüstenwanderer das trügerische Bild eines Wasserbeckens vor die Augen zaubert, zu einem wirklichen Wasserbecken wird, wäre doch ein künstlicher Gedanke. 7b sollte einen vollständigen Vierzeiler hergeben, ist aber ganz sinnlos und ohne Zweifel stark verstümmelt. רבצה (von der LXX in עפר umgekehrt) ist ganz beziehungslos; חציר gibt weder als Gras noch als Gehöft einen Sinn, denn Gras kann nicht zu Schilf werden, und „Gehöft für Schilf" wäre ein wunderbares Unikum. Wie es scheint, sind wieder die Stichenausgänge zerstört. Ergänzen wir חציר (= חצר) nach c. 34₁₃ durch בנות יענה und fügen am Schluß des Verses ein יְהֶוֶה hinzu, so lautet das zweite Distichon: das Gehöft der Strauße wird zu Rohr und Schilf werden, d. h. die trockene Wüste wird schilfbewachsene Sümpfe und Flußufer haben (vgl. Bic.), eine vortreffliche Fortsetzung von v. 7a, zugleich der Gegensatz zum Geschick Edoms. Die תנים mögen wie c. 13₂₂ die איים zu Kameraden gehabt haben, רבצה, 3. p. f. s., ließe sich durch עֲדָרֵיכֶם oder etwas Ähnliches ergänzen. Das erste Distichon mag also gelautet haben: in der Wohnstätte der Schakale [und wilden Hunde] lagern [eure Herden]. Der Vf. spricht ja nicht wie Deuterojes. zu den Verbannten, die nur einmal durch die Wüste wandern werden, sondern zu den Juden im heiligen Lande und kombiniert mit den deuterojes. Stellen über die Wüste andere auf Jes. zurückgehende, nach denen das Weideland der Israeliten sich weit in die Wüste hinein erstrecken soll (c. 32₁₆ ff.) 8 bis 10 bieten einen interessanten Beleg für die Art, wie die Späteren ältere Stellen, die unter ganz anderen Umständen entstanden sind, für die Eschatologie zu verwerten suchen. Deuterojes. spricht öfter von der Straße, die für das Volk durch die Wüste gebahnt werden soll (c. 40₃. 43₁₉. 49₁₁); das hat bereits Tritojes. nachgeahmt, indem er den Weg zu dem Heiligtumswege macht, auf dem das Volk „durch die Tore zieht" c. 62₁₀, worauf er dann noch von der Diaspora spricht, die herbeigerufen werden soll v. 11f.; ähnlich sprechen die späteren Stellen c. 19₂₃ und c. 11₁₆ von einer künftigen Straße, die nicht für einmal, sondern für immer ist. Unser Vf. variiert diese Idee auf seine Weise: der Weg ist ein Heiligtumsweg wie c. 62₁₀, geht aber durch die Wüste wie bei Deuterojes., dient auch den „Erlösten Jahves", aber offenbar nicht blos denen, die aus der Fremde für immer nach Zion zurückkehren (c. 11₁₆), sondern auch denen, die zeitweilig zum Heiligtum pilgern; es ist überhaupt ein Weg für alle Zeit (c. 19₂₃), da sonst weder gesagt wäre, daß keine Unheiligen und Religionsverächter sich auf ihm herumtreiben, noch daß wilde Tiere, die nur Einzelnen, nicht einem ganzen Volk gefährlich werden können, sich dort einstellen. 8 מסלול ἅπ. λεγ. für מסלה. Das erste ודרך ist jedenfalls ein Schreibfehler, wahrscheinlich für das טהור der LXX; es ist ein Weg, auf dem die Heiligtumspilger sich nicht verunreinigen, also kultfähig bleiben. טמא erinnert an c. 52₁₁, der heilige Weg an das heilige Volk c. 62₁₂, genauer (wegen des Artikels): der Weg und das Volk des Heiligtums. Für לה ist לו zu schreiben, da gleich darauf überall das masc. steht. Der Komplex והוא־למו הלך דרך gibt im Zusammenhang keinen Sinn, למו ist ohne Beziehung. Die von einigen Exegeten vorgeschlagene Übersetzung: da er selbst ihnen den Weg zieht, angeblich Nachahmung von c. 52₁₂, geht nicht an, da

⁹Nicht wird dort sein ein Löwe,
Und das reißendste der Tiere ihn nicht ersteigen,)*
Und gehen werden [auf ihm] die Erlösten
¹⁰Und Jahves Losgekaufte zurückkehren.
Und sie werden nach Zion kommen mit Jubel,
Ewige Freude über ihrem Haupte;
Wonne und Freude werden sie erreichen,
Doch fliehen werden Kummer und Seufzen.

*) *Var.: wird dort nicht gefunden werden.*

Jahve vorher nicht erwähnt wird und למו kein Ersatz für לפניהם sein kann, da endlich die Toren nicht von dem Unreinen getrennt werden dürfen. Denn die אוילים sind, wie Bickell richtig bemerkt, nicht blos Unwissende, die sich leicht verirren würden, sondern sind immer mit einem sittlichen und religiösen Makel behaftet, Ungläubige, Atheisten vgl. Ps. 14; und der letzte Satz bedeutet: die Ungläubigen werden dort, wo der fromme Pilger wandert, nicht ihren Irrweg gehen, nicht ihr sündhaftes Wesen haben (vgl. תועה c. 32₆) oder auch andere verführen (יַתְעוּ vgl. c. 9₁₅). Demnach ist דרך . . . והוא an den Rand zu verweisen als Glosse zu v. 8: er, der Tempelweg, ist für sein Volk (lies לעמו für למו), wenn es den Weg macht, wallfahrtet. **9** לא תמצא שם (oder vielleicht besser תִּמָּצֵא, du, d. h. man findet nicht) ist Variante zu לא־יהיה שם. פריץ ist als Substantiv behandelt. Das Suff. von יעלנה geht wahrscheinlich auf ein gedachtes מסלה, doch schreibt man wohl besser יעלנו; עלה ist gewählt, weil der Schlupfwinkel des Löwen nach Jer. 49₁₉ niedriger gedacht wird, als die aufgeschüttete, in den Niederungen besonders erhöhte Straße. Hinter הלכו muß man mit der LXX ein בו einsetzen. Zu den Erlösten (eigentlich: „Eingelösten") und Losgekauften Jahves vgl. c. 62₁₂. (63₄) 11₁₁; es ist die Diaspora, die die LXX schon in den אוילים v. 8 zu sehen glaubte und von der die Späteren gern annehmen, daß sie nicht heimkehren *kann*. **10** Der erste Satz gehört noch zu dem vorhergehenden Vierzeiler; die wunderliche Versteilung ist durch die Rücksicht auf c. 51₁₁ bedingt, wo unser v. 10 sich wörtlich wiederfindet. Dies Mal hat aber nicht unser Vf. abgeschrieben, vielmehr sind die fünf Stichen von einem Leser in den deuterojesajanischen Text verpflanzt oder wohl zunächst nur als Zitat an den Rand geschrieben, und das wohl zu einer Zeit, als c. 34 f. dem B. Jesaia noch nicht einverleibt war. Jedoch hat unser Dichter sich an Stellen wie c. 51₃. 61₇ angelehnt. Bei der „ewigen Freude über ihrem Haupte" liegt vermutlich das Bild von einer Kopfbedeckung zu Grunde, die man als Zeichen der Freude und Ehre trägt vgl. c. 28₁ 61₃ („Kopfschmuck statt Asche"). Statt ישׂושׂו liest man besser mit der LXX וישׂושׂים, da auch im letzten Satz die Gegensätze der Freude, Kummer und Seufzen, personifiziert sind. — — — — — —

Die *geschichtlichen Nachträge* c. 36–39 dienen als Abschluß des ursprünglichen Jesaiabuches c. 1–39. Sie erzählen von dem mißlungenen Versuch Sanheribs, Hiskia zur Übergabe Jerusalems zu bewegen c. 36. 37, von der Erkrankung und Heilung Hiskias c. 38 und von der Gesandtschaft Merodak-Baladans an Hiskia c. 39. Sie finden sich ebenfalls II. Reg. 18₁₃. ₁₇ – c. 20₁₉. Sie sind nicht von Jes., überhaupt nicht von Einem Schriftsteller geschrieben. Die Quellen, aus denen sie genommen sind, enthielten wesentlich Prophetengeschichten; alles was hier erzählt wird, wird Jesaias wegen erzählt. Es hat also mehrere Bücher gegeben, die das Leben und die Taten Jesaias erzählten, vielleicht noch mehr, als wir wissen, und es ist denkbar, daß auch autobiographische Berichte, wie wir sie jetzt in c. 7₁—₁₇ und c. 20 finden, wegen der in ihnen jetzt gebrauchten 3. pers. einmal in diese Schriften aufgenommen waren. Prophetenbiographien und Prophetenlegenden sind ebenso wie Geschichten von Heiligtümern viel geschrieben worden, wie die Bücher Richter, Samuelis, Könige, Chronika und Jeremia zeigen, und es wäre dankenswert, wenn jemand diese Literaturgattung einmal im Zusammenhang bearbeiten wollte. Zielt der Chroniker mit seiner Bemerkung II 26₂₂, daß Jes. die ersten und letzten Dinge Usias beschrieben habe, nicht blos auf die den Usia betreffenden Abschnitte in II. Reg., so könnte er eine Schrift im Auge haben, die mit der Ge-

d) Cap. 36—39.

36 [1](Und es geschah im vierzehnten Jahr des Königs Hiskia) **heraufzog Sanherib, der König von Assur, wider alle festen Städte Judas und bemächtigte sich**

schichte Usias auch die Jugendgeschichte Jes.s enthielt, allerdings wohl eher ein „Midrasch" als selbständige Überlieferung war, immerhin aber zu den beiden Schriften, die uns in Jes. 36—39 vorliegen, hinzugerechnet werden müßte. Die Literatur über Jes. mag also nicht geringeren Umfangs gewesen sein als diejenige, die den Jeremia zum Mittelpunkt hat. Diejenigen Prophetenleben, die auf wirklicher Tradition beruhen, sind im allgemeinen älter, als die Sammlungen prophetischer Reden, die wir in den Büchern Jesaia, Jeremia und Dodekapropheton besitzen; sie gehören der sozusagen vorkanonischen Zeit an, in der man noch nicht auf den theologischen, besonders eschatologischen Gebrauchswert des „Wortes" aufmerksam geworden war, sondern sich an den Erzählungen und Wundergeschichten als solchen erbaute, was freilich auch die spätere Zeit noch tut. Sind c. 36—39 älter als die Schlußredaktion der Königsbücher, so erst recht älter als das Buch Jes. 1—39; diesem sind sie erst nach der Zeit des Chronikers einverleibt, denn der Chroniker zitiert sie B. II 32₃₂ zwar als das „Gesicht Jesaias", kennt dieses aber nur als Bestandteil des „Buches der Könige von Juda und Israel". Daß Jes. 1—39 erst nach der Abfassung der Chronika zusammengestellt ist, stimmt mit unseren anderweitigen Ergebnissen über die Entstehungszeit der kleineren Sammlungen im B. Jes. überein. Auch der Redaktor von Jes. 1—39 wird unsere vier Kapitel nicht aus einer selbständigen Schrift entlehnt haben, sondern aus II. Reg., denn es scheint, daß die chronologische Angabe c. 36₁ von dem Redaktor der Königsbücher herstammt. Die Differenzen zwischen beiden Rezensionen sind teils orthographische, die meist auf eine sorgfältigere Behandlung des Jesaiabuches hinweisen, teils solche, wo unser Redaktor erleichtert oder abkürzt. Daß auch nach der Tätigkeit unseres Redaktors das B. Jes. noch Zusätze bekam, zeigen die vom jesaianischen Redaktor ausgeschiedenen, von späterer Hand aber wieder hinzugefügten Sätze c. 38₂₁.₂₂ und das noch später eingesetzte Lied Hiskias c. 38₉ ff.

1. Sanherib und Jesaia c. 36. 37, jetzt eine scheinbar einheitliche Erzählung, die aber aus zwei verschiedenen Darstellungen und einer längeren Einschaltung zusammengesetzt ist. Dies zeigt schon die Inhaltsangabe: Sanherib schickt den Rabsake mit einem Heer vor Jerusalem, und dieser fordert die von Hiskia hinausgesandten Beamten und die auf der Mauer zuhörenden Jerusalemer auf, der Rebellion abzusagen, erhält aber keine Antwort. Hiskia schickt seine Minister und die Ältesten der Priesterschaft zu Jesaia, daß er zu Jahve bete. Jes. antwortet: Sanherib werde infolge eines Gerüchts in sein Land zurückkehren und dort durchs Schwert sterben. Sanherib hört das Gerücht von Tarrakos Anmarsch, kehrt zurück .... hier reißt, mit c. 37₉a, der Faden plötzlich ab. Erst c. 37₃₇.₃₈ hören wir, daß er nach Ninive zurückkehrt und dort durchs Schwert stirbt. Eine andere Erzählung setzt mit וישלח c. 37₉b ein und erzählt Folgendes: Sanherib schickt aus dem Süden Judas Boten mit einem Brief an Hiskia und fordert ihn, zum Teil mit denselben Worten wie in c. 36, zur Ergebung auf. Hiskia geht mit dem Brief in den Tempel und betet. Darauf erhält er von Jes. ein Wort Jahves, das jedoch nicht einheitlicher Art ist: zuerst folgt auf diese Erwähnung des Wortes Jahves v. 21 ein Gedicht Jes.s v. 22—29, das mit den Worten schließt, Jahve wolle Sanherib desselben Weges, den er gekommen sei, zurückkehren lassen, daran schließt sich ein „Zeichen" für Hiskia und eine eschatologische Weisagung v. 30—32; den Schluß macht eine Verheißung der Rettung v. 33. 35, die sich direkt an v. 21 anzuschließen scheint, und ein kurzer Bericht über die Vernichtung des assyrischen Heeres durch den mal'ak Jahve v. 36. Diese zweite Erzählung c. 37₉b—₂₁.₃₃.₃₅.₃₆ ist offenbar nicht die Fortsetzung der ersten c. 36₁—37₉a, sondern eine Parallele dazu und mit der anderen vom Redaktor der Königs-

ihrer. ²Und es sandte der König von Assur den Rabsake von Lachis nach Jerusalem mit starker Streitmacht, und er stellte sich auf bei der Wasser-

bücher in ähnlicher Weise verbunden, wie das in den historischen Büchern des A. T.s so oft geschehen ist. Eine dritte Hand hat c. 37₂₂–₃₂ eingeschaltet. Alle drei Stücke gehören der deuteronomischen Periode an.

a) Die erste Erzählung c. 36₁–37₉a. 37. 38. – **36,1** = II. Reg. 18₁₃. Im vierzehnten Jahr des Königs Hiskia zog herauf (c. 7₁) Sanherib usw. Die ungewöhnliche Voranstellung des Zahlworts vor שנה ist II. Reg. 18₁₃ motiviert durch den Gegensatz gegen v. 9 und gibt einen Wink über den Urheber dieses Datums. Die Zahl vierzehn steht in Widerspruch mit den übrigen Angaben über Hiskia und hat daher viel Staub aufgewirbelt. Man hat sie in 27 oder 29 oder 24 korrigieren wollen; andere lassen sie aus c. 38₁ irrtümlich hierher versetzt sein; wieder andere wollen sie dadurch schützen, daß sie gegen die klare Meinung des Vf.s den Sanherib durch Sargon ersetzen. Wellh. hat zu dem verzweifelten Mittel gegriffen, die Zahl 14 für richtig und alle entgegenstehenden Zahlen für falsch zu erklären, während Dillm. die Zahl 14 für falsch hält und als Beweis für die späte Abfassung unserer Kapitel verwertet. Aber der Sachverhalt ist anders. Es ist gar nicht wahrscheinlich, daß der alte Erzähler von c. 36 diese chronologische Angabe gemacht hat; solche Angaben sind auch in den anderen Prophetenlegenden nicht Sitte, kommen auch c. 7₁ und c. 20₁ nicht vor; er hat geschrieben: in jener Zeit oder in jenen Tagen. Die Zahl hat der Redaktor der Königsbücher eingesetzt und hat sie auch selber fabriziert, indem er sie aus c. 38₅ mittelst einer falschen Kombination errechnete. Er folgerte nämlich aus c. 38₁ 39₁, daß die in c. 38 f. berichteten Begebenheiten in die Zeit der Invasion Sanheribs fallen, und hat dieser seiner Meinung ein Denkmal gesetzt in dem von ihm eingeschalteten Satz c. 38₆ (= II. Reg. 20₆), daß Hiskia nicht blos geheilt, sondern auch von Sanherib gerettet werden solle, ein Satz, der sich mit den Erzählungen in c. 36–39 gar nicht verträgt, da die Krankheit Hiskias und die Gesandtschaft des Chaldäerkönigs gar nicht in das Jahr 701 (Sanh.s Invasion) fallen können. In Wirklichkeit kamen die Gesandten Merodak-Baladans zu einer Zeit, wo der letztere Frieden hatte, wenn auch Krieg suchte, und wo Hiskias Schatz noch voll war (s. dagegen II. Reg. 18₁₄ ff.), etwa um 713, vor der Entthronung des Chaldäers durch Sargon. Sanherib dagegen, der allerdings auch mit einem Merodak-Baladan zu tun hatte, diesen aber nur wenig Monate auf dem Thron von Babel ließ, brach im Jahr 701 in Juda ein, demnach in den letzten Jahren Hiskias, wenn dieser nach 713 noch 15 Jahr und im ganzen 29 Jahr regiert hat. Die Zahl 14 in c. 36₁ ist also weder richtig noch zu berichtigen, sondern zu streichen; der Vf. schrieb: in jener Zeit, oder: nach diesen Dingen. Er fährt fort: wider alle Städte Judas und eroberte sie, eine summarische Angabe, die deutlich zeigt, daß diese Prophetengeschichte sich um die Profangeschichte wenig kümmert. Aus den assyrischen Berichten wissen wir, daß Juda nur eine verhältnismäßig nebensächliche Rolle in Sanheribs Feldzug spielte, dessen Hauptgegner die Philister und Ägypter waren. In II. Reg. 18₁₄–₁₆ wird nach einer anderen Quelle, die, wie es scheint, die Schrift über die Geschichte des Zionstempels ist, erzählt, daß Hiskia sich vor Sanherib demütigte und eine schwere Strafsumme zu erlegen hatte. Ob unsere beiden Erzähler davon wissen, steht dahin. Warum übrigens Sanherib, wenn er nach Empfang der Strafsumme sich mit Rücksicht auf den bevorstehenden Kampf gegen die Afrikaner Jerusalem durch eine Besatzung zu sichern wünschte, damit eine Treulosigkeit begangen haben soll, verstehe ich nicht. 2 Sanherib sendet eine starke Streitmacht, stark wohl nur im Vergleich zu Hiskias Macht, nach Jerusalem (nach der anderen Erzählung nur Boten mit einem Brief). Es kommt jedoch zu keinem Kampf oder gar zu einer Belagerung, zu der auch das Detachement schwerlich stark genug gewesen wäre; denn wenn schon die Eroberung von Lachis dem Sanherib als eine solche Großtat erscheint, daß er sie auf seinen Denkmälern sogar bildlich verewigt, so wäre es ihm schwerlich in den Sinn gekommen, die stärkste Festung durch den kleineren Teil seines Heeres ernstlich belagern zu lassen, während er mit dem Hauptheer die kleinen Städte im Süden angriff. Behielt er aber etwa der Afrikaner wegen das Haupt-

leitung des oberen Teiches an der Straße des Walkerfeldes. ³Und es ging zu ihm hinaus Eljakim, der Sohn Hilkias, der Palastvorsteher, und Sebna, der Staatsschreiber, und Joah, der Sohn Asaphs, der Kanzler. ⁴Und es sprach zu ihnen der Rabsake: Saget doch zu Hiskia: so spricht der Großkönig, der König von Assur: was ist das für ein Vertrauen, das du hegst? ⁵Meinst du, ein Wort der Lippen sei schon Rat und Kraft zum Kriege? Jetzt, auf wen vertraust du, daß du dich wider mich empörst? ⁶Siehe, du vertraust auf die Stütze jenes zerbrochenen Rohrs, auf Ägypten, das, wenn sich jemand darauf stützt, in seine Hand dringt und sie durchbohrt; so ist Pharao, der König von Ägypten, für alle, die auf ihn vertrauen. (⁷Und wenn ihr zu mir sagt: auf Jahve, unseren Gott, vertrauen wir – ist es nicht der, dessen Höhen und Altäre Hiskia entfernt hat und der zu Juda und Jerusalem sagte: vor diesem

---

heer im Süden bei sich, so konnte er sich erst recht nicht durch Entsendung eines starken Truppenkörpers schwächen. Sanherib selber berichtet, daß er den Hiskia wie einen Vogel im Käfig eingeschlossen habe, das ist keine Belagerung, sondern nur eine Blockierung, zu der, weil Hiskia keine Reiterei hatte, eine geringe Beobachtungsmannschaft hinreichte, wenn das Hauptheer in der Nähe war. Die Annahme einer Belagerung stammt aus der verkehrten Erklärung von c. 22. Nach II. Reg. 18₁₇ schickt Sanherib den Tartan (c. 20₁), den Rab-saris, den Obereunuchen (vgl. Jer. 39₃), und den Rab-schaqe, den „Obersten der Offiziere", alle drei Titel ohne Artikel (wie Pharao), wohl nicht, weil sie als Eigennamen, sondern weil sie als Komposita aufgefaßt wurden. Der jes. Redaktor hat die beiden ersten Beamten weggelassen, weil der dritte die Verhandlungen führt, sei es, daß sein Amt das mit sich brachte, sei es, daß er sich, im Besitz der aramäischen und sogar der hebräischen Sprache, persönlich dazu besonders eignete. „Von Lachis nach Jerusalem" ist Abkürzung aus II. Reg. 18₁₇: „von Lachis an Hiskia, und sie zogen hinauf und kamen nach Jerusalem". Lachis, jetzt Umm Lakis, im südwestlichen Juda, ungefähr in der Mitte zwischen Eleutheropolis und Gaza. Für מן־לכי schreibt unser Redaktor מלכי, das אשר vor במסלת tilgt er als unnötig. Über den Standort des Assyrers s. zu c. 7₃. 3 Wieder eine Kürzung gegenüber II. Reg. durch Weglassung von: sie riefen nach dem Könige. Der kommt nicht selber, vielleicht um sich keiner Beschimpfung auszusetzen. Eljakim ist hier Palastvorsteher und oberster Minister s. zu c. 22₁₅ff., wo wahrscheinlich v. 20ff. von unserer Stelle abhängig ist. Schebna (II. Reg. 18₁₈.₂₆ שבנה, dagegen c. 18₃₇ 19₂ mit א) ist Schreiber des Königs, der dessen Erlasse ausfertigt; sein Vatersname wird nirgends angegeben. Joach ist der „Erinnerer", etwa Protokollführer, Archivar, Kanzleivorsteher, der auch Rat und Anregung zu geben hat vgl. Hes. 29₁₆. 4 Der assyrische König wird „Großkönig" genannt (vgl. c. 10₈; Hos. 5₁₃ 10₆ malki-rab), Hiskia bekommt nicht einmal den Königstitel. 5 Für אמרתי hat der parallele Text richtiger die 2. pers.; der Satz ist Frage: meinst du, Krieg beschließen und führen sei mit Worten abzumachen? Der Gen. שפתים soll recht fühlbar machen, wie wenig ein Wort ist und kann. Bei der Lesart אמרתי würde der Großkönig versichern, daß er Hiskias kriegerische Beschlüsse und Anstalten für ein bloßes Gerede, nicht für ernsthaft halte, das paßt nicht, würde auch das Suff. der 2. pers. bei den Wörtern Rat und Kraft erfordern. Auch die Fortsetzung paßt besser zu der Lesart in II. Reg.: also, da es mit Worten nicht getan ist, worauf baust du bei deiner Rebellion? 6 Der Bund mit Ägypten kann nichts helfen, denn Ägypten, fährt der Assyrer fort, als hätte er Hes. 29₆.₇ gelesen, gleicht dem zerbrochenen Rohrstab, der dem in die Hände fährt, der sich darauf stützen will: es verlockt durch seine Hülfsversprechungen zum Kriege, läßt dann aber im Stich vgl. c. 30₁ff. (Jer. 38₂₂). Vor הנה ist das עתה der Parallelstelle ausgelassen. 7 Für תאמר hat II. Reg. 18₂₂ תאמרון; das ist besser, weil in v. 7b von Hiskia in der 3. pers. gesprochen wird. Aber vorher und nachher wird immer Hiskia angeredet, außerdem kommt der Assyrer erst v. 10 auf Jahve zu reden, deshalb ist

Altare sollt ihr anbeten?) **[8]Und jetzt, wette doch einmal mit meinem Herrn, dem König von Assur, und lasse mich dir zweitausend Rosse verschaffen, ob du dir die Reiter darauf verschaffen kannst. [9]Und wie willst du zurücktreiben einen der kleinsten Knechte** Statthalter **meines Herrn?** (Und du verlässest dich auf Ägypten in Hinsicht von Wagen und Reitern!) **[10]Und jetzt, bin ich ohne Jahve heraufgezogen wider dies Land, es zu verderben? Jahve sprach zu mir: ziehe hinauf wider**

---

v. 7 ein späterer Einsatz. Der Erzähler würde den sprachgewandten Assyrer zu einem schlechten Redner gemacht haben, wenn er ihm v. 7 in den Mund gelegt hätte. Sörensen will v. 5b–8 ausstoßen, aber dann müßten zwei verschiedene aufeinander folgende Einsätze angenommen werden, was zu kompliziert und unnötig ist s. zu v. 9b. Der Vf. von v. 7 legt dem Hiskia die Reform des Josia bei, wie es auch II. Reg. 18₄.₅a in Ausdrücken geschieht, die mit unserem Vers mehrfach übereinstimmen. Auch die letztere Stelle ist ein späterer Einsatz und, etwa mit Ausnahme des v. 4b über die eherne Schlange Gesagten, völlig unhistorisch. Daß Hiskia den Jahvekultus auf den Tempel in Jerusalem beschränkt habe, wird durch die Handlungen Josias klar genug widerlegt und durch II. Reg. 21₃ nicht bewiesen. Es wäre auch wunderbar, wenn Hiskia etwas getan hätte, was keiner der zeitgenössigen oder früheren Propheten gefordert hat. Daß Jes. nur Eine Kultusstätte kenne, ist eine willkürliche Behauptung Dillmanns; und dessen weitere Behauptung, daß die Einführung des Verbotes der Höhen durch das Deuteronomium undenkbar und unverständlich sei, wenn nicht Hiskia einen Anfang gemacht habe, erklärt sich nur aus der Notlage der Gegner der historischen Pentateuchkritik. Übrigens läßt v. 7 den Assyrer vom heidnischen Standpunkt aus reden: Hiskia hat Jahvealtäre beseitigt, also hat er Jahve beleidigt. Eine ähnliche ketzerische Reflexion mag allerdings selbst Juden der nachexilischen Zeit angewandelt haben, wenn sie ihre auffallende innere und äußere Lage mit der der Völker, die δεισιδαιμονέστεροι (Akt. 17₂₂) und glücklicher waren, in nüchternen Augenblicken verglichen, behaupten doch sogar zu Jeremias Zeit die Weiber, alles Unglück rühre davon her, daß man den Dienst der Himmelskönigin aufgegeben habe (Jer. 44₁₇.₁₈). 8 „Verpfände dich mit ihm", gehe eine Wette (unter beiderseitiger Hinterlegung eines Pfandes für die verwettete Summe) mit ihm ein. Hiskia hat wohl mehr als 2000 Krieger, aber keine 2000, die reiten können. Da die Stelle c. 29₁₆ halb spöttisch gemeint ist und c. 2₇ nicht blos auf Juda geht, so kann es recht wohl sein, daß Hiskia die Wette verloren hätte. In v. 8a ist אשור, wie der (in II. Reg. weggelassene) Artikel zeigt, ein Zusatz. 9 Die erste Vershälfte ist bei dem jetzigen Text unübersetzbar, wenn man nicht die unwahrscheinliche Übertreibung annehmen will: den Statthalter eines der kleinsten Knechte; man muß פַּחַת sprechen und dies als Variante oder Glosse zu עִבְרִי ansehen. Hiskia kann nicht einmal den geringsten Truppenführer des Assyrers abwehren. v. 9b setzt über v. 9a hinweg die Ausführungen in v. 6 und 8 fort und steht deshalb entweder an der verkehrten Stelle oder ist ein Zusatz, wahrscheinlich das letztere, da man den Satz, dessen Inhalt aus c. 31 genommen ist, stilistisch nicht gut bei v. 6 oder 8 unterbringen kann. **10** Für das erste הארץ הזאת hat der Paralleltext המקום הזה; in Jes. liegt wohl bloße Flüchtigkeit vor. Das Land hatte er eigentlich schon „verderbt", als er vor „diesen Ort", Jerusalem, rückte. Verderben ist ein sonderbares Wort für einen Unterhändler, der v. 16 sagt: macht einen Segen mit mir! aber die Judäer sollen ja ein anderes Land für das ihrige bekommen. Der Assyrer spricht also nicht geradezu höhnisch oder unklug, aber doch nur klug wie ein Heide, der nicht weiß, daß Judäa das heilige Land ist. Er will von Jahve die Aufforderung, das Land zu verderben, erhalten haben, wie Cyrus von den Göttern Babels zu dessen Eroberung herbeigerufen sein will. Wahrscheinlich denkt der Erzähler dabei nicht an ein einheimisches Jahveorakel außerhalb Jerusalems, das der Assyrer befragt hätte, und ebensowenig will er dem Redner eine unwillkürliche Anerkennung Jahves als des allein wahren Gottes und Weltlenkers in den Mund legen; eher hat er aus den Äußerungen Jes.s über die Berufung des Assyrers durch Jahve und den Erfolgen des Assyrers geschlossen, daß Jahve ihm doch irgend

dies Land und verderbe es. [11]Und es sprach Eljakim (und Sebna und Joah) zum Rabsake: Rede doch zu deinen Knechten aramäisch, denn wir verstehen es, und rede nicht zu uns jüdisch vor den Ohren des Volkes, das auf der Mauer ist. [12]Da sprach der Rabsake: Hat mich zu deinem Herrn und zu dir mein Herr gesandt, diese Worte zu reden? nicht vielmehr zu den Männern, die auf der Mauer sitzen, ihren Kot zu essen und ihren Urin zu trinken bei euch? [13]Und der Rabsake trat hin und rief mit lauter Stimme auf jüdisch und sprach: Höret die Worte des Großkönigs, des Königs von Assur! [14]So spricht der König: lasset Hiskia euch nicht betrügen, denn er kann euch nicht retten, [15]und nicht veranlasse Hiskia euch zum Vertrauen auf Jahve, indem er sagt: sicher wird Jahve uns retten, diese Stadt wird nicht gegeben werden in die Hand des Königs von Assur. [16]Hört nicht auf Hiskia, denn so spricht der König von Assur: Macht mit mir einen Segen und geht heraus zu mir und esset ein jeder seinen Weinstock und seinen Feigenbaum und trinkt ein

---

welche Eröffnung müsse gemacht haben. Indessen ist auch denkbar, daß er den Redner einfach lügen läßt, um besonders auf das zuhörende Volk eher Eindruck zu machen, das er v. 13ff. direkt bearbeitet. 11 Wegen des Sing. ויאמר und der Suffixe in v. 12 sollte man denken, daß Sebna und Joah zugesetzt sind; auch steht hier in II. Reg. nur bei Eljakim der Vatersname. Eljakim wünscht, der Assyrer möge aramäisch reden, was die Verkehrssprache in jenen Ländern war, wie denn die Assyrer „aramäische" Beamte, Münzen, Gewichte u. dgl. hatten. Daß der Rabsake hebräisch spricht, ist bei dem diplomatischen Verkehr, der zwischen Assyrien und Israel, Phönizien, Philistäa usw. schon weit über hundert Jahr gewährt hatte, nicht besonders auffällig, daß aber der Erzähler das Hebräische „jüdisch" nennt, ist ein Beweis, daß er lange nach dem Untergang Israels und vielleicht zu einer Zeit lebt, wo das Hebräische nur noch von aus der Gefangenschaft zurückgekehrten Juden einigermaßen rein gesprochen wurde, nicht mehr von den nächsten Nachbarn, z. B. den Asdoditern (Neh. 13₂₄). Eljakim fürchtet, daß die Behauptung des Assyrers, er habe ein Orakel von Jahve, das Volk bedenklich machen könne. 12 Das ist aber gerade die Absicht des Gesandten, er will das Volk aufwiegeln und gibt zu verstehen, daß Hiskia die längste Zeit König gewesen ist. Der derbe Ausdruck: die bei euch ihre Exkremente essen, bezieht sich nicht auf die Belagerung, die ja noch nicht einmal angefangen hat, sondern auf die erbärmliche Lage, in der sie sich als Untertanen des Rebellen („bei euch") befinden, während sie es unter dem Szepter des Großkönigs so viel besser haben würden (v. 16ff.). Die unanständigen Ausdrücke חראיהם, in II. Reg. חריהם, und שיניהם will das Qre als צואתם und מימי רגליהם, deren Punkte jenen Wörtern beigesetzt sind, gelesen haben; der Chroniker ist II 32₁₁ noch anständiger. Der Text schwankt hier wie sonst zwischen אדון und אדנים, ebenso zwischen על und אל. 13 Obwohl schon das Vorhergehende für das Ohr des Volkes berechnet war, wird dies jetzt direkt angeredet. II. Reg. 18₂₈ hat vor ויאמר den wie gewöhnlich ungetilgten Schreibfehler וידבר; sein דבר ist in Jes. wohl absichtlich in דברי umgeändert, um nicht zu sehr an das debar Jahve zu erinnern. 14 ישא (in Reg. וישא) soll wohl Jussiv sein; es ist hier wie Jer. 29₈ mit ל konstruiert, dagegen in der zweiten Erzählung c. 37₁₀ (II. Reg. 19₁₀) mit dem acc. wie Gen. 3₁₃. Am Schluß des Verses in II. Reg. noch ein מידו, zu הציל gut passend; die 3. pers. des Suffixes ist unanstößig. 13 Hiskia zwar, der eifrige Jahvediener, vertröstet sein Volk auf Jahves Rettung, aber das ist auch eine Täuschung. Die Konstruktion des Passivs mit dem acc. in II. Reg. תנתן את־העיר, bei jüngeren Schriftstellern häufig wie im Chaldäischen (vgl. Giesebrecht ZATW. 1881, S. 263ff.), ist in Jes. aufgegeben. 16 Zu der Glosse אשור hinter המלך vgl. wieder v. 8. „Macht mit mir einen Segen" kommt nur hier vor und heißt wohl nicht eigentlich: macht einen Bund mit mir, da das Volk nach Beseitigung seines Ober-

jeder das Wasser seines Brunnens, [17]bis ich komme und euch hole zu einem Land gleich euerem Lande, einem Lande von Korn und Most, einem Lande von Brot und Weinbergen. ([18]Damit euch nicht verführe Hiskia sagend: Jahve wird uns retten! Haben die Götter der Völker ein jeder sein Land gerettet von der Hand des Königs von Assur? [19]Wo sind die Götter von Hamath und Arpad, wo die Götter von Separwaim? und haben sie etwa Samaria gerettet aus meiner Hand? [20]Wer ist unter allen Göttern jener Länder, die gerettet hätten ihr Land aus meiner Hand, daß Jahve Jerusalem retten sollte aus meiner Hand?) **[21]Und die Leute schwiegen und antworteten ihm kein Wort, denn Befehl des Königs war das: ihr sollt nicht antworten.**

---

haupts kaum einen Bund schließen kann und sich offenbar auch der Gnade des Großkönigs übergeben soll; es heißt: begrüßt euch mit mir, laßt uns unter den üblichen Segensformeln zu einer freundlichen Besprechung zusammen kommen. „Kommt heraus zu mir" ist ein gewöhnlicher Ausdruck für die Ergebung einer Stadt vgl. z. B. I. Sam. 11$_3$ ff. Dann kann, weil Jerusalem nicht mehr blockiert und die Felder nicht mehr verwüstet werden, jeder „seinen Weinstock essen" (zum acc. bei אכל s. c. 1$_7$), jeder seinen Besitz wieder antreten. Die Hauptstädter waren meist Ackerbauer. **17** Sonderbarer Weise spricht der Gesandte schon hier von der Deportation, die er allerdings nach Kräften zu versüßen sucht. In Wirklichkeit wird er nicht so unklug geredet haben. Der jes. Redaktor kürzt wieder stark ab, er läßt weg: „einem Lande des Ölbaums und des Honigs, und lebt und sterbt nicht, und hört nicht auf Hiskia." **18** פן setzt den weggelassenen imper. hört nicht! voraus. In v. 18b ist der inf. abs. הצל ausgelassen. Die Ausführungen des Rabsake über die Ohnmacht der heidnischen Götzen und der Schluß auf die Ohnmacht des ihnen gleichgestellten Jahve harmonieren nicht zum besten mit seiner Berufung auf das Jahveorakel v. 10. Die Gotteslästerung war vermutlich für die Späteren ein fester Bestandteil der Tradition vgl. c. 37$_4$ ff., mußte also angebracht werden. Dagegen scheint es, daß unser Erzähler sie nicht hatte, daß vielmehr v. 18–20 und die entsprechenden Wendungen in c. 37$_{4.6}$ Zusätze sind; nur sind diese wohl schon in den Text gekommen, bevor die erste Erzählung mit der zweiten verbunden wurde, aus der (vgl. c. 37$_{11}$ ff.) die Zusätze genommen wurden. **19** Zu Hamath und Arpad vgl. c. 10$_9$. Separwaim, nach ihnen und vor Samaria genannt, kann nicht mit Sippar, nördlich von Babylon, identisch sein, sondern eher mit סברים zwischen Hamath und Damaskus Hes. 47$_{16}$ (so Halévy, s. Dillm. z. St., aber dazu Buhl in Ges.-Buhl). Das הנע ועוה, das II. Reg. 18$_{34}$ mehr hat, ist hier wahrscheinlich nicht vom jes. Red. weggelassen, da er es c. 37$_{13}$ bringt, sondern in II. Reg. eingetragen. וכי und daß! verkürzte Redensart: und ist es etwa an dem, daß; dies וכי muß statt כי auch in II. Reg. gestanden haben. Auch v. 20 wird das האלה, das der jes. Text mehr hat, durch ein Versehen in II. Reg. ausgefallen sein, da sonst wohl das כל- vor הארצות stände. – **21** Fortsetzung von v. 17. Im Anfange hat wieder unser Red. die Vorlage in II. Reg. 18$_{36}$: והחרישו העם (wo jedoch mit dem jes. Text das impf. cons. zu lesen ist) abgekürzt, aber mit Unrecht, denn das subj. explic., mit dem der Erzähler durchaus nicht sparsam ist, kann hier nicht fehlen. Daß nicht die Beamten, sondern die Leute auf der Mauer schwiegen, geht daraus hervor, daß v. 22 die Beamten des Gegensatzes zu העם wegen in aller Vollständigkeit wieder genannt werden. Auch der Ausdruck: denn ein Befehl des Königs war das, zeigt durch seine Allgemeinheit, daß der König nicht seinen Gesandten, sondern jedermann den Befehl des Schweigens gegeben hatte. Den Zwischenfall v. 11 ff. konnte zwar Hiskia nicht vorhersehen, wohl aber annehmen, daß allerlei Reden, z. B. auch Beschimpfungen, zwischen den Assyrern und den eigenen Kriegern gewechselt werden möchten; und er handelte hier mit derselben Vorsicht, die ihn auch bewogen hatte, die Beamten hinaus zu schicken, statt selbst zu kommen. Dagegen verstand es sich von selbst, daß die Beamten einerseits der Höflichkeit wegen Rede und Antwort stehen mußten und andererseits selber keine Antwort von materieller Verbindlichkeit geben konnten; ihnen also hatte er in dieser Beziehung keinen Befehl zu geben. **22** Das Zerreißen der Kleider ist entweder Ersatz

22Und es kam Eljakim, der Sohn Hilkias, der Palastvorsteher, und Sebna, der Staatsschreiber, und Joah, der Sohn Asaphs, der Kanzler, zu Hiskia, mit zerrissenen Kleidern, und meldeten ihm die Worte des Rabsake. 37 1Und es geschah, als der König Hiskia es hörte, da zerriß er seine Kleider und bedeckte sich mit dem Trauergewande (und kam ins Haus Jahves) 2und schickte den Eljakim, den Palastvorsteher, und Sebna, den Staatsschreiber, und die Ältesten der Priester, bedeckt mit Trauergewändern, zu Jesaia (dem Sohn des Amoz) dem Propheten. 3Und sie sprachen zu ihm: Ein Tag der Drangsal und Züchtigung und Verwerfung ist dieser Tag, denn gekommen sind Kinder bis zum Muttermund, und Kraft ist nicht vorhanden zum Gebären. 4Vielleicht wird hören Jahve, dein Gott, die Worte des Rabsake, womit ihn gesandt hat der König von Assur, sein Herr (zu schmähen den lebendigen Gott), und wird Entscheidung geben in den Dingen, die Jahve, dein Gott, gehört hat, und

---

für die völlige Entblößung s. zu c. 3211 oder für die Selbstzerfleischung bei wütendem Schmerz. 371 Auch Hiskia zerreißt die Kleider und zieht dann das Trauergewand an, wahrscheinlich erst, nachdem sich der erste Schrecken etwas gelegt hat, denn in Verbindung mit einander gedacht nehmen sich die beiden Handlungen etwas gemacht aus. Der Gang zum Tempel ist aber wahrscheinlich aus der zweiten Erzählung (v. 14), wo er zur Pragmatik des Verlaufs gehört, eingetragen. Denn es wird gar nicht gesagt, was er im Tempel wollte oder tat, in v. 2 ist er offenbar im Palaste, nicht im Tempel, die Botschaft v. 3f. und die Aufforderung an Jes., zu Jahve zu beten, machen nicht den Eindruck, daß Hiskia selbst im Tempel gebetet habe. 2 Er schickt an Jes. seine beiden ersten Minister und die Ältesten der Priesterschaft, eine feierliche Gesandtschaft, wie solche öfter von Fürsten an Propheten gesandt werden (Num. 225. 7. 8 II. Reg. 2212 Jer. 373). Dieser Darstellung wird der Nimbus, der in den Augen der späteren Zeit die alten Gottesmänner umgibt, die Farben geliehen haben. Der Prophet Jes. steht so hoch über dem Weltgetriebe, als ob er von sich aus gar nicht auf den Gedanken gekommen wäre, für Hiskia, das Volk und sich selber zu Jahve zu beten. Die Priester bilden eine Familie, haben darum Älteste; der Hohepriester, den doch der Vf. schon kennen dürfte, wird nicht erwähnt, weil ihm der wohl zu hoch für eine solche Botschaft steht. Die inkorrekte Wortfolge in II. Reg. 192: Jes. der Prophet der Sohn des Amoz, macht wahrscheinlich, daß der Vatersname dort erst nachträglich hinzugefügt worden ist; dessen ursprüngliches Fehlen aber erlaubt den Schluß, daß in der Quelle, aus der unsere Erzählung stammt, noch andere Geschichten von Jes. vorhergingen, wie das sicher für die zweite Erzählung angenommen werden darf (s. zu c. 381 ff.). 3 Die Rede der Gesandten ist orientalisch feierlich und mit Bildern geschmückt. נְאָצָה vom qal heißt objektiv Verwerfung, paßt daher besser als etwa נֶאָצָה vom piel, schmähend verwerfen, denn die Verwerfung, deretwegen die Gesandten das Trauerkleid tragen, besteht nicht in den schmähenden Worten des Assyrers gegen Hiskia, sondern in der Not, die Gott geschickt oder doch zugelassen hat. Die Züchtigung und Verwerfung malen die Drangsal, deren äußerste Höhe ja noch bevorsteht, nach der subjektiven und religiösen Seite aus: man erkennt die bisher befolgte Politik als gescheitert und darum verkehrt und fühlt sich von der Gottheit preisgegeben. Denn „Kinder sind zum Muttermund gekommen usw." (eine sprichwörtliche Redensart vgl. Hos. 1313 Jes. 668), die Krisis ist da, aber keine Kraft, sie zu überwinden, daher die Aussicht auf bösen Ausgang. Mit diesen Worten gesteht demnach Hiskia demütig nicht blos seine Hülflosigkeit, sondern auch seine Mitschuld an der Not ein. Das Wort „Verwerfung" spricht nicht dafür, daß Hiskia gebetet habe oder beten wolle. 4 Nur eine Hoffnung ist da: der Assyrer hat so Fürchterliches gedroht, Vernichtung der heiligen Stadt und Deportation des Volkes, daß Jahve doch vielleicht ein Einsehen haben wird. Vielleicht wird er, obwohl er sich zurückgezogen zu haben

du wirst Gebet erheben für den Rest, der sich noch findet. ⁵Und so kamen die Knechte des Königs Hiskia zu Jesaia, ⁶und Jesaia sprach zu ihnen: So sollt ihr sprechen zu euerem Herrn: so spricht Jahve: fürchte dich nicht wegen der Worte, die du gehört hast (mit denen die Buben des Königs von Assur mich gelästert haben). **⁷Siehe, ich gebe in ihn einen Geist, und er wird hören ein Gerücht und umkehren zu seinem Lande, und ich werde ihn fällen durch das**

---

scheint, die harten Drohungen „hören", d. h. beachten, und als der Schiedsrichter dazwischen treten, zwischen den grausamen Großkönig und seinen wehrlosen Vasallen und Jahves heilige Stadt. Die Züchtigung liegt natürlich indirekt auch in dem הוכיח als die Folge des richterlichen Einschreitens, aber wegen הדברים hält man am besten zunächst an dem wörtlichen Sinn „Entscheidung geben" fest, der auch zu dem ישמע am besten paßt. In אשר שלחו steht das Relat. im acc. vgl. II. Sam. 11₂₂ Jer. 43₁. „Jahve, dein Gott" heißt es, weil Jes., der große Prophet, Jahve näher steht als Hiskia; ursprünglich wird allerdings diese Ausdrucksweise darauf beruhen, daß jeder Bürger seinen eigenen Familiengott hat (Ex. 21₆). Das Sätzchen „zu schmähen den lebendigen Gott" ist wahrscheinlich, da der Assyrer Jahve in der eigentlichen Erzählung selber garnicht gelästert hat, von dem Vf. des Einsatzes 36₁₈—₂₀ eingeschoben. Der lebendige Gott (für אלהים חי sagt man meist אל חי oder auch אלהים חיים) ist der allein wahre Gott im Gegensatz zu den toten Götzen; vielleicht liegt noch nebenbei darin ein Appell an die energische Reaktion Gottes gegen die Beleidigung. ונשאת ist Fortsetzung des Wunsches: vielleicht hört er: und du wirst, hoffe ich, Gebet erheben (das Gebet als lautes gedacht) und dadurch seine Neigung zum Eingreifen verstärken und ihn zum Handeln veranlassen (vgl. Jer. 7₁₆). Als Fürbitter von großem Einfluß werden die Gottesmänner oft erwähnt (vgl. m. Komm. zu Jer. 15₁) und kommen auch noch in der nachkanonischen Zeit so vor. Der „Rest" hat wohl schon etwas eschatologischen Nebensinn (vgl. c. 37₃₂). **5**, der in unserer Syntax zu einem Vordersatz für v. 6 gemacht wäre: und als die Gesandten so zu Jes. gekommen waren, sprach er usw., ist ein auffälliges Beispiel für die Neigung der hebr. Syntax zur Koordination; die Gesandten sprechen ja schon v. 3 zu Jes. **6** Jes. braucht nicht mehr erst zu beten, er hat schon eine Offenbarung bereit. Hiskia soll sich vor den Drohungen nicht fürchten. Auch hier ist der zweite Relativsatz: mit denen mich die Burschen des assyr. Königs gelästert haben, von dem Vf. von c. 36₁₈–₂₀ eingesetzt und schließt sich keineswegs gut an die Aufforderung, sich nicht zu fürchten, an, denn eine offenbare Gotteslästerung konnte für Hiskia, wenn er, wie hier, alles von Jahve erwartet, nicht eine Ursache der Furcht, sondern nur ein Grund zur Hoffnung sein. Das בו in v. 7 kann der Streichung des Schlusses von v. 6 kaum im Wege stehen, da der Leser sofort weiß, auf wen sich das Suff. bezieht. נערים, junge Burschen, Sklaven, ist ein wegwerfender Ausdruck, da die assyr. Gesandten gewiß nicht jung waren; auch נדף ist ein absichtlich niedriges Wort. **7** Wieder ein bequemes Nebeneinander der Sätze statt der Unterordnung. Jahve wird einen Geist in ihn geben, daß er infolge eines bloßen Gerüchts umkehrt. Der Geist verblendet und verstört ihn, daß er seinen bisherigen Mut und Übermut plötzlich verliert und, ähnlich wie die Syrer in den Elisasagen II. Reg. 7, vor einem Gerücht die Flucht ergreift; dieser Geist plötzlicher Feigheit (den auch unser Volk kennt, denn „Feigheit" ist ursprünglich die Vorahnung des Todes, „feige" niederdeutsch soviel wie dem Tod geweiht) ist das Widerspiel jenes Geistes Jahves, der israelit. Helden, Gideon, Simson, Saul, zu außergewöhnlichen Taten befähigt. Bei dem wirklichen Jes. überfällt vielmehr der böse Geist die Jerusalemiten c. 29₁₀. Nebukadnezar fällt Dan. 4 nach seinen hochmütigen Worten (v. 27) in Wahnsinn und bekommt für das menschliche Herz ein tierisches (v. 13). Sanheribs Flucht rettet den „Feigen" nicht, er findet den Tod, den er von den Äthiopen befürchtet, im eigenen Lande. Offenbar denkt sich der Erzähler die Ermordung Sanheribs in sachlichem und zeitlichem Zusammenhange mit seiner Flucht vor dem Tode. So hat also die volkstümliche Überlieferung die Geschichte dramatisch korrigiert. Denn in Wirklichkeit ist Sanherib 20 Jahre später ermordet (681 v. Chr.). Unser Vf. muß recht

Schwert in seinem Lande. **[8]Der Rabsake aber kehrte zurück** (und fand den König von Assur streitend wider Libna, denn er hatte gehört, daß er aufgebrochen war von Lachis). **[9]Und er hörte über Thirhaka, den König von Äthiopien, wie folgt: ausgezogen ist er, zu streiten mit dir. Und da er es hörte . . . . .**

[9b]Und er sandte Boten an Hiskia mit folgenden Worten: [10](So sollt ihr sprechen zu Hiskia, dem König von Juda:) Möge dein Gott dich nicht betrügen, auf den du vertraust, sagend: Jerusalem wird nicht in die Hand

---

lange nach ihm gelebt haben, daß die 20 Jahre so spurlos verschwinden konnten. 8 Der Rabsake kehrt allein zu seinem Herrn zurück, da sonst in II. Reg. die beiden andern Beamten mitgenannt wären; diese haben wohl von jetzt an Hiskia „wie einen Vogel im Käfig" (c. 36₂) eingeschlossen gehalten. Der Verf. überläßt uns hinzuzudenken, daß er einen ablehnenden Bescheid von Hiskia erhalten hat und nun Sanherib das Verderben Judas beschließen wird. Dafür erhalten wir die sonderbare Mitteilung, daß Sanherib gegen Libna gestritten habe und von Lachis aufgebrochen sei und daß der Rabsake dies gehört habe — lauter ganz nebensächliche Dinge, zumal da der Vf. gegen die wirkliche Geschichte so gleichgültig erscheint und übrigens schon c. 36₁ berichtet hat, daß Sanherib alle festen Städte Judas erobert habe. Kommt noch hinzu, daß der Satz: der Rabsake hörte, sich mit dem folgenden Satz: der König hörte, unangenehm stößt, so wird man an eine von zweiter Hand hervorgebrachte Verwirrung glauben dürfen. Wahrscheinlich schrieb der Erzähler: der Rabsake kehrte nach Lachis zum Könige zurück, und er hörte von Thirhaka u. s. w. Dagegen befand sich in der zweiten Erzählung v. 9b ff. der König, als er seinen Brief an Hiskia schrieb, im Kampf mit Libna, und der Red. von II. Reg. hat durch Änderung und Zusetzung den jetzigen Text in v. 8 von וימצא an geschaffen, durch den er beide Erzählungen miteinander vermitteln wollte. Libna, das man noch nicht genau nachzuweisen vermag (s. Buhl, Paläst., S. 193), lag wahrscheinlich in der Nähe von Lachis. 9a „Und er hörte": das ist nun das Gerücht, das Sanherib hören und das ihn zum schleunigen Abzug aus dem Lande nötigen sollte. Tarrako, hebr. Thirhaka, in der LXX Tharaka, im A. T. nur hier genannt, heißt bei den Ägyptern Tahraka, bei den Assyrern Tarku; über ihn und über Jes.s Haltung gegenüber seinen Gesandten s. zu c. 17₁₂–18₇. Unser Erzähler muß nun berichten wollen, daß Sanherib auf das Gerücht von Tarrakos Anmarsch sofort aufbrach. Statt dessen hat der Redaktor von II. Reg. die zweite Erzählung v. 9b ff. eingeschaltet. Nur וישמע in v. 9b, das in II. Reg. in וישב korrigiert zu sein scheint, gehört noch zur ersten Erzählung und wird v. 37 fortgesetzt: er hörte es und brach auf und ging u. s. w. In der LXX zu Jes. heißt es übrigens v. 9a: ותרהקה מי כי יצא להלחם אתו, was Meinhold vorzieht. Indessen hat die LXX zu II. Reg. unsern Text, den ich deswegen für besser halte, weil er den Nachdruck auf das „hören" legt und außerdem die Frage, ob Thirhaka wirklich ausgezogen war, in dubio läßt. Wieviel an dieser Darstellung historisch ist, das läßt sich nicht mehr beurteilen. Nur wird das bloße Gerücht über Thirhakas Anmarsch den Sanherib nicht zum Verlassen Palästinas bewogen haben, sondern eher etwas Derartiges eingetreten sein, wovon die zweite Erzählung und die Tradition der Ägypter (s. zu v. 36) zu melden wissen. II. Reg. hat אל־תי statt des richtigen על, außerdem noch הנה vor יצא. Den Schluß dieser Erzählung s. u. v. 37 38.

b) 37₉b bis v. 36, die zweite Erzählung, beginnend mit וישלח. Der Anfang fehlt, wird aber nach v. 8 etwa gelautet haben: und als Sanherib wider Libna stritt, schickte er u. s. w.; natürlich hat vorher noch der Erzähler von dem Einbruch Sanheribs in Juda gesprochen. Sanherib schickt hier nicht seine Feldherrn, sondern Boten von untergeordnetem Range, und gibt ihnen den Auftrag in einem Brief mit, der jetzt allerdings erst v. 14 erwähnt wird, ursprünglich gleich zu Anfang genannt gewesen sein muß. Auch der Redaktor der Königsbücher fühlt eine Lücke, füllt sie aber v. 10 falsch aus, indem er hinzusetzt: So sollt ihr sprechen zu Hiskia, dem Könige von Juda. Der Brief selber ist offenbar nur unvollständig wiedergegeben, sofern er doch zuerst die Aufforderung zur Übergabe Jerusalems ent-

des Königs von Aſſur gegeben werden. [11]Siehe, du ſelbſt haſt gehört, was die Könige von Aſſur allen Ländern getan haben, ſie zu bannen, und du ſollteſt gerettet werden? [12]Haben ſie die Götter der Völker gerettet, die meine Väter verderbt haben, Gosan und Haran und Rezeph und die Söhne Edens in Telaſſar? [13]Wo iſt der König von Hamath und der König von Arpad und der König von Lair (?), Separwaim, Hena und Iwwa? [14]Und Hiskia nahm den Brief von der Hand der Boten und las ihn und ſtieg hinauf in das Haus Jahves. Und Hiskia breitete ihn vor Jahve aus [15](und es betete Hiskia vor Jahve) ſagend: Jahve der Heere, Gott Israels, der auf den Cheruben thront, du biſt wahrlich der Gott allein für alle Reiche der Erde, du haſt gemacht den Himmel und die Erde;

---

halten ſollte; wahrſcheinlich hat der Red. von II. Reg. hier gekürzt, und dabei iſt die Nennung des Briefes mit in Verluſt geraten. „Dein Gott betrüge dich nicht", in c. 36₁₄ iſt Hiskia der Betrüger. Aber in beiden Erzählungen, die von einander unabhängig zu ſein ſcheinen, dreht ſich alles um die Frage, ob Jahve helfen wird oder helfen kann; es iſt möglich, daß die Verhandlungen zwiſchen dem aſſyriſchen und judäiſchen Könige dieſen theologiſchen Charakter gehabt haben, wahrſcheinlicher aber, daß ſie ihn nur durch die nachexiliſchen Schriftſteller bekommen haben. **11** Sanherib zählt nun ſeine und ſeiner Vorfahren Großtaten auf, um damit den Beweis zu führen, daß Jahve ihm nicht widerſtehen kann. Dieſe Prahlerei erinnert (abgeſehen von c. 36₁₈–₂₀, welche Stelle von der unſrigen abhängig ſein wird) ſo ſehr an c. 10₉ff., daß unſer Erzähler eine gewiſſe Kenntnis dieſer Rede gehabt haben muß, während er aber zugleich ſo ſtark von ihr abweicht, daß er ſie nicht in ihrem Wortlaut beſeſſen haben wird, iſt ja das Stück c. 10₅ff. auch nur in Trümmern erhalten. Für החרים ſteht v. 18 החריב; an beiden Stellen wird dasſelbe Wort gebraucht ſein, das erſtere, mit dem Bann ſchlagen, iſt im Munde des Aſſyrers das auffälligere Wort, paßt auch beſſer zu dem Objekt Völker, iſt alſo wohl vorzuziehen. Denn daß die Völker gemeint ſind, geht aus dem männl. Suff. hier und **12** (אותם) hervor. Für השחיתו ſteht in II. Reg. das piël; zwiſchen den beiden Stämmen dieſes Wortes fühlen die Späteren keinen Unterſchied vgl. z. B. Gen. 6₁₃ ₁₇. Sanheribs Väter ſind mit Ausnahme Sargons die früheren Könige nicht, aber das Wort bedeutet nur die Vorgänger. Goſan, aſſyr. Guzana, eine Landſchaft am Chaboras in Meſopotamien, war dadurch bekannt, daß ein Teil der Nordisraeliten dorthin deportiert wurde (II. Reg. 17₆ 18₁₁); Charan, aſſyr. Charran (vgl. A. Mez, Geſch. der Stadt Charan), lag im nordweſtlichen Meſopotamien, ſüdöſtlich von Edeſſa, Rezeph, aſſyr. Raṣappa, auf dem rechten Euphratufer in der Wüſte an der Straße von Palmyra nach Thapſakus; bne ʿEden zu Telaſſar (in II. Reg. תלאשר, Hügel Aſſurs) bewohnen das hitthitiſche bit-Adini der Keilinſchriften, weiter nördlich am Euphrat. **13** Zu Arpad, Hamath und Separwaim ſ. c. 36₁₉. Auch לעיר iſt wohl ein nom. propr., vielleicht ein verſtümmeltes. הנע und עוה ſind ebenfalls Eigennamen, wahrſcheinlich von ſyriſchen Städten; die letztere ſcheint auch II. Reg. 17₂₄ (עוא) genannt zu ſein. Alle dieſe Namen konnte auch ohne eigentliche Kenntnis der Geſchichte der nachexiliſche Erzähler ſeinem geographiſchen Wiſſen entnehmen; durch ſie wird die Authentizität dieſes Briefes nicht gewährleiſtet. **14** Hiskia breitet den Brief (l. הספר, da man mit c. 39₁ oder II. Reg. 10₁ nicht beweiſen kann, daß der Plural für einen einzigen Brief vorkam) im Tempel vor Jahve aus, damit Jahve ihn ſehe, ſelbſtverſtändlich nicht in der Meinung, als ob Jahve ohne das von dem Briefe keine Kenntnis hätte, denn „der mal'ak elohim weiß alles, was im Lande iſt" (II. Sam. 14₂₀; vgl. unten zu Jeſ.s Botſchaft), ſondern der Brief iſt das corpus delicti und ſoll den Zorn Gottes auf ihn und ſeinen Urheber herabziehen. **15** Der ganze Vers, deſſen subj. explic. unangenehm auffällt, fehlt mit Ausnahme von לאמר in II. Reg. LXX und iſt ein unnötiger ſpäterer Einſatz. **16** צבאות fehlt im Paralleltext und iſt wohl nur von einem Abſchreiber eingeſetzt, wie ohne Zweifel an manchen Stellen im

[17]neige, Jahve, dein Ohr und höre, öffne, Jahve, dein Auge und siehe, und höre alle die Worte Sanheribs, die er gesandt hat zu schmähen den lebendigen Gott. [18]In Wahrheit, Jahve, haben die Könige von Assur gebannt alle Völker und ihr Land [19]und ihre Götter ins Feuer getan, denn nicht Gott sind sie, sondern ein Werk von Menschenhänden, Holz und

---

B. Jesaia. Jahve ist der, der auf den Cheruben thront; nach I. Sam. 4₄ (II. Sam. 6₂) hieß er so als Numen der Jahvelade, doch ist der Name gewiß ebenso jung oder jünger als Salomos Cheruben auf der Lade (I. Reg. 6₂₃). Die Cheruben sind wie die Sarafen tiergestalte übersinnliche Wesen und Hüter göttlicher Besitztümer oder Träger der göttlichen Gegenwart, werden aber, ohne Zweifel aus Babylonien entlehnt, sehr verschieden dargestellt, nach Lenormant deswegen, weil zwei verschiedene babylonische Gestalten (Vogel und Stier kirubu und kurubu) miteinander bald vertauscht, bald kombiniert wurden, denen man dann noch andere Formen und Attribute hinzufügen konnte (Hes. 1). אתה־הוא du bist der Gott allein; das הוא ist bei den Späteren sehr beliebt (vgl. c. 43₂₅); das לבדך würde in diesem Zusammenhange allein schon hinreichen zu dem Beweis, daß unser Erzähler nicht in die Nähe Jes.s gerückt werden darf. Und wenn es auch in der alten Schöpfungsgeschichte Gen. 2₄b heißt, daß Jahve Erde und Himmel (diese Reihenfolge wird von den späteren Schriftstellern, die Jahve im Himmel denken, umgekehrt) gemacht habe, so wird doch daraus in der alten Zeit keinerlei Konsequenz gezogen; der Universalismus der prophetischen Gottesidee ist nicht aus dem Schöpfungsgedanken, sondern aus den geschichtlichen Machtwirkungen Jahves hervorgegangen. Erst seit dem Exil wird, zuerst von Deuterojesaia, der Glaube an die Weltschöpfung durch Jahve für die Religion verwertet und hat dann den in aller Welt zerstreuten Juden unermeßliche Dienste geleistet und ihnen möglich gemacht, ihre Religion unter den ungünstigsten Umständen festzuhalten; eben darum treffen wir den Ausdruck: Jahve, Schöpfer des Himmels und der Erde, so oft in den späteren Schriften. Übrigens ist selbst dann und bis in die nachchristliche Zeit hinein noch nicht von allen Schriftstellern angenommen, daß die Götter überhaupt nicht existieren (v. 19). Der lange, bekenntnismäßige Gebetseingang ist der späteren Zeit eigentümlich, die bei ihrer abstrakteren Gottesauffassung eines solchen Mittels bedarf, um sich in die Gebetsstimmung erst hineinzuarbeiten, auch immer fürchtet, Gott nicht genug zu tun. **17** „Öffne dein Auge" (besser als der Dual עיניך in II. Reg.) und siehe", nämlich den Brief und überhaupt das Gebaren des Assyrers. Die Lesart שלחו in II. Reg. ist unrichtig und vielleicht durch die unwillkürliche Nachwirkung von v. 4 entstanden. Daß auch hier אלהים חי steht, bestätigt die Vermutung, daß das Sätzchen „zu schmähen den lebendigen Gott", das hier nicht fehlen kann, in v. 4 eingetragen ist. **18** Zu החריבו s. zu v. 11; החריב kommt von Völkern nur in der späten Glosse c. 60₁₂ vor. Allerdings folgt in unserem Text: alle Länder und ihr Land, aber selbstverständlich ist das nur ein Schreibfehler für „alle Völker und ihr Land", das die Vorlage II. Reg. hat. Hiskia gibt zu, daß Assur alle Völker überwunden hat, aber das sind eben Heiden. **19** ונתן (für ונתנו in II. Reg.), der inf. abs. mit ו als Fortsetzung des verb. fin.: und zwar tuend ihre Götter usw., kommt besonders viel bei späteren Schriftstellern vor (G.-K. § 113 z). Das Urteil unseres Verf.s über die Götter ist erst in der deuteronomischen Periode aufgekommen. Früher wird von den Propheten (Jes., Hosea, Micha) oft genug gegen die Werke von Menschenhand gekämpft, auch auf das Unvernünftige und Lächerliche ihrer Verehrung hingewiesen (Hos. 13₂), aber doch nicht behauptet, die Götter seien mit den Bildern identisch s. weiter zu c. 44₁₉. „Holz und Stein" wie Dtn. 4₂₈. 23₃₆ u. öfter; eigentlich ist Baum und Stein verschieden von dem „Werk der Menschenhand", den Kunstbildern des Polytheismus, und mehr dem Dämonismus, der alten Familienreligion, eigentümlich (Jer. 2₂₇), wird aber hier wie im Deuteronomium mit den Götterbildern zusammengeworfen. **20** „Rette uns, damit erkennen usw." eine theologische Motivierung für die Bitte um Rettung. Der Schriftsteller sieht den Kampf zwischen Assur und Juda für einen Religionskampf an. Dazu hat er,

Stein, und so vertilgten sie sie. [20]Und jetzt, Jahve, unser Gott, rette uns von seiner Hand, damit alle Reiche der Welt erkennen, daß du, Jahve, allein Gott bist. [21]Und es sandte Jesaia, der Sohn des Amoz, zu Hiskia mit folgenden Worten: So spricht Jahve, der Gott Israels: weil du gebetet hast zu mir wegen Sanheribs, des Königs von Assur — — —

---

wie überhaupt die späteren Juden, das Auge immer auf die Heidenwelt gerichtet, der sein Juda nicht wie ein Staat gegen andere Staaten, sondern wie die Gemeinde der wahren Religion gegen die Götzendiener gegenübersteht. In diesem Satz zeigt sich das Interesse, das der Vf. und sein Publikum an dem Fall Sanherib hatte: der Monotheismus wird durch das Heidentum angefeindet, muß aber siegen und dadurch alle Welt von seiner Wahrheit überführen. Charakteristisch ist ferner der Ausdruck „die Königreiche der Welt": die Juden haben zur Zeit des Vf.s kein Königreich mehr, warten aber auf das Königreich Gottes. Vor לבדיך ist nach dem Paralleltext אלהים einzusetzen, weil man sonst trotz der Akzente übersetzen müßte: du bist allein Jahve, was keineswegs dasselbe besagt wie der bekannte Ausspruch: sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin. 21 Jeſ. weiß von Hiskias Gebet, obgleich er nicht dabei war; es hat inzwischen eine geheimnisvolle Kommunikation Gottes mit ihm stattgefunden. Hiskia ist selber nicht im Stande, Jahves Antwort auf sein Gebet zu vernehmen (vgl. zu Jer. 42₅), und da ein großer Gottesmann zur Hand ist, so sind auch keine anderen Zeichen der Erhörung von Nöten. Der Prophet kommt nicht selber, wie es der wirkliche Jeſ. getan hätte (c. 7₃), sondern schickt Boten mit einem mündlichen oder schriftlichen Orakel; er ist nicht weniger vornehm als der König vgl. zu v. 2. II. Reg. hat nach und die LXX vor den Worten Jeſ.s ein שמעתי, doch scheint dies erst nachträglich eingesetzt zu sein, indem man אשר als Relativ nahm und einen Abschluß des Satzes vermißte. Aber der Abschluß kommt erst v. 33, der Satz ist durch die Einsetzung von v. 22–32 auseinandergerissen. אשר ist wahrscheinlich Konjunktion für יען אי, weil (ſ. G.-K. § 158b), worauf v. 33 gewohnter Weise das לכן folgt. Die Beziehung des אשר auf Jahve würde אליו statt אלי und Streichung des לכן in v. 33 fordern. Für אל־ס ist על zu schreiben vgl. v. 33. c. 38₁₉.

c. Cap. 37₂₂–₃₂ ist eine Einschaltung, die ein Gedicht über Sanherib v. 22–29 und eine an Hiskia gerichtete Weisſagung enthält v. 30–32. Ob beide Teile von derselben Hand sind, ist nicht auszumachen. Aber gewiß darf man keinen von ihnen dem Jeſ. zuschreiben. Die Weisſagung hat die unjeſaianischen Begriffe שאירית und פליטה, nimmt blos auf die Juden Bezug (nicht auf Israel), entlehnt v. 32b wörtlich aus c. 9₆ und ahmt in v. 32a in äußerlicher Weise c. 2₃ nach. Das Gedicht aber nimmt v. 25 an, daß die Assyrer schon zu Jeſ.s Zeit in „Mazor", wie Ägypten künstlich genannt wird, eingedrungen sind, was erst im 7. Jahrh. geschehen ist; und in dem Ausdruck מימי קדם scheint sich der zeitliche Abstand des Dichters von Jeſ.s assyrischen Weisſagungen ebenso wie deuterojeſaianischer Einfluß zu verraten ſ. zu v. 26. Daß der Hinweis auf das Gericht über Juda fehlt, ist freilich nicht zu verwundern und gegen Jeſ. nicht geltend zu machen, aber Jeſ. hat in c. 18.29–31 ganz andere Vorstellungen von dem bevorstehenden Schicksal des Assyrers, als was wir hier v. 29 hören, daß nämlich Sanherib auf demselben Wege zurückkehren solle, auf dem er gekommen war. V. 22–32 stammt auch nicht von dem zweiten Erzähler her, sondern ist erst nachträglich in dessen Bericht eingesetzt worden: der Eingang v. 22 wirkt neben v. 21 mindestens störend, der ganze Einsatz reißt v. 21 und 33 auseinander, weiß nichts von den 185000 Toten, sondern geht eher von der Auffassung der ersten Erzählung aus und berührt sich nur darin näher mit der zweiten, daß Sanherib (freilich nicht durch einen Brief, sondern durch seine Knechte) Jahve geschmäht habe, wovon die erste Erzählung nicht spricht. Demnach haben wir in v. 22–32 die dritte Variante über die Episode Sanherib-Jeſaia, die jünger als die erste und älter als die zweite sein möchte: die erste ist bei weitem die nüchternste und faßt nur die nationalen und politischen Verhältnisse ins Auge, der Einsatz stellt schon den Assyrer als hochmütigen Frevler gegenüber dem Weltgott hin, die zweite

^{22}*Das ist das Wort, das Jahve über ihn sagt:*
Es verachtet dich, spottet dein die Jungfrau Tochter Zion,
Hinter dir schüttelt das Haupt die Tochter Jerusalem.
^{23}*Wen hast du beschimpft und gegen wen erhoben die Stimme!*
Ja, hobest zur Höhe deine Augen wider den Heiligen Israels!
^{24}*Durch deine Knechte hast du geschmäht den Herrn und sprachest:*
„Mit Wagen ersteig' ich Bergeshöhen, die äußersten Winkel des Libanon;
Ich haue um den Hochwald seiner Zedern, die Auswahl seiner Zypressen,
Dringe ein in sein letztes Obdach, den Wald seines Fruchtgefildes.
^{25}*Ich, ich erbohre und trinke fremde Wasser,*
Trockne aus mit der Sohle meiner Füße alle Nile Mazors.“

Erzählung hat dann noch das Wunder der völligen Vertilgung des Aſſyrerheeres in einer Nacht. Der Einſatz, beſonders auch die Weisſagung v. 30–32, hat vielleicht urſprünglich hinter v. 7 ſtehen ſollen. — **22–29.** Der Eingang 22a kann recht wohl vom Dichter ſelber geſchrieben ſein, denn das Gedicht ſoll, ſo wenig die erſten Verſe das vermuten laſſen, Rede Jahves ſein, wie v. 26 ff. zeigt. Die Dichtung iſt in Vierzeilern zu abwechſelnd drei- und zweihebigen Stichen abgefaßt. 22b. Das jungfräuliche, unbezwungene Jeruſalem antezipiert ſchon den ſchmählichen Abzug des Bedrohers, indem es ihm nachſpottet. Das Kopfſchütteln iſt in der Bibel Ausdruck des Hohnes z. B. Jer. 18$_{16}$. Thr. 2$_{15}$. Hiob 16$_{4}$. Pſ. 22$_{8}$. Mt. 27$_{39}$. **23** „Wen haſt du geſchmäht“ iſt keine Frage, auf die eine Antwort zu erwarten wäre, ſondern ein Ausruf: was für einen haſt du beſchimpft! Das erſte Diſtichon iſt zu lang; da חרף gleich hinterher (v. 24) noch einmal vorkommt, ſo mag es hier ungetilgter Schreibfehler ſein. הרים קול nicht wie c. 13$_{2}$ laut rufen, ſondern ſtolz reden. מרום acc. loci, nicht adverbiell. In v. 23b l. nach II. Reg. 19$_{22}$ על für אל. Den Ausdruck „der Heilige Israels“ konnte in dieſem Zuſammenhange nur ein Schriftſteller der ſpäteren Zeit anwenden, wo für den Gott Israels die Verehrung oder wenigſtens die Furcht aller Menſchen in Anſpruch genommen wird. Der Dichter glaubt offenbar, dem Aſſyrer mit dieſem Wort etwas ſehr Starkes zu ſagen, ähnlich geſchieht das z. B. von Daniel dem Chaldäerfürſten gegenüber. Die ſtille Vorausſetzung iſt, daß die Heiden von der wahren Offenbarung abgefallen ſind und das eigentlich wohl wiſſen. **24** Zu dem ſpäten Ausdruck ביד ſ. zu c. 20$_{2}$. Das מלאכיך in II. Reg. iſt wohl ein Abſchreiberverſehen, veranlaßt durch die Erinnerung an v. 9. 14. ברב רכבי iſt aus der Ktiblesart in II. Reg. ברכב רכבי durch Konjektur des jeſ. Red.s (dem das Qre in Reg. folgt) gebildet worden; der Dichter ſchrieb blos ברכב, wozu das רכבי des Ktib in Reg. blos Variante iſt. Der Sinn iſt: mit Wagen erklimme ich die höchſten Berge, die für die Wagen anderer unfahrbar ſind und wo ſonſt keine Pferde laufen können (ſ. zu c. 5$_{28}$), ich bringe das Unmögliche fertig. Dagegen läßt ſich nicht einſehen, was er mit der „Menge ſeiner Wagen“ auf den Berggipfeln und in den äußerſten Winkeln des Libanon will. Die Verben in der Rede des Aſſyrers ſind als Aoriſte anzuſehen, die darſtellen, was er alles kann, getan hat und tun wird, nicht als Futura, was wenigſtens für v. 25a eine ſeltſame Wirkung hervorbrächte, aber auch nicht als erzählende Imperfekte, denn manches iſt nur Bild und Beiſpiel, nicht buchſtäbliche Wirklichkeit, darum auch Umänderung der Imperfekte in v. 24b in impf. cons. wohl nicht durchaus notwendig. Der Libanon, deſſen Zedern und Zypreſſen den Aſſyrern tatſächlich zum Bau von Belagerungsmaſchinen, Schiffen u. dgl. dienten, iſt gleichwohl nur Beiſpiel ihrer Überwindung aller Schwierigkeiten und ihrer Ruhmestaten (vgl. Sach. 4$_{7}$). Jeſ. würde übrigens wohl mehr zur Sache ſprechen vgl. c. 10$_{13}$f. Für מרום קצו, wovon das erſte Wort ſchon zweimal dageweſen iſt, hat II. Reg. die richtige Lesart מלון קיו, ſeine äußerſte Nachtherberge. **25** Daß Sanherib Waſſer trinkt, iſt kein Verbrechen, hinter מים iſt זרים ausgefallen, wie II. Reg. zeigt; fremde Waſſer ſind ſprichwörtlicher Ausdruck für fremdes Gut (vgl. Prv. 9$_{17}$. 5$_{15}$), gutes Waſſer ein äußerſt wertvoller Beſitz, um den oft geſtritten wurde; Sanherib bohrt Brunnen auf fremdem Boden. „Alle Nile Mazors“ wie c. 19$_{6}$; zu der Hyperbel vgl. Jdt. 16$_{3}$ und die von Geſen. angeführte

^{26}*Hast du's nicht gehört, von weit her habe ich das bereitet,*
Von den Tagen der Vorzeit es gebildet, jetzt ließ ich es kommen:
So mußtest du verwüsten zu zerstörten Steinhaufen befestigte Städte,
^{27}*Und ihre Bewohner, zu kurz von Arm, wurden erschreckt und zu Schanden,*
Und wurden Kraut des Feldes und junges Grün,
Gras der Dächer, versengt vor [dem Ostwind].

Stelle des gelehrten Claudian de bello Get. 526ff.: sub pedibus nostris arescere vidimus amnes, galeis Padum victricibus hausi. Diese Übertreibungen für eine Gottlosigkeit zu halten, will uns nicht recht gelingen, ebenso wenig, in der ganzen Rede des Assyrers eine Gotteslästerung zu finden. Übrigens hat der historische Sanherib, der so wenig wie einer seiner Vorfahren in Ägypten eingedrungen war und sich auch gar nicht sehr beeilte einzudringen, schwerlich so geprahlt. Fast scheint es, als ob unser Dichter das Hohnlied auf den König von Babel c. 14$_{4}$ff., an das er in so manchen Ausdrücken v 24f. erinnert, nachahme und die wirklich gotteslästerlichen Worte des Babyloniers c. 14$_{13}$f. seinem Assyrer mit auf die Rechnung schreibe, obwohl er sie nur in stark abgeschwächter Form variiert; er schreibt freilich auch unter dem Einfluß von c. 10$_{5}$ff. **26** Jetzt erklärt der Jes. des Dichters dem Sanherib, warum er bisher solche Erfolge davontragen konnte, und geht dabei von der unwillkürlichen Voraussetzung aus, daß der Assyrer sich auf die alttestamentliche Theologie verstehe und Jes. 22$_{11}$ gelesen habe. „Hast du's nicht gehört?" wie bei Deuterojes. (c. 40$_{28}$), der aber Israel anredet! Ebenfalls dem Deuterojes. entlehnt ist מימי קדם (II. Reg. למימי) vgl. c. 45$_{24}$. 44$_{7}$. 46$_{9}$. Jes. ist sich zu gut der realen Gründe, um deretwillen Jahve den Assyrer kommen läßt, sowie der eigenen konkreten Offenbarungen bewußt, als daß er jemals sagen könnte, daß alles schon von urher bestimmt gewesen sei. Diese Reflexion konnte erst nach den großen Katastrophen und aus ihrer mehr theologischen als historischen Nachweisung in den „uralten" Weissagungen der Propheten des 8. Jahrh.s, vielleicht auch eines Mose und Bileam, erwachsen. „Kommen", „kommen lassen" ebenfalls häufig bei Deuterojes. (z. B. c. 46$_{11}$). Die Aussprache und Schreibung הבאתיה ist die häufigere; in II. Reg. hat das Ktib wohl הֲבִיאֹתִיהָ ausgesprochen. ותהי, wie zu lesen ist, faßt man am besten als 2. pers.: so kamst du dazu zu verwüsten. Nicht aus eigenem Antrieb und eigener Kraft (c. 10$_{5}$ff.), sondern aus der göttlichen Prädestination stammen Sanheribs Erfolge. Die nachexilischen Apokalyptiker haben das Aufeinanderfolgen der großen Weltreiche allmählich in ein großes System gottgewollter Notwendigkeit gebracht. Zu להשות in II. Reg. Ktib s. G.-K. § 75 qq; unser Text hat wieder die sorgfältigere Orthographie. נצים part. ni. von נצה. **27** ויבשו in II. Reg. ist eigentlich korrekter als unser ובשו. „Kurz" d. h. zu kurz „von Hand", machtlos vgl. c. 50$_{2}$. 59$_{1}$. Die Bilder der Vergänglichkeit vgl. c. 40$_{6}$ff. sind im allgemeinen verständlich, obwohl mit der Geschichte nicht sonderlich gut vereinbar, denn die kleinen Völker am Mittelmeer bewiesen doch eine sehr zähe Lebenskraft; aber der Vf. denkt natürlich hauptsächlich an das Los der Israeliten und Judäer. Nur insofern fallen jene Bilder auf, als der jetzige Text gerade das Vergehen des Krautes, des jungen Grüns (man spricht aus metrischen Gründen wohl besser וְיֶרֶק) am Schluß von v. 27 nur sehr undeutlich ausdrückt. Ein „Fruchtfeld vor dem Halm" könnte ein leeres Feld sein oder ein solches, das zwar besät ist, aber noch kein Grün zeigt, aber was soll man damit anfangen? Darin würde ja keine Ergänzung des halb ausgeführten Vergleiches der Völker mit frischem Grün usw. liegen. Die Lesart in II. Reg.: „Versengtes vor dem Halm" ist noch unverständlicher. Da nun das erste Wort in v. 28: „dein Sitzen" ein voraufgehendes „Aufstehen" erwarten läßt (vgl. Ps. 139$_{2}$), so kommt Wellh.s Konjektur in Bleeks Einl.^{4} S. 257 gelegen, die die beiden letzten Wörter von v. 27 nach v. 28 zieht und לְפָנַי קֻמְךָ liest. Durch diese Textänderung, die sich selber empfiehlt, wird nun aber das letzte Distichon in v. 27 seines zweiten, zweihebigen Stichos beraubt. Es sind viele Versuche gemacht worden, einen plausiblen Text herzustellen, die sich nur etwas zu weit von der gegenwärtigen Textgestalt entfernen. Es scheint, daß der Ausfall sich am leichtesten erklärt, wenn das Ausgefallene dem noch Vorhandenen sehr ähnlich sah;

Vor mir ist dein Aufstehn [28]*und dein Sitzen, dein Gehn und Kommen,*
Es kam dein Stürmen zu mir [29]*und dein Tosen ist in meinen Ohren.*
Ich lege meinen Ring in deine Nase und meinen Zaum an deine Lippen
Und lasse dich zurückkehren auf dem Wege, auf dem du gekommen bist.
[30]*Und das sei dir das Zeichen:*
Zu essen ist dies Jahr der Brachwuchs
Und im zweiten Jahr der Wurzelwuchs,
Doch im dritten Jahr säet und erntet
Und pflanzt Weinberge und esset ihre Frucht!

---

ich lese also einer Anregung Meinholds folgend: שָׁרְךָ מִלְּפָנַי קָדִים, sodaß das jetzige קמה aus enggeschriebenem קדים hervorgegangen ist und ebenso das sonst nicht vorkommende שרפה aus מ שרף; die letzten sieben Konsonanten sind also der Rest von zweimal sieben Konsonanten. Der Autor sagt v. 27b: die Völker wurden (l. ויהיו mit Bick. nach der LXX) Kraut, zartes Grün, Gras der Dächer (eine Klimax!), das alles plötzlich versengt ist in Folge des Ostwindes (Gen. 41₆). So sind die Bilder vom Kraut usw. passend vervollständigt. Daß **28.29a** nicht in Ordnung sind, zeigt der erste Blick. Ich lasse jetzt mit Marti das ידעתי v. 28a als Abschreiberzusatz fahren, verwandele in v. 28b das ואת wegen des אלי in וַאֵת: es drang zu mir dein Stürmen, und tilge die Variante dazu in v. 29a, sowie das עלה im zweiten Stichos von v. 29a, das erst nach der Änderung von ויאת in ואת, resp. von ויעל in יען in den Text gesetzt wurde. שאננך könnte piel. inf. sein (Olsh. § 281b), etwa in dem Sinne: dein Sichertun, deine vermessene Sicherheit, aber es paßt nicht gut zu באזני, daher ist Buddes Vorschlag: שְׁאוֹנְךָ, dein Lärmen, vorzuziehen. באזני und אלי entsprechen dem vorhergehenden לפני. **29b** scheint Nachahmung von Jes. 19₄. 29₄. 38₄ zu sein; der Assyrer wird mit einem wilden Tier verglichen, das der Führer mittelst des durch die Nasenwand des Tieres gezogenen Ringes nach Gefallen lenkt. Eine Vernichtung des assyrischen Heeres setzen die letzten Worte des Gedichts offenbar nicht voraus, vielmehr nur die gezwungene Heimkehr wie v. 7 und 37 in der ersten Erzählung, die die Anregung zu dem Gedicht gegeben zu haben scheint. — So auch die nun folgende Rede an Hiskia v. 30–32, die von demselben Dichter, aber freilich auch von einem anderen herrühren kann; ersteres ist wohl die einfachere Annahme. **30** Die einleitende Bemerkung: und dies sei dir das Zeichen, gehört natürlich dem Dichter, nicht dem Redaktor an, weil ohne sie das Stück gar nicht bestehen kann. Indem sich jetzt die Rede an Hiskia wendet, ändert sich das Versmaß und lenkt in den einfachen Vierzeiler ein, dessen Stichen bald drei, bald vier Hebungen haben. Das dem Hiskia gegebene Zeichen ist ein bloßes Erinnerungszeichen und soll nachträglich zum Beweis dienen, daß der Abzug Sanheribs mit allerlei nebensächlichen Umständen von Jahve vorhergesagt, also auch veranlaßt ist vgl. zu c. 7₁₄ (Ex. 3₁₂). Daß aber der Dichter ohne weiteres von dem einen du (Sanherib) auf das andere überspringt, spricht dafür, daß er aus der Situation v. 6f. heraus dichtet. Man soll das laufende Jahr Brachwuchs, das von den bei der letzten Ernte ausgefallenen Körnern ausgeschlagene Korn, essen (inf. abs. für den imper., im Ktib unseres Textes auch am Schluß des Verses, wo Qre und II. Reg. den imper. plur. haben), das nächste Jahr שחים (II. Reg. סחיש, ἅπ. λεγ.), das aus der Wurzel nachgewachsene Korn; erst im dritten Jahr lebt man wie gewöhnlich. Darum rechnet der Vf. für Sanheribs Anwesenheit doch nicht viel mehr als ein Jahr. Nach Wetzstein (bei Del.) muß gegenwärtig ein Acker, wenn er ordentlich tragen soll, schon im vorhergehenden Sommer umgebrochen sein; wenn das, wie wahrscheinlich, auch im Altertum galt, so kommt als die geringste Abmessung für die Invasion die Zeit heraus, die von der gehinderten Aussaat bis zu dem die Saat des nächsten Jahres vorbereitenden Pflügen verläuft, das wäre sogar noch etwas weniger als ein Jahr. Das Zeichen hat aber keinen Sinn, wenn es keine Weisagung enthält, vielmehr jeder selbst sehen konnte, daß man wegen gehinderter Umbrechung des Ackers auch noch im folgenden Jahr von freigewachsenem Getreide leben müsse; deshalb muß der Vf. annehmen, daß Jes. diese Worte vor der Pflügezeit und mindestens mehrere Wochen

31 *Und ansetzen wird das Haus Juda Wurzel nach unten*
Und wird Frucht bringen nach oben,
32 *Denn von Jerusalem geht aus ein Rest*
Und Entronnene vom Berg Zion.
Der Eifer Jahves der Heere wird dies tun. —
— 33 darum so spricht Jahve über den König von Assur:
Nicht wird er hineinkommen zu dieser Stadt
Und nicht dahinein schießen einen Pfeil,
Nicht ihr entgegenstellen einen Schild,
Noch aufschütten wider sie einen Wall.
34 Auf dem Wege, auf dem er kam, wird er zurückkehren
Und zu dieser Stadt nicht hereinkommen, ist der Spruch Jahves.

---

vor dem Abzuge Sanheribs gesprochen habe. Diese Meinung stimmt wohl zu der ersten, nicht aber zu v. 36 der zweiten Erzählung. Übrigens setzt v. 30 voraus, daß Sanherib Jerusalem nicht eingeschlossen gehalten habe, denn sonst hätten die Jerusalemer auch den Brachwuchs nicht essen können (c. 1$_{7}$b). 31 und 32 schließen die Rede mit einem eschatologischen Ausblick ab. Der erste Stichos von v. 31 ist überlang und prosaisch und greift dem 32. v. in ungeschicktester Weise vor. Da das zweite Verbum עשה masc. ist, so hat der Dichter wohl nur geschrieben: ויסף בית־יהודה vgl. dazu c. 27$_{6}$. V. 32b ist in der Form Nachahmung von c. 2$_{3}$b; v. 32b ist wörtlich aus c. 9$_{6}$ entlehnt, צבאות hier wie dort späterer Zusatz, wie noch der Text in II. Reg. zeigt. פליטה und שארית sind eschatologische Begriffe und Ausdrücke vgl. c. 4$_{2}$. Besonders auffällig, obgleich durch die Abhängigkeit von c. 2$_{3}$ mitbedingt, ist der Gedanke, daß die Bevölkerung Jerusalems den Grundstock des neuen Gottesvolkes bildet; in der Tat besaß ja die gesetztreue Gola anfangs nur Jerusalem und die nächste Umgebung und hielt sich Jerusalem von fremdblütiger Bevölkerung möglichst frei vgl. z. B. II. Makk. 11$_{2}$. Die eschatologische Weissagung v. 31f. ist an die zeitgeschichtliche v. 30 sehr äußerlich, nur durch Vermittlung der Bilder vom Pflanzen und Fruchtansetzen, angeknüpft; das war, wie es scheint, nur möglich, weil die Episode Sanherib dem Dichter (wie den Späteren überhaupt) nun einmal als das klassische Paradigma für den ewigen, erst am jüngsten Tage zur Entscheidung kommenden Ringkampf zwischen dem Gottesreich und der Welt galt. Auch die Ergänzer im Buch Jeremia, Ob., Joel, ebenso Tritosacharja behandeln die frühere wie die gegenwärtige Geschichte stets unter dem Gesichtspunkt der Eschatologie.

Kap. 37$_{33-36}$. Hier haben wir wieder die zweite Erzählung und die unmittelbare Fortsetzung von v. 21. Der Inhalt dieser Jesaiaworte ist das Gegenteil von dem, was der wirkliche Jes. in c. 22 und c. 29–31 in Aussicht gestellt hat; dort, besonders c. 22$_{1}$ ff. c. 29$_{1}$ ff., die schwerste Belagerung und Ängstigung Jerusalems, hier die Verheißung, daß der Assyrer nicht einmal einen Pfeil hineinschießen soll. Daß Jes. seine Meinung, die ja doch mit seiner ganzen Eschatologie untrennbar zusammenhängt, blos wegen hochmütiger Reden des Assyrers geändert haben sollte, ist nicht zu glauben; diese Änderung hat vielmehr der Glaube unseres nachexilischen Erzählers bewirkt, daß Jerusalem durch Sanherib nicht belagert worden sei. Er hat in dieser Meinung auch nicht ganz unrecht; Sanherib hat Jerusalem blockiert wie einst Baesa (I. Reg. 15$_{17}$), nicht aber bestürmt (Sammlung von assyr. Texten, herausgeg. v. Schrader, Bd. II S. 95, Übersetz. von Bezold: „ihn selbst, Hiskia, sperrte ich wie einen Käfigvogel in Jerusalem, seiner Residenz, ein, die Burgen befestigte ich gegen ihn und ließ die aus dem Tore seiner Stadt Herauskommenden sich zurückwenden"). 33 לכן schlägt auf אשר v. 21 zurück; die enge Verbindung von v. 21b mit dem Eingang von v. 33, den natürlich nicht der Redaktor hinzugefügt hat, spricht dafür, daß der Einsatz v. 22–32 jetzt an der falschen Stelle steht (vielleicht hat ihn der Redaktor der Königsbücher bei v. 7 gestrichen und ein Späterer ihn wieder ungeschickt nachgetragen). קדם mit doppeltem acc. wie Ps. 21$_{4}$. Zum Wall vgl. zu c. 29$_{3}$; Pfeil und Schild wie c. 22$_{6}$, wo nur das Gegenteil geweissagt wird. Unser Vf. hat gewiß c. 22 und 29 nicht gekannt. 34 ist höchst wahrscheinlich eingesetzt.

35 Und ich werde beschirmen diese Stadt, sie zu retten,
Um meinetwillen und um Davids, meines Knechts, willen.

36 Und der Engel Jahves fuhr aus und schlug im Lager Assurs hundertfünfundachtzigtausend, und als sie am Morgen aufstanden, siehe, da waren sie alle tote Leichname.

---

v. 34b wiederholt zunächst wörtlich v. 33a und schließt dann mit נאם־יהוה vorzeitig ab; v. 34a aber, aus v. 29 genommen, paßt nicht zu dem Schicksal des Assyrers in dieser Erzählung, denn der Satz, er soll auf demselben Wege zurückkehren, auf dem er gekommen ist (in II. Reg. יבוא, kommen wird, nämlich zur Belagerung, weniger kakophonisch als unser בא בה), kann nur bedeuten: er wird sich unverrichteter Sache zurückziehen, nicht aber: er wird völlig vernichtet werden. Allerdings bleibt daneben die Möglichkeit, daß v. 34 der ursprüngliche Schluß dieser Erzählung und v. 35f. später hinzugesetzt ist, aber warum wäre dann v. 33a in v. 34b wörtlich wiederholt? 35 lehnt sich an c. 31₅ an (wie die Fortsetzung v. 36 an c. 31₈); in v. 35a ist למעני Wiederholung eines beliebten Ausdrucks Deuterojes.s (43₂₅ 48⁹ 55₅), während „mein Knecht David" oft in den Königsbüchern als Gegenstand der Rücksichtnahme Jahves vorkommt (I 11₁₃. ₃₄ 15₄ II 8₁₉). 36 Nun wird erzählt, wie der Assyrer fiel „durch das Schwert eines Nicht-Menschen" (c. 31₈). Der jes. Redaktor hat den Anfang: „Und es geschah in derselben Nacht" weggelassen, vielleicht um das Übertriebene in der Angabe, daß die 185000 Assyrer in Einer Nacht starben, etwas zu mildern, aber v. 36b läßt sich doch nicht etwa von mehreren Morgen verstehen. Der מלאך י׳ ist der Pestengel, der II. Sam. 24₁₃ff. in drei Tagen 70000 Israeliten tötet. Diese Art von מ׳ י׳, der Geist der Seuche, ist zwar verschieden von jenen Lokalisationen der Gottheit, in denen die alte Religion die Ausgleichung des alten Geschlechterkults, der lokalen Numina des Dämonismus, mit der höheren Gottheit der Nation angestrebt hat, gehört aber doch, natürlich nicht mit diesem Namen, der ältesten Kulturstufe an, da sie sich bei den verschiedensten Völkern primitiver Religion findet. Die großen Propheten haben auch diese Reste vorjahvistischer Religion ignoriert, aber der Volksglaube hat sie nicht allein festgehalten, sondern sie in der nomistischen Periode neben so vielem anderen heidnischen Wesen glänzend durchgesetzt. Die Katastrophe selber wird in fast übermütiger Weise mit einem Volkswitz dargestellt, der auch bei uns in dem Scherzwort vorkommt: des Abends gesund zu Bette gehn und des Morgens tot wieder aufstehn. Wo der Vf. sie sich vorgefallen denkt, wissen wir nicht, vielleicht aber zu Libna (s. zu v. 9b), jedenfalls nicht vor Jerusalem. Daß die Tradition, der er folgt, nicht blos darin übertreibt, daß sie die Katastrophe in Eine Nacht zusammen drängt, dürfte schon daraus folgen, daß die in der ersten Erzählung und in der Einschaltung c. 37₂₂–₃₂ vertretene Überlieferung die Pest überhaupt nicht erwähnt. Darum kann ja doch etwas daran sein. Längst hat man mit unserer Erzählung die Angabe Herodots (II 141) kombiniert, daß nach Aussage der Ägypter eine ungeheure Zahl Mäuse das Assyrerheer überfallen und sämtliches Leder an den Schilden, Köchern, Bogen aufgefressen, die Assyrer somit wehrlos gemacht habe, weil man darin die Rationalisierung einer alten Volksvorstellung erkannte, in der das Erscheinen von Mäusen mit dem Tode zusammenhängt. Die Maus ist in diesem weitverbreiteten, auch bei uns vorkommenden Glauben die Seele, die in Mausgestalt den Körper verläßt. Eben darum werden in I. Sam. 6₄f. der Jahvelade neben fünf goldenen Pestbeulen fünf goldene Mäuse dargebracht, um die Pest abzuwenden (die Mäuseplage ist natürlich auch in I. Sam. eine nachträglich eingefügte Rationalisierung der Weihung von Mäusen). Diese Tradition spricht ebenfalls dafür, daß die Katastrophe im Süden statthatte. Sanherib schweigt natürlich über sein Mißgeschick. v. 36 scheint der Abschluß der zweiten Erzählung zu sein.

Kap. 37₃₇. ₃₈ bilden wahrscheinlich den Schluß der ersten Erzählung; der Anfang von v. 37 verrät noch die Abreißung des Fadens. Vorauf ging den beiden ersten Verben das erste Wort in v. 9b וישמע: kaum hörte er es, da brach er auf und ging. Die Aneinanderreihung der drei Verben malt, wie rasch das Gerücht über Tarrakos Anmarsch den durch den

. . . . . [37]brach er auf und ging. So kehrte um Sanherib, der König von Assur, und wohnte in Ninive. [38]Und es geschah, da er anbetete im Hause des Nisrok (?), seines Gottes, da schlugen Adrammelek und Scharezer, seine Söhne, ihn mit dem Schwert, sie aber entrannen nach dem Lande Ararat. Und es ward König sein Sohn Esarhaddon an seiner Statt. —

„Geist" furchtsam gemachten Sanherib zum Abzug trieb. „Er wohnte in Ninive" soll heißen, daß er von da an nichts mehr gegen Hiskia unternahm (vgl. I. Reg. 15$_{21}$); es ist auch sehr unsicher, ob Sanherib noch einmal in Palästina erschienen ist. 38 Den Tod Sanheribs scheint sich der Vf. alsbald nach seinem Abzuge erfolgt vorzustellen, weil nur bei dieser engen Verbindung beider Ereignisse Sanheribs Ermordung eine Strafe für ihn sein kann vgl. v. 7. Sie geschah im Tempel des Nisrok, „seines Gottes". Ein Gott dieses Namens ist ganz unbekannt. Die LXX hat in Jes. die Namen Νασαράχ resp. Ἀσαράχ, in II. Reg. Μεσεράχ resp. Ἐσδράχ, von denen Wellh. (Bleek^4 257) Assarach als richtige Lesart bezeichnet, worin der Name des assyrischen Hauptgottes Asur stecken würde. Andere, Sayce, Halévy, F. Delitzsch, denken an den Gott Nusku, der bisweilen unter den Hauptgottheiten der Assyrer mit aufgeführt wird und als Gott des Feuers und der Mittagssonne dem Adar nahe steht. Daß die beiden Mörder die Söhne Sanheribs waren, wird richtig sein; den einen Sohn, Adrammelek (assyr. Adar-malik, Adar-König, auch Gottesname II. Reg. 17$_{31}$), nennen auch andere alte Nachrichten als den Mörder. Vgl. noch Sammlung von assyr. T. II, Babyl. Chronik B, übersetzt von Winkler S. 281 ff.: am 20. Tebet tötete den Sanherib, den König von Assyrien, sein Sohn in einem Aufruhr . . . . vom 20. Tebet bis zum 2. Adar wurde der Aufstand aufrecht erhalten, am 18. Sivan (des folgenden Jahres) bestieg Assarhaddon den Thron". Sarezer (als jüdischer Name Sach. 7$_2$ vgl. noch Jer. 39$_{3.13}$) wird bis jetzt nirgends erwähnt. Ebenso nicht die Flucht der Mörder nach dem Lande Ararat (assyr. Urartu) oder Armenien. Esarhaddon regierte von 681–668. Der Vf. dieser ersten Erzählung hat, wie es scheint, alte Quellen benutzen können. Man wird wohl annehmen dürfen, daß dieser nüchterne Erzähler durch diese Quellen auch die Nachrichten über Jesaia erhalten hat, daß also Jes. ein Hauptverdienst an der Rettung Jerusalems hatte. Die Haltung, die ihm hier zugeschrieben wird, stimmt auch durchaus mit seinen Reden aus dieser Zeit überein, wenn auch die Botschaft v. 6. 7 vom Erzähler oder seinem Gewährsmann frei und ex eventu gestaltet sein wird.

2. Kap. 38 und 39, Hiskias Krankheit und Genesung und Merodak-Baladans Gesandtschaft an ihn. Die beiden Kapitel scheinen von dem zweiten Erzähler herzurühren, da Jes., der der eigentliche Held dieser Erzählungen ist, hier ganz ähnlich auftritt wie in c. 37$_{21.33}$ ff., auch manche Einzelheiten dazu stimmen. Wahrscheinlich haben c. 38 und 39 ursprünglich vor c. 37$_{9b}$ ff. gestanden und sind vom Redaktor der Königsbücher umgestellt worden, teils weil sich die (mit der ersten Erzählung c. 36$_1$–37$_{9a.37.38}$ verbundene) Sanheribgeschichte besser an II. Reg. 18$_9$–$_{12}$ anfügen ließ, teils weil die Erzählung von der babylonischen Besendung Hiskias in eine Weissagung vom Exil ausläuft, also sich vortrefflich zum Übergang auf die letzten Kapitel in II. Reg. eignet. Außerdem war der Red. der Königsbücher der Meinung, daß auch der Inhalt von c. 38 f. in die Zeit Sanheribs falle, und hat dieser Meinung durch Einsetzung von c. 38$_6$ Ausdruck gegeben. Aber darin irrt er sich; die Gesandtschaft des Babyloniers, die bei Hiskia volle Kasten antrifft, gehört in die Zeit Sargons, wo Merodak-Baladan bis 710 Babel innehatte. Als Hiskia durch Sanherib bedroht war, wie c. 38$_6$ annimmt, also um 701, hatte zwar Merodak-Bal. Babel einige Jahre vorher wieder besetzt, war aber schon nach 9 Monaten von Sanherib wieder vertrieben. Auch wenn man annehmen will, daß dem Vf. die Geschichte des Chaldäers nicht genau bekannt war, so muß doch berücksichtigt werden, daß er weder in c. 38 f. irgend etwas von der durch Sanherib drohenden Gefahr, noch in c. 37$_{9b}$ ff. etwas von Hiskias Krankheit ahnen läßt, selber also beides in keine Verbindung mit einander setzt. Sein Jes. politisiert in c. 39 gar nicht, aber wenn er es täte, könnte er doch nur vor der Verbündung mit Babel gegen Assur

38 ¹In jenen Tagen wurde Hiskia krank zum Sterben, und es kam zu ihm Jesaia, der Sohn des Amoz, der Prophet, und sprach zu ihm: So spricht Jahve: bestelle dein Haus, denn du bist am Sterben und wirst nicht gesund werden. ²Da wandte Hiskia sein Gesicht zur Mauer und betete zu Jahve ³und sprach: Ach Jahve, gedenke doch daran, daß ich gewandelt bin vor dir in Treue und mit frommem Herzen und das, was gut ist in deinen Augen, getan habe! Und Hiskia weinte sehr. ⁴Da kam

---

warnen, und dieſe Verbündung und alſo auch die Warnung müßte doch vor den in c. 37 erzählten Einfall Sanheribs fallen. Es mag ja ſein, daß der Erzähler kein Intereſſe an der chronologiſchen Reihenfolge ſeiner Jeſaiageſchichten hatte und demnach im Stande war, die Krankheitsgeſchichte nach der Sanheribgeſchichte zu bringen, aber das iſt doch immerhin die unwahrſcheinlichere Annahme, jedenfalls kann er mit ſeinen Anfangsworten „In jenen Tagen“ nicht auf das Jahr 701 hindeuten. Mag man ſich aber dazu ſtellen wie man will, ſo kann man auf dieſe Erzählungen und die Zahl 15 in c. 38₅ nicht die Hypotheſe ſtützen, daß Hiskia nach 701 v. Chr. noch 15 Jahr, alſo im Ganzen von 715 (714) bis 686 regiert habe.

a. Kap. 38 iſt von mehreren Händen ſtark vermehrt. Der urſprünglichen Erzählung gehört nur v. 1–5 nebſt II. Reg. 20₇ an, welch letzterer Vers vom jeſ. Redaktor weggelaſſen iſt. Ein älterer Zuſatz iſt der Paſſus II. Reg. 20₈–₁₁, den der jeſ. Red. in c. 38₇. ₈ in kürzerer und beſſerer Faſſung bietet. Alsdann iſt vom Red. der Kön. v. 6 (= II. Reg. 20₆ von ומכף an) hinzugefügt. Jünger iſt Jeſ. 38₂₁. ₂₂, ein von einem Leſer auf Grund von II. Reg. 20₇ gemachter Zuſatz. Zuletzt iſt das ſog. Lied Hiskias v. 9–20 eingeſetzt. Die jüngſten Zuſätze ſind ſchwerlich älter als das 1. Jahrh. v. Chr. 1 Die Zeitangabe „in jenen Tagen“, die ſich nicht auf c. 36f. beziehen kann, beweiſt, was ohnehin ſelbſtverſtändlich iſt, daß andere Jeſaiageſchichten vorhergingen. So könnte man ſich als Vorgängerin etwa die Erzählung c. 20 in in ihrer jetzigen Form denken. Die Krankheit Hiskias war nach v. 21 peſtartig (an Ausſatz iſt natürlich nicht zu denken), darum darf man ſie aber nicht mit der Peſt c. 37₃₆ zuſammenbringen. Jeſ., der wie c. 37₂₁ durch Jahve alles vorherweiß, ſagt ihm: gib Anordnung für (II. Sam. 17₂₃: über) dein Haus, mache dein Teſtament. 2 Das subj. explic. fehlt in II. Reg. Die Wand hat mit dem Tempel nichts zu ſchaffen, wie Ältere gemeint haben; Ahab kehrt ſich ab I. Reg. 21₄ aus Verdrießlichkeit, Hiskia zum unwillkürlichen Ausdruck ſeines Wunſches, mit Gott allein zu ſein. Das „Beten“ beim zweiten Erzähler auch c. 37₁₅. ₂₁. 3 Für ויאמר in II. Reg. לאמר. Der Nebenſatz את אשר als acc. zu זכר gedacht. Das התהלך, hithp. ſtatt qal, gehört der ſpäteren Sprache an, klingt den Späteren offenbar feierlicher und würdevoller als הלך ſ. zu c. 2₅. אמת auch c. 39₈, öfter in den ſpäteren Beſtandteilen der Geſchichtsbücher: das nachexiliſche Judentum hatte allen Anlaß, zwiſchen echter und ſcheinbarer Frömmigkeit zu unterſcheiden. לב שלם (II. Reg. לבב) wie I. Reg. 8₆₁ 11₄ 15₃. ₁₄, wo immer עם יהוה dabeiſteht; ſein Herz gehört ganz Gott an, iſt mit Gott in vollem Einklang. Die Formel „das, was gut (grade, böſe) iſt in den Augen Jahves“ iſt bekanntlich ſtereotype Zenſur der Könige in den Königsbüchern, die ſich nicht etwa auf Frömmigkeit und Sittlichkeit im allgemeinen, ſondern auf ihre Stellung zum legitimen (deuteronomiſchen) Kult bezieht; betreffs Hiskias ſ. II. Reg. 18₃. Das Weinen ſpielt in der nachexiliſchen Literatur eine große Rolle. 4 Wie in c. 37₂₁ folgt auf das Gebet ſofort die Erhörung, die hier wie dort Jeſ. dem Könige mitteilt. In II. Reg. heißt es noch anſchaulicher: Und es geſchah, Jeſ. war noch nicht aus der inneren Stadt (Burg? Qre: Vorhof, LXX: war noch im inneren Hofe; Benzinger zieht Qre vor) herausgegangen, da kam zu ihm das Wort Jahves. Er erhielt es, als er eben den Palaſt verlaſſen hatte und noch im Vorhof war, ſo ſchnell wurde Hiskia erhört. 5a In II. Reg. שוב für das farbloſe הלוך (inf. abs. für den imper. G.-K. § 113bb), ferner hinter Hiskia noch das in den Prophetengeſchichten der Bb. Sam. und Kön. beliebte נגיד עמי. In v. 5b hat der jeſ. Redaktor mehr weggelaſſen, weil er die Heilung der Peſtbeule mittelſt des

das Wort Jahves zu Jesaia also: [5]Gehe und sprich zu Hiskia: so spricht Jahve, der Gott deines Vaters David: ich habe gehört dein Gebet, gesehen deine Träne, siehe, ich füge zu deinen Tagen fünfzehn Jahre hinzu. ([6]Und von der Hand des Königs von Assur will ich dich retten und diese Stadt und werde

---

von Jes. verordneten Pflasters (v. 7 in II. Reg. 20) und den Tempelgang zu übergehen beabsichtigte; II. Reg. hat: siehe, ich heile dich, am dritten Tage wirst du hinaufgehen ins Haus Jahves. Zu הִנְנִי יוֹסִף vgl. c. 29₁₄. Fünfzehn Jahre soll Hiskia noch leben. Aus dieser Zahl, die er von den 29 Regierungsjahren Hiskias abzog, hat der Redaktor der Königsbücher das 14. Jahr Jes. 36₁ gedankenloser Weise abgeleitet, während ein Blick auf c. 39 ihn belehren konnte, daß die Krankheit nicht mit Sanheribs Zug zusammenfiel, sondern früher war. Dillm. hält umgekehrt die Zahl 15 für aus c. 36₁ berechnet, „denn auf was sollte die 15 beruhen?“ Eine wunderbare Frage, die nur der zu beantworten verpflichtet ist, der die ganze Krankheitsgeschichte für eine Erfindung des Erzählers hält; denn wenn die Sage schon vor ihm da war, so hatte sie auch eine Zahl und hatte diese natürlich nicht aus dem noch nicht geschriebenen 36. cap. Will man dennoch eine künstliche Entstehung der Zahl 15 annehmen, so kann man sie für die runde Hälfte der Regierungszeit Hiskias ansehen. Aber es ist sehr zweifelhaft, daß sie auf dem Wege der Berechnung entstanden sei. Diese Jesaialegenden haben sich wahrscheinlich ebenso wenig um chronologische Daten gekümmert, wie die übrigen Prophetenlegenden, also auch nichts aus ihnen errechnet. Die Chronologie der Königsbücher ist die Frucht des Fleißes und Scharfsinns spät lebender Gelehrten, denen wenig Quellen zu Gebote standen: die Zahl 15 ist nicht Produkt, sondern Quelle für die chronolog. Zahl 14 in c. 36₁. Es ist nicht einzusehen, warum nicht Hiskia wirklich von einer schweren Krankheit wider Erwarten gerettet sein und danach noch 15 Jahr gelebt haben kann; auch Sagen haben historische Grundlagen. 6 ist nicht vom Erzähler, sondern vom Red. der Kön. geschrieben und der Stelle II. Reg. 19₃₄ nachgebildet; in II. Reg. steht auch noch der Schluß von c. 19₃₄: um meinetwillen und um Davids, meines Knechts, willen. Denn die Assyrernot hat mit der Krankheit nichts zu schaffen; die Verlängerung des Lebens um 15 Jahre würde die Gefahr, von den Assyrern geschunden zu werden, von selbst beseitigt haben. Die Gesandtschaft des Merod.-Bal. beweist, daß Hiskia noch nicht in Not ist, vielmehr eher Lust hat, sich in Gefahr zu begeben; diese Lust würde ihm übrigens nicht blos von dem wirklichen Jes., sondern auch von dem Jes. des 39. c. statt einer Tröstung den derbsten Tadel eingetragen haben, wenn unser Erzähler überhaupt an einen Zusammenhang der in c. 38f. erzählten Begebnisse mit dem Krieg gegen Sanherib gedacht hätte. — Weggelassen hat der jes. Redaktor den ganzen v. 7 in II. Reg. 20, wo erzählt wird, daß Jes. dem Hiskia ein Feigenpflaster, wie es noch bis in unsere Zeit als Mittel gegen Pestbeulen von orientalischen Ärzten angewandt wird, habe auflegen lassen und daß Hiskia dadurch gesund geworden sei. Eben dieser Vers ist offenbar der Schluß der ursprünglichen Krankheitsgeschichte gewesen. Denn nach dem Satz „und er wurde gesund“ kann der Erzähler nicht noch von einem Zeichen gesprochen haben, das die Versicherung einer erst noch zu erwartenden Genesung glaubhaft machen sollte. Das hat unser Red. eingesehen, nun aber nicht das Zeichen, sondern Jes.s Arzenei und Hiskias Gesundung gestrichen; das naturwidrige Wunder war ihm lieber als die wundergleiche Heilung. Auch in den übrigen historischen Schriften zeigt sich bekanntlich dieselbe Erscheinung, daß die einfacheren Erzählungen der Älteren sich bei den Jüngeren in die ausschweifendsten Wundergeschichten verwandeln. — Was nun unser Red. teils absichtlich ausgelassen, teils (s. u.) noch nicht vorgefunden hat, das ist von späterer Hand am Rande nachgetragen, jedoch in Folge der Einsetzung des Liedes von seinem Platz verdrängt und erscheint jetzt als v. 21. 22. **21** gibt II. Reg. 20₇ frei wieder, belehrt uns beiläufig, daß der Feigenkuchen über der Beule zerrieben werden muß, und ermöglicht dadurch, daß blos die Anordnung Jes.s mitgeteilt und das וַיֹּאמֶר als juss. in den Befehl hineingezogen wird, die Umgehung der sofortigen Genesung und die einwandfreie Anreihung des Zeichens. **22** bildet den Übergang zur Erzählung vom Zeichen und die Einleitung für unseren jetzigen v. 7;

beschirmen diese Stadt)*). 7Und dies sei dir das Zeichen von Jahve, daß Jahve tun wird dies Wort, das er geredet hat: 8siehe, ich lasse zurückgehen den Schatten der Stufen, die die Sonne (an den Stufen des Ahas) herabgegangen ist, rückwärts um zehn Stufen. Und es ging die Sonne zehn Stufen zurück an den Stufen, die sie herabgegangen war.

*) 21Und Jesaia sprach: Man nehme einen Feigenkuchen und zerdrücke ihn über der Beule, daß er gesund werde. 22Und Hiskia sprach: Was ist das Zeichen, daß ich hinaufgehen werde zum Hause Jahves?

9Miktam Hiskias, des Königs von Juda, als er krank war und gesund wurde von seiner Krankheit.

ſeine Abhängigkeit von II. Reg. geht aus der Erwähnung des Tempelgangs hervor; der Nachtragscharakter zeigt ſich darin, daß auch nach Einſetzung dieſer Verſe vor v. 7 keine ordentliche vollſtändige Darſtellung erzielt wird. — **7. 8** erzählt das Wunder in kürzerer und einfacherer Form als II. Reg. 20₈–₁₁, doch ſcheint diesmal nicht vom jeſ. Red. etwas geſtrichen, ſondern in II. Reg. etwas hinzugeſetzt zu ſein, da in letzterem Text die Faſſung von v. 9 auf die kürzere Form hinweiſt (ſ. Stade ZATW. 1886, S. 183ff.): der Zuſatz, der dem Hiskia die Wahl zwiſchen dem leichteren und ſchwereren Wunder überläßt, will deſſen Naturwidrigkeit in möglichſt grelle Beleuchtung rücken. Für כי hat unſer Text v. 7b אשר, das je ſpäter deſto mehr für alle möglichen Konjunktionen eintritt. In v. 8 iſt mit der LXX השמש zu leſen, denn die Sonne (oft fem.) iſt Subj., nicht der Schatten (צל iſt masc.); da aber das Subj. reichlich weit von ירדה entfernt iſt, ſo mag „an den Stufen des Ahas“ Zuſatz eines Gelehrten ſein, da ſonſt wohl auch אביך nicht fehlen würde. Wie wir uns die Stufen vorzuſtellen haben, ob als wirkliche Sonnenuhr oder nicht, und wie im erſteren Fall jene konſtruiert war, iſt nicht mehr auszumachen. Das Zeichen iſt im jetzigen Text ſicher als naturwidriges gemeint; es könnte zwar die Scheibe mit ihren „Stufen“ und dem Schatten gebenden Stift drehbar geweſen ſein und ſich in unſerem Fall wunderbarer Weiſe herumgedreht haben, aber der Ausdruck „die Sonne kehrte zurück“ zeigt, daß der Erzähler das nicht meint. Nur das iſt denkbar, daß die Tradition dies doch urſprünglich erzählt hat und daß es ſpäter nicht mehr verſtanden wurde oder der Wunderſucht weichen mußte.

Kap. 38₉–₂₀ das Lied Hiskias. Daß dies Lied wegen der jetzigen Stellung von v. 21f. wahrſcheinlich erſt nach der Aufnahme von c. 36–39 in das B. Jeſ. unſerem Zuſammenhange einverleibt iſt, wurde ſchon erwähnt. Man könnte dieſer Annahme höchſtens durch die andere entgehen, daß v. 21f. zwiſchen die Kolumnen geſchrieben war und irrtümlicher Weiſe in die falſche Kolumne aufgenommen wurde, hinter v. 20 ſtatt hinter v. 6: ſo bliebe die Möglichkeit, daß ſchon der jeſ. Redaktor das Lied aufgenommen hätte. Jedenfalls gehört aber das Gedicht ſchon wegen ſeiner Sprache zu den ſpäteſten Stücken im A. T. und iſt kaum viel älter als der Redaktor. Warum es unter die pſeudepigraphiſchen Erzeugniſſe fallen ſoll, wie Stade meint, iſt nicht einzuſehen, man müßte dann auch die meiſten Pſalmen unter die Pſeudepigraphen rechnen. Kein Symptom verrät, daß der Dichter auch die Überſchrift v. 9 verfaßt habe und daß er im Namen eines Königs ſprechen wollte; wer dem Hiskia ein ſolches Gedicht in den Mund legte, hätte gewiß ebenſo wenig wie der Erzähler v. 3 verſäumt, den Hiskia ſich ſelber das Zeugnis ſeines Wohlverhaltens ausſtellen zu laſſen. Es iſt ja bekannt, daß man in ſpäteren Zeiten eine beſondere Liebhaberei für die Einſetzung paſſender oder unpaſſender Lieder in hiſtoriſche Texte hatte, Jona muß ſelbſt im Bauch des Meerungeheuers und die Genoſſen Daniels müſſen im feurigen Ofen ſingen. Ebenſo ſieht man aus den Pſalmenüberſchriften, daß man bei Anſetzung von Autornamen, Zeit und Veranlaſſung der Dichtungen ſehr unverzagt zu Werke ging. Dem Vf. der Überſchrift 9 hat ſicher dieſelbe Tradition zu Gebote geſtanden wie den Vff. der Pſalmüberſchriften, nämlich gar keine. Er ſcheint auch betreffs des Charakters der Dichtung, ob es ein Bittgebet oder ein Danklied ſei, in derſelben Verlegenheit geweſen zu ſein wie die heutige Exegeſe, da er das Lied gedichtet ſein läßt, als Hiskia „krank war und genas“. Der verwahrloſte Text ent-

[10]*Ich sage: ich muß gehen im Mittag meines Lebens,*
In Scheols Tore bin ich befohlen den Rest meiner Jahre;
[11]*Ich sage: nicht werde ich Jahve sehen im Lande der Lebendigen,*
Nicht erblicken einen Menschen mehr bei den Bewohnern der Welt.

---

schuldigt ihn. Das Lied ist aber unzweifelhaft ein Bittgebet, denn ein Dank kommt gar nicht vor. Für den „Rückblick" auf die Krankheit spricht nur das korrupte ואתה חשקת v. 17; wer auf ihm besteht, muß entweder den Psalm umdichten, wie Cheyne tut, oder auf einen Übergang von v. 10–16 zu v. 17 verzichten wie Marti und Beer. Wahrscheinlich hat das mißverstandene אמרתי v. 10f. die meiste Schuld an der irrigen Auffassung, obwohl es in den Klage- und Bittgebeten des Psalters öfter genau so vorkommt wie hier. Die Überschrift nennt das Lied ein מכתב, da aber der Ausdruck „Schriftstück" sinnlos ist, so wird man מכתם lesen müssen. Dies Wort hat mutmaßlich dem Titel eines Liederbüchleins angehört, aus dem die kleine Sammlung Ps. 56–60 und Ps. 16 genommen sind. Haben die Anthologien schon vor Christi Zeit ähnliche poetische Titel geführt, wie die oft recht unpoetischen Schriften der späteren jüdischen Gelehrten, so mag מכתם immerhin mit כתם, Gold, zusammenhangen, um so eher, als im A. T. sehr oft Weisheit und Worte der Weisheit (oder Gottes) als Gold bezeichnet werden (auch das στηλογραφία der LXX spricht nicht dagegen: Goldinschrift auf Säulen u. s. w.). **10** Die Strophen haben acht Stichen zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. אלכה muß hinter אמרתי stehen (in der LXX fehlt es). אמרתי bedeutet nicht, daß der Dichter früher einmal so gesagt hat, in einer Zeit, die jetzt vorüber ist; es ist gebraucht wie z. B. ידעתי, ich weiß, hat also aoristischen Sinn: ich sage oder: ich habe gedacht vgl. Ps. 38$_{17}$ 39$_{2\ 4}$ 41$_5$ 102$_{25}$. אני ist wie oft im Koheleth ohne allen Nachdruck hinzugesetzt, ein Zeugnis für die späte Abfassungszeit. „Ich muß gehen" ein kurzer Ausdruck für das Sterben, durch den Zusammenhang verständlich, oft im Hiob mit oder ohne Zusatz (c. 14$_{20}$ 10$_{21}$ 16$_{22}$); das subjektive „ich muß" liegt in der Kohortativform. בדמי ימי könnte heißen: in der Ruhe meiner Tage, doch wüßte man kaum, was das bedeuten sollte, da der Dichter gewiß nicht das Greisenalter meint, das am ersten so genannt werden könnte. Wäre das Lied dem Hiskia auf den Leib gedichtet, so würde es auf die ruhigen Zeitumstände passen, in denen er sich damals nach c. 39 befand, aber daran ist nicht zu denken, und es würde auch dann eine wunderliche Aussage bleiben, weil ein Sterben in Unruhe um nichts besser ist als ein Sterben in der Ruhe. Wahrscheinlich ist gemäß dem arabischen Gebrauch des Wortes דאם vom mittäglichen Stillstehen der Sonne im Zenith das von דמה, ruhig sein, abzuleitende Substantiv דמי eine bildliche Bezeichnung für die Mitte des Lebens, die „besten Jahre", wie wir sagen (LXX: ὕψος); Gesen. hat diese Erklärung, die er im Lexikon von Scheidius angenommen hatte, mit Unrecht deshalb aufgegeben, weil ein Genitiv wie היום oder השמש fehle, der aber doch durch ימי hinlänglich ersetzt wird. בשערי שׁ ist nicht mit הלך zu verbinden, weil sonst בוא gesagt wäre, sondern mit פקדתי (wie das hiph. mit ב des Ortes Jer. 37$_{21}$): ich bin nach Scheol durch Befehl gesetzt, beordert, festgesetzt worden. Künstliche Deutungen wie „vermißt" oder gar „gestraft werden" sind ebenso unnötig wie Textänderungen. Die Tore Scheols, eine nicht „auch" babylonische, sondern aus Babylonien entlehnte Vorstellung, sind als Gefängnis oder Eingang zum Gefängnis gedacht; sie befinden sich mitsamt den Torwächtern nach Hiob 38$_{16.17}$ auf dem Grunde des unterirdischen Meeres, unter dem das Land Scheol liegt. Dort muß der Dichter den Rest seiner Jahre, den er nach gewöhnlichem Lebensmaße noch erwarten durfte, zubringen. **11** Die Verteilung der beiden יה v. 11a auf die beiden Stichen ist gewiß nicht vom Dichter beabsichtigt, der יהוה geschrieben haben wird. Er wird künftig weder Jahve sehen, d. h. am Gottesdienst teilnehmen (c. 1$_{12}$. Ps. 42$_3$. II. Sam. 15$_{25}$), noch Menschen erblicken „bei den Bewohnern der Welt." חדל, das Aufhören, wäre ein so künstlicher Ausdruck für die Unterwelt, daß man das auch durch den Parallelismus begünstigte חֶלֶד, obwohl es etwas tautologisch anmutet, vorziehen muß (vgl. Ps. 49$_2$). **12** mit v. 13 die zweite Strophe. דור in der aramäischen Bedeutung Wohnstätte s. zu c. 53$_8$. נגלה ist wohl nicht von גלה, ins Exil wandern, sondern von גלה, aufdecken, abzuleiten: dem

[12]Meine Hütte ist abgebrochen und abgedeckt von mir wie ein Hirtenzelt,
Zusammengerollt hat er wie der Weber mein Leben, vom Trumm mich
[schneidend.
Von Tag zu Nacht bin ich preisgegeben, [13]bis zum Morgen schreie ich,
Wie ein Löwe so zerbricht er all' meine Gebeine.
[14]Wie eine Schwalbe so zwitschere ich, girre wie die Taube,
Es tränen meine Augen zur Höhe: Herr, nimm dich meiner an!
[15]Was soll ich reden und ihm sagen, da er's getan!
Ruhlos wälz' ich mich all' meine Schlafenszeit ob der Bitterkeit meiner
[Seele.

Dichter ist das Zelt, dessen Pflöcke man aus dem Boden gerissen hat (נסע), über dem Kopf abgedeckt worden, eben darum muß er fort. Das Zelt ist natürlich nicht Bild des Körpers (vgl. etwa Hiob 4₁₉. II. Kor. 5₄), sondern des Lebens. רעי scheint Abkürzung von רֹעִים zu sein. Das ἅπ. λεγ. קפד bedeutet im Aramäischen sich zusammenziehen (vgl קִפָּד, Igel), im piël also zusammenwickeln, nämlich das fertige Gewebe; da aber nach dem folgenden Satze: er schneidet mich (eben wie ein Gewebe) vom Trumm ab, Jahve der Weber ist, so muß man קִפַּד schreiben vgl. die LXX. „Vom Tage bis zur Nacht bringst du mich in Frieden" will der Dichter gewiß nicht sagen; ebensowenig paßt die Übersetzung: „machst du mich fertig" = machst du mir das Garaus. Bei beiden Übersetzungen kann מיום עד־לי kaum etwas anderes bedeuten als „im Nu", „in allernächster Stunde", aber der Dichter hat dies Gedicht doch nicht im letzten Stündlein geschrieben. Besser faßt man השלים ebenfalls (mit der LXX) in der aramäischen Bedeutung ausliefern, preisgeben (wie hebr. סגר), nämlich an die Schmerzen, wo dann „von Tag bis zur Nacht" heißt: sowohl Tag wie Nacht; lies jedoch mit der LXX: הָשְׁלַמְתִּי, da Jahve nicht gut Auslieferer und Zermalmer zugleich sein kann, auch bisher nicht angeredet ist. **13** Das erste Sätzchen stellt den zweiten Stichos zu dem letzten Satz in v. 12 vor, schon deshalb geht es nur bis בֹּקֶר. Zu שִׁוִּיתִי kann man נפשי nicht ergänzen; auch würde der Gedanke: ich geduldе mich, sich mit dem Zusammenhang nicht vertragen; lies daher mit Houbig. שִׁוַּעְתִּי, ich schreie bis zum Morgen, vor den Schmerzen, denen er mich preisgibt. כן gehört klar genug mit כארי zusammen vgl. v. 14a. V. 13b ist entweder eine irrtümliche Wiederholung von v. 12b, da eine Wiederholung gerade dieses Satzes sich schwerlich erklären ließe, oder eine Variante dazu, die aber hinterher nach v. 12b korrigiert ist (oder umgekehrt; die LXX übersetzt die Varianten noch in verschiedener Weise und hat in v. 12b die schlechtere Lesart gehabt). **14** ענוך ist wahrscheinlich aus Jer. 8₇ importiert (fehlt in der LXX); der Kranich zwitschert nicht. Das Bild von der klagenden Taube auch Na. 2₈. Hes. 7₁₆. Jes. 59₁₁. „Meine Augen sind niedrig zur Höhe" ist ein so unmöglicher Satz, daß man für דלו nach Hiob 16₂₀ דלפו lesen muß. עשקה־לי übersetzt man: Vergewaltigung, Ängstigung ist mir, aber das bringt einen fremden Gedanken in die Bitte, da nach dem ganzen Gedicht Jahve selbst dem Kranken die Plage geschickt hat, während ihm hier von einem anderen Vergewaltiger vorgeklagt würde. Auch das ערבני, verbürge dich für mich, scheint von dieser Auffassung auszugehen, aber da es den Stichos überfüllt, so ist es wahrscheinlich nur ein erklärender Zusatz oder ein Zitat aus Hiob 17₃. Besser spricht man עֶשְׁקָה und versteht dies im Sinn des aramäischen עסק, wie es auch Trg. und Syr. tun: bemühe dich für mich, kümmre dich um mich, als Gegensatz zu v. 12f. In der LXX fehlt der Schluß von v. 14 und der größte Teil von **15**. „Was soll ich reden!" klingt doch nach dem Vorhergehenden wie ein Seufzer. Statt dessen fassen es viele Exegeten als einen Ausruf des Entzückens!! Da auch dem Jes. die unglaublichsten stilistischen Ungeschicktheiten aufgebürdet werden, so kann sich unser Dichter nicht beklagen. Die Ursache ist diesmal das folgende Sätzchen ואמר־לי, das bedeuten soll: denn er gab mir eine tröstliche Zusicherung! Grade das, worauf es ankäme, stammt nicht vom Dichter, sondern vom Ausleger, und das folgende והוא עשה, er hat's auch getan, macht die vorhergehende Klage und die folgende Bitte zur Torheit, weil dann ja Jahve die Bitte erfüllt hat. Vielleicht haben sich das Ktib und die Punktation von der vermeintlichen Ähnlichkeit unserer Stelle mit

[16]Herr, darum harrt auf dich mein Herz:
Erquicke meinen Geist und laß mich genesen und laß mich gesunden!
[17]Und halte zurück meine Seele von der Grube der Vernichtung
Und wirf hinter deinen Rücken all' meine Sünden!

Num. 23₁₉ und verwandten Stellen leiten lassen. Aber die beiden Verben des ersten Stichos gehören zu einander und müssen beide in der 1. pers. stehen, daher ist אמר auszusprechen und außerdem das לי, da der dat. eth. bei אמר übel angebracht wäre, in לו zu ändern. So ergibt sich der einfache Sinn: was kann ich auf den Tod darniederliegender Mensch anderes sagen als ein seufzendes: kümmere dich um mich! da er selbst es getan, mir die Krankheit zugeschickt hat. Die Konsonanten von v. 15b können verschieden punktiert werden. Das hithp. אדדה steht augenscheinlich unter dem Einfluß der selber korrupten Stelle Ps. 42₅; wenn man nur etwas damit anfangen könnte! Wie kann ein Mensch, der den Tod erwartet, sagen: ich wallfahrte (oder: will wallfahrten, oder: soll ich wallfahrten?) alle meine Jahre? und warum deutet er nicht an, wohin er wallfahrtet? und wie kann er wallfahrten „ob der Bitterkeit meiner Seele"? Denn daß על „trotz" oder „auf Grund" bedeute, ist doch nur eine Auskunft der Verzweiflung. Da שנותי auch plur. (oder Abstraktform) von שֵׁנָה, Schlaf, sein kann (Prv. 6₁₀. 24₃₃), da נָדְדָה שנה eine im Hebräischen und Aramäischen häufige Redensart ist, so wäre es möglich, daß der Dichter gesagt hat: entflohen ist all mein Schlaf (nicht blos wegen meiner Schmerzen v. 13, sondern auch) wegen meiner Betrübnis über meinen vorzeitigen Tod (angenommen von Beer). Indessen kommt man vielleicht mit אֲדַדָּה aus, das mit נְדָדִים zusammenzustellen wäre: ich wälze mich unruhig hin und her, so oft ich schlafen möchte und sollte vgl. Hiob 7₄; der Kohort. hat wieder subjektiven Charakter: ich muß mich hin und herwälzen vgl. v. 10 Ps. 42₅. 16 ist im hebr. Text gar nicht und bei keiner Auslegung des Gesamtzusammenhangs zu übersetzen; man weiß nicht, worauf sich die — obendrein im Genus verschiedenen — Suffixe von עליהם und בהן beziehen sollen. Denn das vermeintliche Wallfahrten als Beweis der Frömmigkeit aufzufassen, aus v. 15a tatkräftige Gottesworte herauszulesen und dann darauf die Suffixe zu beziehen, ist doch eine bodenlose Willkür, die darauf basierte Übersetzung: davon lebt man und in all diesem besteht das Leben meines Geistes, ist nur dem möglich, der den alttest. Schriftstellern die ärgsten Stümpereien zutraut. Unbefriedigende Verbesserungsvorschläge finden sich bei den älteren Exegeten. Die LXX übersetzt das zweite bis vierte Wort: περὶ αὐτῆς ἀνηγγέλη σοι, las also die Konsonanten: עליה יחוה לך; dabei bleibt von לכל noch das zweite ל übrig, das mit dem ב von בהן etwa לֵב ergeben könnte. Danach las ich früher עליה יְחַוֶּה לְךָ לִבִּי: „darüber", nämlich über das geschilderte Leiden, über des Dichters Wissen von dessen Urheber, über die Bitterkeit seiner Seele, darüber „gibt Kunde dir mein Herz" (vgl. Ps. 27₈ לְךָ אמר לִבִּי). Doch ist mir חוה und עליה anstößig. Ich schlage jetzt vor: עַל־וֶה מְיַחֵל לְךָ לִבִּי, darum (weil du selbst mir das Leiden geschickt hast) harrt mein Herz auf dich. Sehr ähnlich ist die Stelle Ps. 39₈. ₁₀, wo nur die Gedanken von unserem v. 15. 16 in umgekehrter Reihenfolge stehen. Die von בהן noch übrigen Konsonanten הן darf man schon deshalb nicht gut streichen, weil sie im jetzigen Text unverständlich sind, also nicht aus Konjektur der Urheber des Ktib hervorgegangen sein können. Vereinigt man sie mit den beiden folgenden Wörtern zu הַנַּח לְרוּחִי, so wird man das „Leben des Geistes" los und erhält einen guten Sinn: gib Ruhe meinem Geist, der von der Krankheit verstört und erschöpft ist. Ähnlich, obgleich stärker, ist Hiob 10₂₀. Daran knüpft sich nun passend die Bitte um Genesung. 17 Der Anfang von הנה bis ואתה fehlt in der LXX, gewiß nicht wegen einer Schwierigkeit. Der Komplex läßt das herrschende Metrum vermissen, und der Inhalt: siehe, zum Frieden ist bitter mir, bitter und du (?), paßt schwerlich zu dem Gedicht, das nirgends die Krankheit vom Gesichtspunkt pädagogischer Züchtigung betrachtet. Wahrscheinlich haben wir es also mit einem Zitat vom Rande zu tun, nach dessen Eindringen man das אתה für nötig gehalten haben mag, wenn es nicht noch ein entstellter Bestandteil des Zitats ist. In v. 17b lies mit Houbig. חִשַּׁכְתָּ und zwar mit vorzusetzendem ו cons. perf. וְחִשַּׁכְתָּ als Fortsetzung der vorhergehenden Imperative: (laß mich

[18]Denn nicht lobt dich Scheol, preist dich der Tod,
Nicht hoffen die zur Grube fahrenden auf deine Gnade;
[19]Wer lebt, lebt, der lobt dich, wie ich heute,
Der Vater gibt den Söhnen Kunde von deiner Treue.
[20]Jahve, uns zu retten [eile], so spielen wir ein Saitenspiel
Alle Tage unseres Lebens vor'm Hause Jahves.

---

leben) und halte zurück meine Seele. Im jetzigen Text folgt auf eine lange Klage und die Bitte um Gesundung der Satz: du hast zurückgehalten von Scheol meine Seele; so etwas schreibt doch kein vernünftiger Mensch. Wenn der Dichter, als er das Lied schrieb, gerettet war, warum klagt er dann so lange? wäre es nicht natürlicher, daß er seine Freude und vor allem auch seinen Dank ausspräche, etwa wie Ps. 30? In der zweiten Hälfte von v. 17b ist das כִּי anstößig: denn du hast mir die Sünden vergeben. Hätte Jahve das getan, so hätte er den Dichter nicht krank gemacht oder wenigstens schon gesunden lassen. Aber die LXX hat das כִּי nicht, das aus vermeintlichem ך hergestellt sein wird, sondern ו; ich lese also וְהִשְׁלַכְתָּ, perf. mit ו cons.: und wirf hinter deinen Rücken usw. Die Rettung vom vorzeitigen Tode und die Sündenvergebung sind gewissermaßen ein und dasselbe; daß die Sündenvergebung vor der Bewahrung stehen müßte, ist eine sonderbare Behauptung, die übrigens einem Dankgebet genau so gelten würde wie einem Bittgebet. Es ist unzweifelhaft ein Gewinn für die Dichtung, wenn sie um Vergebung der Sünden bittet, statt daß diese erst, nachdem sie vergeben sind, dem Dichter einfallen; ein größerer Gewinn besteht darin, daß die Dichtung jetzt reines Bittgebet ist, wie es schon der Vf. des Zusatzes v. 20 angenommen hat. 18 und 19 bilden die letzte Strophe. Wenn Jahve die Bitte erfüllt, so kann der Dichter ihn loben und von seiner Treue seinen Kindern erzählen. Das wird durch כִּי an die Bitte angeknüpft: rette mich, sonst kann ich dich nicht loben — dieselbe eigentümliche Gedankenverbindung wie in Ps. 6₅.₆. 30₉.₁₀. 88₁₁ ff., als wollten diese Dichter sagen: es ist mir nicht so sehr um das Leben selber zu tun, sondern viel mehr darum, mit Gott in Verbindung zu sein. In der Unterwelt gibt es eine solche Verbindung nicht. Das ist keine metaphysische, aber eine religiöse Leugnung der Unsterblichkeit. Man existiert nach dem Tode weiter, aber ohne Religion. Religion ist Verkehr mit Gott; ist Gott aber so groß wie Jahve, so ist die erste Bedingung des Verkehrs, daß man ihn ehrt und lobpreist. Die Israeliten haben sich dazu verstanden, den Himmel in das religiöse Gebiet hineinzuziehen, nicht aber die Unterwelt. יְשַׁבְּרוּ kommt vom aramäischen סְבַר, begegnet uns daher nur in den jüngsten Schriften. Der identische Schluß von v. 18 und 19 fordert den Argwohn heraus, auch die LXX hat für אֲמִתֶּךָ verschiedene Übersetzungen (Erbarmen und Gerechtigkeit), deshalb wird in v. 18 etwa חַסְדְּךָ zu lesen sein vgl. Ps. 88₁₂. 19 Wer im starren Todesschlafe liegt, weiß nichts von Gott, aber wer lebt, lebt, der kann Gott loben, „wie ich heute", wo ich noch lebendig bin und auf Rettung hoffen darf; das „heute" steht im Gegensatz zu dem noch ungewissen morgen. Natürlich ist aus der Klage v. 15; was soll ich ihm sagen? nicht der törichte Schluß zu ziehen, daß der Dichter in seiner Krankheit nicht im Stande gewesen sei, die gewohnten Lobgebete zu sprechen! Das Lobpreisen Gottes wird hier nur als etwas Selbstverständliches erwähnt, und diese Erwähnung hat zugleich den Zweck, das Gebet so abzuschließen, wie es die hebr. lyrische Poesie gewohnt ist: sie ist eine sozusagen indirekte Doxologie, da eine direkte zu den Klagen und Bitten nicht recht paßte. In einem Dankgebet würde das Lob nicht blos am Ende, sondern gleich am Anfang erklungen sein vgl. Ps. 30. יוֹדוּךָ mit ל späte absolute Konstruktion, durch den Einfluß des Aramäischen begünstigt; אֶל für עַל wie c. 37₂₁. 20 ist ein liturgischer Zusatz der Art, wie sich solche bei manchen Psalmen finden, um die individuelle Dichtung für den Gemeingebrauch tauglich zu machen. Es tritt hier für das bisherige Ich eine Mehrheit auf, die Jahve durch ihr Saitenspiel am Tempel ehren will. Das Gedicht würde sehr trivial auslaufen und denen, die in ihm eine gelehrte, künstliche Arbeit sehen, Recht geben, wenn es mit Saitenspiel endigte, nachdem vorher der Dichter fast nicht reden konnte vor Seufzen und

39 [1]In jener Zeit sandte Merodak Baladan, der Sohn Baladans, der König von Babel, Kämmerer mit einem Geschenk an Hiskia, denn er hatte gehört, daß er krank gewesen und wieder genesen war. [2]Und Hiskia freute sich über sie und ließ sie sehen sein Schatzhaus, das Silber und das Gold und die Spezereien und das feine Öl und sein ganzes Zeughaus und alles, was sich fand in seinen Vorräten; nichts gab es, was Hiskia sie nicht hätte sehen lassen in seinem Hause und in seiner ganzen Herr-

---

Bangigkeit. „Jahve mich zu retten" wird gedeutet: Jahve ist bereit, mich zu retten, eine beispiellose, unmögliche Wendung. Die Psalmen setzen in ähnlichem Fall ein חוּשׁ, קוּם, רצה hinzu, ein solches Wort, und zwar im imper., muß auch hier gestanden haben; die Zusätze sind ja außerordentlich oft verstümmelt. נגינתי, mein Saitenspiel wollen wir spielen? Das ist schwerlich richtig, das Suff. ist überhaupt überflüssig. Es muß entweder überall die 1. p. sing. (wie in der LXX) stehen oder die 1. p. plur. (also wohl auch הוֹשִׁיעֵנוּ). על gegenüber, vor dem Hause Jahves, ein vorsichtigerer Ausdruck als das gewöhnliche בבית י (z. B. Ps. 23₆ 24₄); der Laie darf in den Tempel nicht hinein.

21. 22 s. darüber vor v. 7.

b. Kap. 39, eine Fortsetzung von c. 38: Gesandtschaft Merodak-Baladans von Babel an Hiskia, Jesaias daran geknüpfte Weissagung über das babylonische Exil. 1 „In jener Zeit" bezieht sich natürlich auf c. 38. Dillm. merkt nachträglich, daß seine chronologischen Annahmen zu c. 37 und 38 mit diesem Kapitel in Widerspruch stehen, schiebt aber, unter dem Einfluß von c. 38₆, die Unklarheit lieber dem Erzähler zu, der keine genaue Kenntnis von der Zeitfolge der von ihm berichteten Ereignisse mehr gehabt habe, obwohl es sich doch um die genaue Zeitfolge gar nicht handelt, sondern um die Frage, ob der Erzähler in c. 39 ganz vergessen haben kann, daß Hiskia c. 38₆ in der Hand des Assyrers ist und, abgesehen von seinem Schatz, dessen Herausgabe an Sanherib dem Erzähler unbekannt gewesen sein könnte, alle Städte außer Jerusalem verloren hat. Merodak-Baladan (babyl. Marduk-habal-iddina) war von 721 bis 709, wo er von Sargon vertrieben wurde, und darauf neun Monate im Jahr 704 König von Babel (s. Samml. von assyr. und babyl. Texten II, S. 290, 277); eigentlich war er Herrscher eines Teils von Babylonien, von Bit-Jakin. Seine Botschaft an Hiskia fällt schwerlich in die kurze Zeit, die er 704 in Babel regierte, sondern nach c. 38₅ fünfzehn Jahre vor Hiskias Tod, also in die Jahre, die seinem Kampf mit Sargon voraufgingen, wohl noch etwas vor die c. 20₁ angegebene Zeit. Er schickt nach dem hebr. Text in Jes. und II. Reg. 20₁₂ Briefe und ein Geschenk, nach der LXX in Jes. Briefe und Gesandte und Geschenke; die Gesandten, die sich schon durch die Wortstellung als unverträglich mit den Briefen verraten, werden von den Suffixen der folgenden Verse vorausgesetzt. ספרים ist ein Versehen für סריסים wie v. 7 beweist (s. u.). Daß Verschnittene zu Gesandten- und sonstigen wichtigen Diensten verwendet wurden, zeigt ja die zu c. 36₂ erwähnte Stelle II. Reg. 18₁₇. Das Wort מנחה ist für das Geschenk des mächtigen Fürsten von Babel an den judäischen Kleinfürsten sonderbar genug gewählt. Für וישׁמע hat II. Reg. 20₁₂ das richtige כי שׁמע, dagegen für ויחזק das fehlerhafte חזקיהו, beides lehrreiche Beispiele vom Zustand der alten Manuskripte und der Gedankenlosigkeit der Abschreiber. Der Erzähler deutet mit keinem Worte an, daß er eine politische Absicht hinter der Gesandtschaft annimmt, obwohl diese, wenn sie historisch ist, nur aus politischen Gründen erfolgt sein kann. Der Chroniker gar meint, das Wunder an der Sonnenuhr hätte den Babylonier so interessiert (II. Chr. 32₃₁). Daß die vorhasmonäischen Juden und ihre Historiker (selbstverständlich einen Mann wie Nehemia ausgenommen) in politischen Dingen Kinder sind, ist am Ende natürlich. **2** וישׁמח in Jes. und den beiden LXX ist natürlich dem וישׁמע in II. Reg. vorzuziehen. בית נכתה, nicht: sein Gewürzhaus (nach נְכֹאת Gen. 37₂₅ 43₁₁), sondern eher: Schatzhaus (Trg. Pesch.); נכת ist wohl ein Fremdwort, nach Fr. Del. und P. Haupt von dem assyr. Verb. nakâmu, aufhäufen. Die Vorräte an Öl und aromatischen Stoffen mögen teils aus königlichen Domänen, teils aus Abgaben stammen und für den Verkauf bestimmt gewesen sein;

schaft. [3]Da kam Jesaia der Prophet zum König Hiskia und sprach zu ihm: Was haben diese Männer gesagt und von wo sind sie zu dir gekommen? Hiskia sprach: Von fernem Lande sind sie zu mir gekommen, von Babel. [4]Und er sprach: Was haben sie gesehen in deinem Hause? Hiskia sagte: Alles, was in meinem Hause ist, haben sie gesehen, nichts gab es, was ich sie nicht hätte sehen lassen in meinen Vorräten. [5]Da sprach Jesaia zu Hiskia: Höre das Wort Jahves der Heere! [6]Siehe, Tage kommen, da wird gebracht werden alles, was in deinem Hause ist und was deine Väter aufgehäuft haben bis auf diesen Tag, nach Babel, nichts

---

daher können sie neben den Edelmetallen erwähnt werden. Das בית כלים wird mit dem Waldhaus c. 22₈ identisch sein. Alle diese Schätze zeigt nach dem Erzähler Hiskia nicht aus einem politischen Motiv, sondern aus einer kindlichen Eitelkeit; überhaupt kommt hier Hiskia, wahrscheinlich wider den Willen des Vf.s, sehr kläglich weg (s. v. 4. 8). 3 Jes. kommt, offenbar nach der Abreise der Gesandten und nicht mit der Absicht, politische Abmachungen zu verhüten, zu Hiskia und fragt, was jene Männer gesagt haben und woher sie waren. Er überwacht den König als Jahves Resident. Auf die Frage: was haben die Männer gesagt? antwortet Hiskia nicht, doch braucht man darum die Frage nicht zu streichen oder abzuändern und nicht einmal anzunehmen, daß Hiskia sie im Schuldbewußtsein überhört; es liegt wohl nur eine Sorglosigkeit des Erzählers vor, für den die Frage ja eigentlich mit v. 1b schon beantwortet war: die Männer haben den Hiskia zur Genesung beglückwünscht. Hiskia ist ja aus freien Stücken so offenherzig wie die liebe Unschuld. Er prahlt: aus fernem Land sind sie gekommen, aus Babel! als wäre Babylonien ein weltentlegenes Land und als hätte man nicht mit Babel seit Jahrhunderten in vielseitigem Verkehr gestanden. 4 Jes. fragt wie einer, der schon Bescheid weiß, und Hiskia antwortet mit voller Ahnungslosigkeit. Die genaue Antwort: sie haben alles gesehen, was ich im Hause habe, ist aber nötig wegen des folgenden Vatiziniums. 5 צבאות fehlt in II. Reg., kommt also wohl wieder auf Rechnung des Abschreibers (vgl. zu c. 37₃₂). 6 Jes. weissagt nun das babylonische Exil, ohne es mit einer Sünde Hiskias (oder seines Volkes) zu motivieren. Der nachexilische Schriftsteller, der ja so wie so der Meinung von Sach. 1₁₅ gewesen sein wird, kann auch gar nicht gemeint haben, daß Hiskia das Exil verschuldet habe, ist er doch nach c. 38₃ ein Mann nach dem Herzen Jahves. Vielmehr faßt er Hiskias Vorzeigen seiner Besitztümer als Vorbedeutung dafür auf, daß eben die Leute, die die Schätze sehen, sie später auch besitzen werden: sie nehmen sie jetzt schon mit den Augen fort. Der Fehler (nicht die Sünde) des Hiskia besteht nicht in irgend einer politischen Zettelung mit Babylonien, sondern darin, daß er sich mit den Fremden intim macht, ihnen symbolisch Tor und Tür zu seinen und seiner Väter Schätzen öffnet. In diesem Verhalten könnte höchstens die Möglichkeit liegen, daß ein so unvorsichtiger Mann sich auch auf mehr, auf ein Bündnis mit den Heiden, einlassen könnte, aber gesagt wird nichts davon. Historisch wird es sich, wenn überhaupt der Erzählung eine geschichtliche Tatsache zu Grunde liegt, freilich anders verhalten haben. Denn Merodak-Baladan war Zeit seines Lebens der erklärte Gegner Assurs, dessen Vasall Hiskia war; hat also dieser den babylonischen Gesandten seine Gold- und Waffenvorräte gezeigt, so war das an und für sich eine politische Handlung und geeignet, mindestens den Argwohn der Assyrer zu erregen; und wäre der Vf. damit genauer bekannt gewesen, so hätte er den Jes. den König müssen schelten lassen. Der wirkliche Jes. würde freilich nicht mit dem babylonischen Exil, sondern mit den Assyrern gedroht haben. Die Weisagung, ein vaticinium ex eventu, wie es die Späteren lieben (das krasseste Beispiel I. Reg. 13), beginnt mit einem schon bei Amos vorkommenden, im B. Jeremia häufigen Ausdruck, den Jes. niemals gebraucht: siehe, Tage kommen. Zu ונשא vgl. c. 8₄. „Nichts wird übrig bleiben", schlägt zurück auf das zweimalige: nichts gab es, was er (ich) ihnen nicht zeigte; die künftige Wirklichkeit entspricht genau der ominösen Handlung; der Vf. dieser Prophetengeschichte ist in den Geheimnissen der Mantie besser bewandert als in der alten Prophetie. 7 Die genaue Korrespondenz zwischen Vorbedeutung

wird übrig bleiben, spricht Jahve. ⁷Und von deinen Söhnen, die von dir ausgehen werden, die du zeugen wirst, wird man einige nehmen, daß sie zu Kämmerern seien im Palast des Königs von Babel. ⁸Hiskia sagte zu Jesaia: Gut ist das Wort Jahves, das du geredet hast. (Und er sagte: Weil doch Friede und Beständigkeit sein wird in meinen Tagen.)

---

und Erfüllung wäre nicht vorhanden in der folgenden Weissagung, daß Nachkommen Hiskias als Eunuchen im Königspalast von Babel dienen werden, wenn nicht im Vorhergehenden Verschnittene vorgekommen wären. Diese stecken aber eben in den סָרִים des hebräischen und den πρέσβεις des griechischen Textes von v. 1. Wie Hiskia sich gemein gemacht hat mit den babylonischen Eunuchen, so werden Nachkommen von ihm als babylonische Eunuchen leben müssen. Hier erkennt man auf's deutlichste den jedes tieferen Motivs entbehrenden mechanischen Charakter der Weissagung; Jes. tritt nicht als Prophet auf, sondern als Kenner der omina; hinter dem Glauben an diese steht nicht die sittliche Gottesidee der großen Propheten, sondern die Schicksalsmacht, jene mysteriöse Magie, die die Dinge von heute mit denen von morgen verknüpft. Für ממך will Stade מִמֶּעֶיךָ lesen, was jedoch wegen des voraufgehenden בנך (Nachkommen, wie oft אבות Vorfahren) nicht grade nötig ist; jedenfalls aber muß man mit ihm das אשר תוליד (das hiph. wie im Priesterkodex des Pentateuchs) streichen, das nicht blos ganz überflüssig, sondern sogar falsch ist, weil die von Hiskia selbst gezeugten Söhne das babylonische Exil ja nicht erlebt haben und man doch nicht gut annehmen kann, der Erzähler habe das nicht gewußt. Dillm. freilich benutzt den eingesetzten Relativsatz zu einer Ehrenrettung von II. Chr. 33₁₁ (Hiskias Sohn Manasse durch Assur gefangen geführt nach Babel), denn er findet, daß von der Exilierung des Volkes und der Zerstörung Jerusalems usw. nicht die Rede sei und daß darum die Deutung unsers Orakels auf das babyl. Exil auf schwachen Füßen stehe. Das ist Scharfsinn am unrechten Ort; auch würde das תוליד dem Priesterkodex nicht zu dem gewünschten höheren Alter verhelfen, denn dieser zweite Erzähler ist höchst wahrscheinlich jünger als Esra. Übrigens muß er von Davididen gehört oder gelesen haben, die das hier vorhergesagte schmähliche Schicksal erlitten, denn ohne das würde sicher kein jüdischer Schriftsteller eine so schimpfliche Tatsache vorgebracht haben. 8 Hiskia antwortet als frommer, nicht aber als reuiger Mann, weil er ja auch keine Sünde begangen hat: Jahves Wort ist gut. Selbstverständlich heißt das nicht: sein Wort ist gütig, obwohl es das heißen kann (Micha 2₇), sondern: es ist, wie alles, was Jahve verhängt, recht und auch mir recht, ich ergebe mich darein. Er ist fromm, wie der Hiob des Volksbuches, dem die wahre Frömmigkeit in der unbedingten Unterwerfung unter Gottes Willen, auch wenn dieser nicht begriffen wird, besteht (Hiob 2₁₀). Nach v. 8b jedoch motiviert er seine Zufriedenheit mit Gottes Beschluß damit, daß er selbst das Unglück nicht erleben wird, vielmehr ihm, so lange er lebt, beständige Wohlfahrt gewährt ist; in II. Reg. ist das durch die Frage: nicht wahr, wenn doch usw. noch etwas lebendiger ausgedrückt als durch unser trockenes כי. Indessen überschreitet diese Gottergebenheit und Zufriedenheit auf Kosten anderer und sogar der eigenen Nachkommen das Maß erlaubter Naivität doch zu sehr, als daß man nicht wünschen sollte, daß Hiskia in Wirklichkeit etwas weniger Gleichmut besessen haben möge. Zwar ist der antike Mensch in manchen Stücken selbstsüchtiger, als es sich mit unserem Gefühle verträgt; auch Hiob beklagt immer nur sich selbst, niemals den vorzeitigen Tod seiner Kinder. Aber Hiskia sollte etwas königlicher denken und nicht so empörend gleichgültig gegen das nahe bevorstehende Schicksal seines Volkes sein. Bei Jeremia wird sogar die Rahel aus ihrer Grabesruhe aufgeschreckt durch den Schmerz über die Gefangenführung ihrer Nachkommen (Jer. 31₁₅). Unser Erzähler muß vom Exil weit abstehen, wenn er so gleichmütig darüber reden kann, und stellt zudem seiner schriftstellerischen Befähigung durch diesen Schlußsatz kein gutes Zeugnis aus. Oder darf man ihn dadurch zu entlasten versuchen, daß man v. 8b für den Zusatz eines Lesers ansieht, der das Wort טוֹב im Sinne von gütig verstand und darum erklärungsbedürftig fand? Die Wiederholung von ויאמר möchte diese Annahme begünstigen.

II. Der Anhang zum Jesaiabuch, Kap. 40–66.

a) Kap. 40–55.

40 [1]*Tröstet, tröstet mein Volk,* *spricht euer Gott,*
[2]*Redet Jerusalem zu Herzen* *und ruft ihr zu,*
Daß vollendet ist ihr Frohndienst, *bezahlt ihre Schuld,*
Daß sie empfangen von Jahves Hand Doppeltes *für all' ihre Sünden!*

Zu c. 40–55, der Schrift des sog. Deuterojesaia, s. E. § 24 ff. 30. 32.

Zu der Zeit, wo diese Schrift geschrieben wird, hat Cyrus bereits viele Könige und Völker bezwungen und steht im Begriff, wie der Autor glaubt, sich auf Babel zu werfen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Krieg mit Krösus von Lydien zu Ende, die Schrift also um rund 540 v. Chr. anzusetzen. Sie besteht, ähnlich wie die Bücher Amos und Hosea und andere vorexilische Prophetenschriften aus einer großen Zahl kürzerer und längerer Dichtungen, deren Reihenfolge noch die ursprüngliche zu sein scheint. In dem einleitenden Gedicht gibt Deuterojesaia seine Aufgabe an und den Zweck, den er mit seiner Schrift verfolgt. Nicht durch Visionen, von denen er niemals spricht, aber durch Audition ist ihm die Offenbarung geworden, daß die Unsichtbaren sich schon anschicken, den wunderbaren Weg durch die Wüste zu bahnen, auf dem Jahve an der Spitze des befreiten Israels nach Zion heimkehren wird: das soll er verkündigen! Im zweiten Gedicht spricht er das Thema aus, um das alle seine Gedanken kreisen, das den wesentlichen Inhalt seiner Vorstellung von Gott und Welt bildet: alles, die ganze Welt, ist vergänglich, Jahves schöpferisches Wort bleibt in Ewigkeit. Mit diesen beiden Gedanken von Jahves Rückkehr und von Jahves Wort schließt auch seine Schrift c. 55. Inzwischen werden sie auf alle Weise variiert, nach allen Seiten ausgeführt, begründet, verteidigt, für die wichtigsten Folgerungen verwertet. Damit erfüllt der prophetische Dichter die Aufgabe, sein Volk zu trösten, auf die große Zukunft vorzubereiten, es anzuleiten, den Sinn des ganzen Weltverlaufs von der Schöpfung an bis zur Erreichung des großen Endziels Jahves: daß vor ihm sich jedes Knie im Himmel und auf Erden beugen soll, zu erfassen und so die Jahvereligion recht in sich aufzunehmen. Dabei tritt der Vf. dieser großartigen Schrift mit seiner eigenen Person gar nicht hervor, hat sie vielmehr so verborgen, daß man bis heute darüber streitet, wo er eigentlich gelebt hat, ob in Palästina, Babylonien, Ägypten oder wo sonst. Er spricht mit dem begeisterten Pathos eines Mannes, den große Gedanken und Gefühle weit über die Erde emportragen, aber nicht selten überschreitet er die Grenze, die den Propheten vom Poeten, den Beauftragten Gottes vom Gottbegeisterten scheidet. Man merkt an seinem Stil die sprudelnde Fülle seines Geistes, aber man vermißt die Zucht der öffentlichen Volksrede; er spricht nicht zur Sache, er hat keine Volksgemeinde zu einem Tun oder Lassen aufzufordern, er steht keinem Hörer Brust gegen Brust und Auge in Auge gegenüber; es ist Luft zwischen ihm und den Dingen, die ihm alles malerisch verschönert, verhäßlicht, vergrößert, verkleinert, die Adresse seiner Rede jeden Augenblick zu ändern gestattet, die ausschweifendsten Phantasien, die seltsamsten Beweis-

[3]Horch, es ruft: in der Wüste bahnet den Weg Jahves,
Macht grade in der Steppe eine Straße für unseren Gott!

führungen und die tiefsten Gefühlsergüsse ermöglicht, uns aber der Vorteile fast völlig beraubt, die sonst Mitteilungen eines so geistvollen Schriftstellers über die wirklichen religiösen, geschichtlichen und kulturhistorischen Zustände seiner Zeit uns gewähren könnten. Er spricht nur sich selbst aus, er ist der größte Idealist unter den Propheten. Seine Schrift hat keine vorher entworfene Disposition; seine Rede hat psychologische Pausen und Themenwechsel, kein logisches Fortschreiten. Er wiederholt sich fortwährend, nicht aus Armut an Stoff und Gedanken, sondern wegen eines Übermaßes an Phantasie und Gefühl, das ihn anreizt, das angeschlagene Thema immer wieder zu variieren, statt es rund und klar zu Ende zu führen. Auch eine zeitliche Entwicklung läßt sich kaum feststellen, obgleich die Schrift ja nicht in einem Atem niedergeschrieben sein kann, auch die Symptome nicht ganz fehlen, daß die Stimmung des Vf.s wechselte, daß er Pausen im Produzieren eintreten ließ, vielleicht auch nachträglich Änderungen vornahm. Übrigens sind selbstverständlich manche befremdenden Erscheinungen auf fremde Rechnung zu setzen, besonders auch allerlei Zusätze und Einsätze, ohne die es nun einmal bei keiner alttestamentlichen Schrift abgeht.

40, 1–11 enthält in v. 1–4 ein Gedicht in zweimal vier Distichen zu abwechselnd drei und zwei Hebungen, es folgen, wenn man von v. 5 absieht, vier Distichen im dreihebigen Metrum v. 6–8, darauf wieder zweimal vier Distichа zu je drei und zwei Hebungen, die allem Anschein nach v. 1–4 direkt fortsetzen, v. 9—11. Eine ganz ähnliche Erscheinung, geordnete Strophen von Pentametern durchsetzt mit andersartigen Elementen, zeigt sich c. 51₁₇–52₁₂. Da diese Anordnung oder vielmehr Unordnung schwerlich auf einer ursprünglichen Absicht Deuterojes.s beruht, so muß entweder er selber nachträglich Zusätze an den Rand geschrieben haben oder der gegenwärtige Zustand absichtlich oder unabsichtlich von späteren Händen geschaffen sein. Das letztere ist sicher in c. 51₁₇ ff. der Fall, scheint mir aber auch hier die natürlichste Annahme zu sein: v. 6–8 ist wohl wegen des ähnlichen Eingangs in die Nähe von v. 3–4 gerückt, bildet aber in Wirklichkeit den Übergang und das Thema zu den Ausführungen v. 12 ff., sollte also hinter v. 11 stehen. Das Gedicht seinerseits,

40, 1–4. 9–11, charakterisiert zunächst v. 1 f. unsere Schrift als Trostschrift, spricht dann v. 3 f. von ihrer prophetischen Veranlassung, von der Audition ihres Vf.s, daß Jahves Weg durch die Wüste gebahnt werden soll und fordert zum Schluß v. 9–11 Zions Evangelistenschar auf, sich von Jahves Heranziehen zu überzeugen und den Städten Judas davon Kunde zu geben. **1** „Tröstet, tröstet", Wiederholung desselben Wortes ist sehr häufig bei Deuterojes. „Spricht", יֹאמַר statt אָמַר, präsentisch, zum Gedicht passend; Verteidiger der „Echtheit" haben es wohl in futurischem Sinne gefaßt: wird sprechen, nämlich nach 200 Jahren (soll Jesaia ben Amoz sagen). Dies absurde Apologetenkunststück ist keiner Widerlegung wert, s. v. 25. Das Suffix von אלהיכם (woraus die LXX κρίνων: ἀεὶ macht), verrät den subjektiven, auf den Leser andringenden Charakter der Dichtung. „Mein Volk" wird v. 2 durch Jerusalem ersetzt und erklärt s. u. Wer aber wird angeredet? Nicht die Priester, wie die LXX meint, sondern jeder, der trösten kann. Das ist in erster Linie der Prophet selber. Für ihre Drohungen treten die Propheten mit ihrer eigenen Person ein, aber in ihren tröstlichen Verheißungen treten sie selber nicht hervor (s. zu c. 2₂ ff. 9₁ ff. 11₁ ff. 32₁ ff.). Die Unglücksbotschaft isoliert (Jer. 15₁₀. 16), zur Freudenbotschaft kann der, dem sie in erster Linie übertragen wurde, alle Welt auffordern. Übrigens trösten die Älteren, ohne erst zu sagen, daß sie es wollen; bei unserem Rhetoriker nimmt die Einleitung gewöhnlich einen beträchtlichen Teil der Rede ein. **2** Liebevoll (vgl. Gen 34₃. Hos. 2₁₆) soll man Jerusalem zureden, das hier zum ersten Mal in dem Charakter auftritt, den es seitdem im Sprachgebrauch des Judentums und auch vieler christlicher Schriftsteller beibehalten hat. Jerusalem ist die heilige Stadt c. 52₁, nach der sich die Israeliten nennen c. 48₂, die jetzt vereinsamte, künftig kinderreiche Mutter des Volkes c. 49₂₁. 54₁, ja das Volk selbst 51₁₆. Schon bei Jes. heißt der judäische

⁴Jeder Berg und Hügel wird ſich ſenken und jedes Tal ſich heben
Und das Hügelige werden zum Blachfeld und Berghaufen zur Ebene.

Staat „Jeruſalem und Juda", für die Exulanten, die meiſt aus Jeruſalem ſtammten oder doch dort ihre geiſtliche Heimat hatten, verſchlingt dieſe Stadt faſt das ganze übrige Land vgl. Pſ. 137. Später tritt dann wohl Juda wieder ſtärker hervor (ſ. zu c. 1₁) aber dies Juda iſt meiſt nicht Judäa, ſondern das in aller Welt verbreitete Volk der Juden, die alle, mögen ſie in Ägypten oder Babel geboren ſein, zugleich doch Zion ihre Mutter nennen Pſ. 87. Trotz des Exils erkennt Deuterojeſ. doch der Stadt Jeruſalem ein gewißes Leben, eine Bevölkerung zu, die als Bewohnerin der Hauptſtadt ihm im geiſtigen Sinn Haupt des Volkes geblieben iſt (vgl. c. 52₇ff.); wo das Haupt iſt, da ſind, wenigſtens im Geiſt, auch die Glieder, was der Mutterſtadt widerfährt, geht alle an. Wer darum in Jeruſalem die Freudenbotſchaft verkündigt, der redet zum ganzen Volk. Sehr intereſſant wäre es zu wiſſen, ob dieſe Bevölkerung Jeruſalems wirklich da war oder nur in der Vorſtellung unſeres Idealiſten exiſtierte; aber ſo wenig es für mich wahrſcheinlich iſt, daß Deuterojeſ. in Babylonien lebte, ſo unſicher iſt es auch, ob er in Paläſtina geſchrieben hat. Es ſcheint doch eher, daß ſeine Äußerungen über Jeruſalem und die Städte Judas ſich leichter verſtehen laſſen, wenn er in der Ferne lebte. Jeruſalems, des Volkes, harte Zeit hat nun ihr gottgewolltes Ende erreicht. צבא, gewöhnlich masc., hier (und Dan. 8₁₂) fem., meiſt Kriegsdienſt, dann überhaupt der Dienſt, den man der Allgemeinheit zu leiſten hat, harter Dienſt, Frohndienſt (Hiob 7₁), bedeutet hier, wie die Fortſetzung zeigt, den Dienſt, den man zur Abzahlung einer Schuld zu leiſten hat, die Schuldſklaverei, die ſolange währt, bis die Schuld abverdient iſt; es iſt ein Wort der ſpäteren Sprache, wie auch das Verb. רצה in dem Sinne: befriedigen, abbezahlen (Lev. 26₃₄. ₄₃); zum Bilde vgl. c. 50₁b, wo auch geſagt wird, daß Jahve der Gläubiger iſt. Marti ſchlägt מִלְאָה vor: ſie hat vollendet, wobei צבא masc. bleibt. „Sie hat empfangen (nicht: wird empfangen) Doppeltes, d. h. doppelte Strafe, um alle ihre Sünden" (nachgeahmt c. 61₇. Jer. 16₁₈). Daß das Volk viel mehr erlitten hat als es verdiente, würde kein vorexiliſcher Prophet geſagt haben, iſt auch noch nicht Heſekiels Meinung. Bei Deuterojeſ. erklärt ſich dieſe Übertreibung aus ſeinem Pathos, ſeiner Neigung zum Überſchwänglichen, ſeinem Bedürfnis, das Volk zu tröſten und zu ermutigen; daß nachexiliſche Schriftſteller ihm nachſprechen, läßt ſich weniger leicht entſchuldigen (ſ. m. Komment. zu Jer. 25₂₉. 49₁₂ vgl. Sach. 1₁₅). Das כי in v. 2b iſt dem כי in v. 2a nicht unter- ſondern nebengeordnet; vor נרצה wird כי mit der LXX wohl beſſer geſtrichen. 3f. iſt inſofern eine der wichtigſten Stellen in der deuterojeſ. Schrift, als ſie mit einigen Worten Mitteilung macht von jener Audition, aus der der Prophet ſein Wiſſen um den Anbruch der Erlöſungszeit hat. Er hört die „Stimme eines Rufenden" und ſpricht davon, wie etwa Jeſ. vom Einflüſtern Jahves in ſein Ohr (c. 22₁₄). Der Rufende iſt aber nicht Gott, wie אלהינו zeigt, jedoch auch nicht ein menſchlicher Prophet, wie die NTl. Verwertung dieſer Stelle annimmt, die außerdem der LXX mit Unrecht darin folgt, daß ſie במדבר mit קרא verbindet: die Stellung des parallelen, in der LXX allerdings fehlenden בערבה zeigt, daß במדבר zu פנו gehört und mit ihm in den erſten Stichos. Der Rufer iſt nicht ein anderer Prophet, weil der für ſich ſelber zu reden oder zu ſchreiben hätte und eine Hinweiſung auf einen ſolchen hier im Anfang der Schrift doch eine gar zu ſonderbare Unſelbſtändigkeit unſers Propheten bedeuten würde, noch weniger iſt der Rufer mit den Freudenboten zuſammenzuſtellen, die erſt nachher von unſerem Propheten die Aufforderung erhalten, ihr Amt zu üben und dies nicht eher ausführen können, als wenn der Weg fertig und Jahve ſchon im Anzuge iſt. Vor allen Dingen aber können Menſchen das nicht ſagen, was hier der Rufer ſagt: ebnet in der Wüſte den Weg Jahves. Dieſe Aufforderung könnte nur dann von Menſchen ausgehen, wenn ſie an Menſchen erginge, aber Menſchen können (und ſollen nach Deuterojeſ.s anderweitigen Ausführungen) nicht einen Weg durch die Wüſte von Babel nach Paläſtina legen, am wenigſten einen ſo wunderbaren Weg, wie er hier und ſpäter beſchrieben wird. Allegoriſche Deutung unſerer Stelle bedarf ja wohl keiner ausführlichen Widerlegung: wenn auch etwa die Berge als Bilder für die Hinderniſſe ſtehen könnten, die ſich der Er-

[5]Und enthüllen wird sich die Herrlichkeit Jahves,
Und alles Fleisch es sehen zumal,
Denn der Mund Jahves hat es geredet.

---

lösung in den Weg stellen (Sach. 4₇), was soll dann die Wüste vorstellen, durch die Jahve zieht? und welche Menschen sollen Jahve es ermöglichen, daß er das Volk befreien kann? Israel ist bei Deuterojes. als ganz ohnmächtig gedacht und soll sich rein passiv verhalten; soll also etwa Cyrus angeredet sein, dem übrigens umgekehrt Jahve die Hindernisse aus dem Wege räumt (c. 45₁ ff.)? Ebenso verfehlt ist es, zwischen solcher gedankenlosen rationalisierenden Umdeutung und der realistischen Auffassung, die freilich ganz unmoderne Resultate liefert, zu lavieren und anzunehmen, die Berge und Täler bedeuten die „hindernden geschichtlichen Verhältnisse", diese aber sollen von den Unsichtbaren umgestaltet werden; wie soll man sich das vorstellen? sollte Deuterojes. so konfus gewesen sein oder nur erhabene Redensarten gemacht haben, bei denen er sich nichts dachte? Man muß vielmehr seine Worte so nehmen wie er sie gibt, nicht blos hier gibt, sondern an vielen anderen Stellen und zuletzt am Schlusse seiner Schrift c. 55₁₂ f., wo er sagt, daß der wunderbare Weg ewig bleiben soll. Die Rückkehr Jahves und Israels soll durchaus wunderbarer Art sein, soll nicht etwa durch bewohnte Gegenden (auf dem großen nördlichen Umwege), sondern geraden Weges durch die Wüste erfolgen, die Wüste aber zu diesem Zwecke so verwandelt werden, wie es sich für Jahves Zug gebührt. Wie dort, wo ein El haust, eine Oase aufblüht und umgekehrt das Dasein einer Oase ohne weiteres auf die Anwesenheit eines Els schließen läßt, so verwandelt sich nach anderen Stellen (c. 41₁₈ ff. usw.) die Wüste unter den Fußtritten Jahves, hier aber durch die Tätigkeit von Wesen, die ihm nahe stehen. Diese Unsichtbaren kann aber zu ihrem Tun nur ein unsichtbares Wesen auffordern. Die höheren Wesen, die den Gott der Heere umgeben, rufen sich untereinander zu (vgl. c. 6₃), und der Prophet hört ihren Wechselgesang, verzückt und in ihre Sphäre emporgehoben wie Jes. oder Micha I. Reg. 22 oder Sacharja. Es scheint, daß Deuterojes. sie nicht sieht wie jene Propheten. Aber was er so vernommen hat, das hat ihn belehrt, daß die Wendung der Dinge vor der Tür steht. Man muß freilich nicht aus dieser Stelle folgern, daß er sagen wolle, schon jetzt, wo er schreibt, sei die Wüste in der Umwandlung begriffen. Elia hört I. Reg. 18₄₁ das Rauschen des Regens, bevor auch nur eine Wolke zu sehen ist, die den Regen bringt. Daß der Wunderweg den Späteren sehr gefallen hat, sahen wir bereits an mehreren Nachahmungen (c. 11₁₅ f. 19₂₃. 35₈ f. u. c. 62₁₀). In v. 4a ist oben der erste Stichos mit dem zweiten vertauscht, der zweite zeigt ja schon durch das Flickwort „und Hügel", daß er der längere sein soll. Flickwörter sind überhaupt bei diesem immer in der Begeisterung schreibenden Autor sehr häufig. In גֵּיא ist nicht wie in גַּיְא das י zu i erweicht und mit ă kontrahiert, sondern das י ausgestoßen und ă zu é verlängert (vgl. Olsh. § 142 b). Die Berge, die zu passieren sind, sollen sich senken, die Täler sich heben, so gebieten die Unsichtbaren, die nicht mit den Händen arbeiten, sondern durch die bloße Aufbietung des Willens das Wunderbare leisten; bezeichnender Weise steht in v. 4b das prophetische Futurum, daher nimmt man auch in v. 4a richtiger das Impf. als den Jussiv an. Das originelle עקב möchte ich nicht mit Ort in עקש ändern. רכסים ἅπ. λεγ. (Trg. גדודים) scheint formlos durcheinander geworfene Erdschollen, Hügel, zu bedeuten, die die Orientierung und das Wandern erschweren. — 5 halte ich für einen Einsatz aus der Zeit, wo schon v. 6–8 seine jetzige Stellung vor v. 9ff. hatte, hervorgegangen aus dem Bedürfnis, das scheinbar unvollständige Orakel v. 3 f. mit einer Pointe zu versehen, welches Bedürfnis sich nicht geregt hätte, wenn v. 9–11 unmittelbar auf v. 3 f. folgte. Ganz undeuterojesaianisch ist der Schlußsatz: denn der Mund Jahves hat's geredet; „alles Fleisch wird Jahves Herrlichkeit sehen" ist ein recht unglücklicher Vorgänger für die Ausführung v. 6: alles Fleisch ist Gras, das verdorrt, und die Enthüllung der Herrlichkeit Jahves fällt als allgemeine Phrase stark ab gegen die anschauliche Darstellung in v. 9ff. Wahrscheinlich hat der Vf. die verwandte Dichtung in c. 52 vor Augen; die LXX hat sogar für unser יחדו das את ישועת אלהינו von c. 52₁₀, weshalb viele Exegeten יְשָׁעוֹ für יחדו schreiben wollen. Aber wenn man ändern will, muß man

⁹Auf hohen Berg steige dir, Freudenbotin Zions,
Erhebe mit Macht deine Stimme, Freudenbotin Jerusalems!
Erhebe sie, fürchte dich nicht, [ruf' aus den Frieden!]
Sprich zu den Städten Judas: siehe da, euer Gott!
¹⁰Sieh, Jahve kommt mit Stärke, sein Arm ihm herrschend,
Siehe, sein Lohn ist mit ihm, seine Vergeltung vor ihm.
¹¹Wie ein Hirt wird er seine Herde weiden, mit seinem Arme sammeln,
Die Lämmer in seinem Busen tragen, die säugenden führen.

---

alles einsetzen, was die LXX und c. 52₁₀ hat und den Fehler יחדו daraus erklären, daß v. 5 ursprünglich nur als Randglosse mitgeführt wurde und, wie so oft die Randglossen, auf dem beschränkten Raum zu Schaden kam. – 6–8 s. u. hinter v. 11. – In v. 9–11 haben wir dasselbe Versmaß wie in v. 1–4; auch sachlich schließen sich die beiden Strophen so eng wie möglich an die beiden ersten an. Schon bald wird Jahve mit seinem Volk heranziehen, da sollen die Boten Jerusalems nach ihm ausschauen, um die frohe Kunde zu verbreiten. **9** Zu מבשרת ציון kann ציון eigentlicher oder (wie in bat Zijjon) blos appositioneller genit. sein; die erstere Annahme, bei der מבשרת als Kollektiv für מבשרים zu fassen ist, hat die verwandten Stellen c. 52₇f. und 41₂₇ für sich, paßt auch besser zu der Aufforderung: steige auf einen hohen Berg, die, an die Stadt Zion gerichtet, ein groteskes Bild ergäbe, während sie bei gewöhnlichen Läufern (vgl. II. Sam. 18₁₉ff.) gut angebracht ist. Auf den hohen Berg nämlich sollen sie nicht steigen, um zu rufen, sondern nur auszuspähen und alsdann, sobald sie das Erwartete bemerkt haben, hurtig die Füße in Bewegung zu setzen (c. 52₇) und mit lauter Stimme die freudige Kunde auszurufen. Von der Stadt aus beobachten die Späher (und wer sonst will) den Boten auf dem Berge; sobald sie ihn laufen sehen, wissen sie Bescheid: jetzt kommt es. Das dritte Distichon von v. 9 hat seinen zweiten Stichos verloren; es mag etwas ausgefallen sein wie השמיעי שלום vgl. c. 52₇. „Fürchte dich nicht", etwas zu verkünden, was fast zu groß ist, um geglaubt zu werden. Und wie früher von Jerusalem aus die Boten des Königs ins Land gingen, Nachrichten und Befehle dahin zu bringen, so sollen auch jetzt die Eilboten der Hauptstadt den Städten Judas die Freudenbotschaft bringen: euer Gott ist im Anzuge! Gab es zu der Zeit, wo dies geschrieben wurde, judäische Städte, die von Juden bewohnt wurden? Deuterojes. scheint sich alles noch so vorzustellen, wie es früher war; er lebt wohl nicht im Lande, ist vielleicht erst nach 586 im Ausland geboren. Die letzte Strophe **10** und 11 spricht offenbar nicht mehr die Botenschar, sondern der Prophet. ארני, mit seinem singul. Suffix in dies Gedicht nicht passend und das Metrum überfüllend, soll wohl wieder das Aussprechen des Namens Jahve verhüten helfen. Jahve kommt בחוק; die Punktatoren nehmen hier das sog. ב essentiae an (vgl. dazu G.-K. § 119i), aber LXX Trg. Vlg. sprechen unzweifelhaft richtiger בְּחֹזֶק, denn nicht die Stärke Jahves, sondern sein Kommen in Stärke und mit sieghaftem Arm, seine gewaltige Gottestat, durch die Israel erlöst wird, soll ausgesagt werden; für יבוא schreibt man vielleicht besser das part. בא wegen des הנה und der umgebenden Wendungen. Mit und vor Jahve ist sein „Lohn" und seine „Vergeltung". Der Ausdruck ist etwas dunkel. Lohn und Vergeltung teilt ein Sieger aus, an die Treuen wie an die Überwundenen. Die Vergeltung, die Israels Unterdrücker empfangen, ist aber wohl nicht gemeint; wahrscheinlich denkt der Dichter an den Lohn, den die Treuen in Israel für ihre Leiden und ihr Ausharren erhalten werden. In diesem Sinne versteht auch den wörtlich abgeschriebenen Satz Tritojesaja (c. 62₁₁). Den Inhalt des Lohns gibt Deuterojes. weder hier noch später direkt an; er begnügt sich mit allgemeinen Hinweisungen auf das künftige Gedeihen des Gottesvolkes. Allerdings mag er hier, besonders wegen des Ausdrucks „vor ihm", etwas Bestimmtes gemeint haben, etwa die Beute, die Jahve den Unterdrückern abgenommen hat und nun auf dem Zuge nach Palästina vor sich her führen läßt. **11** Das Volk selbst leitet er wie ein Hirt die Schafe. Das Objekt von יקבץ ist die Herde, daher בזרעו wohl nicht „in", sondern „mit seinem Arm" zu übersetzen. Dagegen gehört טלאים (plur. von einem sing. טלי, wofür aber טָלֶה gebräuch-

*[6]*Horch, es sagt: Predige!* *und ich sage: Was soll ich predigen?*
„Alles Fleisch ist Gras *und all' seine Anmut wie die Blume des Feldes.*

---

lich ist s. G.-K. § 93x) zum folgenden Sätzchen, wo vor בחוקו das ו zu streichen ist (in der LXX fehlt (ובחיקו): die zarten Lämmer, die noch nicht recht mitkommen können, trägt er im Busen seines Kleides, die säugenden Mütter leitet er langsam und vorsichtig (vgl. Gen. 33₁₃). Das Bild vom sorgsamen Hirten und besonders das letzte Distichon sind für Dtjes. charakteristisch. Die freie Wortstellung in v. 11 beruht weniger auf einer besonderen Absicht als auf dem pathetischen Schwung dieses Schriftstellers. Mit diesem Vers ist das Gedicht zu Ende. Ein Späterer würde gewiß nicht verfehlt haben zu schildern, wie nun Jahve seinen dauernden Wohnsitz in der heiligen Stadt nimmt. Dtjes. aber geht in seiner ganzen Schrift höchstens so weit, den Wiederaufbau der Stadt und des Tempels zu verheißen; was dann folgt, interessiert ihn noch nicht. Sein älterer Zeitgenosse Hesekiel ist darin anders, denn der ist ebenso sehr Apokalyptiker und Priester, wie Dtjes. Prophet und Dichter.

40, 6–8 bringt etwas Neues und Andersartiges. In den gewöhnlichen dreihebigen Vierzeilern abgefaßt, enthält dies Gedicht in themaartiger Kürze den Grundgedanken für die Begleitreden, die von v. 12 an folgen und die prophetische Ankündigung in v. 1–4. 9–11 erklären, weiter ausführen, begründen sollen. Da der Prophet gewiß nicht selber das Anfangsgedicht in zwei Teile hat auseinander reißen und ebensowenig v. 6–8 von seiner Fortsetzung in v. 12ff. hat trennen wollen, so muß die gegenwärtige Umstellung durch einen Späteren bewirkt sein, der das קול אמר von v. 6 in die nächste Nähe mit dem קול קרא von v. 3 bringen wollte. Auch dies Thema seiner Begleitreden ist dem Propheten inspiriert. Es „sagt", wie nahe an ihn herangetreten, zu ihm einer der Unsichtbaren: Rufe aus! predige! sei der Herold für das, was sich jetzt begibt! Er soll der Welt die kommende Zeit deuten. Das folgende Wort ist mit der LXX und Vulg. וְאֹמַר auszusprechen; וְאָמַר ist nicht beabsichtigt, da sonst זה ־ זה geschrieben wäre, ist auch sinnlos, weil nicht zu begreifen ist, wie ein höheres Wesen ein anderes in dieser Weise befragen kann und wie es nach erhaltener Instruktion die Weisung befolgen soll, ist ja doch auch in Wahrheit unser Prophet der Prediger. Dillm. rechtfertigt das וְאָמַר so: ein „Späher", der v. 1 von unserem Propheten gehört hat, fordert einen anderen auf zu predigen (warum tut er es nicht selber?), und dieser andere ist wieder unser Prophet, aber vorläufig eben „der andere", der instruiert werden muß. Dieser Vorgang soll fein sein, er ist aber etwas ganz anderes. Das Thema selbst nun ist ein Doppelsatz: alles Irdische ist nichtig, ewig ist Jahves Wort. Die erste Hälfte wird v. 6b–8a ausgesprochen. In v. 6b ist חסדו seltsam; „seine Gnade" oder „Liebe" paßt nicht, und daß aus dem Begriff Gnade, Huld, Liebe der andere: Grazie, Lieblichkeit geworden sei, ist deshalb unwahrscheinlich, weil dem Vf. ja doch nicht etwa ein Menschenantlitz, das die Freundlichkeit in Schönheit verklären könnte, sondern eine Blume als Verkörperung des Begriffs vorschwebt. Nach dem δόξα der LXX wollen einige כבדו, andere הודו, ich selbst früher הדרו lesen, aber dem חסדו kommt חֲמְדּוֹ am nächsten, das auch sachlich am besten paßt, da vom Menschen schlechthin כבוד oder הדר nicht gut ausgesagt werden können, diese Begriffe auch nicht zum Bild der Feldblume geführt hätten. Vielleicht ist der Dichter des tiefgründigen Unsterblichkeitspsalms Ps. 39 von unserer Stelle angeregt, wenn er v. 12 sagt, daß Jahve die Schönheit (l. dort חמדו s. m. Komm. dazu) des Menschen zergehen ließ wie eine Motte. Dtjes. will hier allerdings nicht allgemein von der Sterblichkeit des Menschen sprechen, obgleich man sich dafür auf Sach. 1₅f. berufen könnte, sondern sagen, daß alle Menschenherrlichkeit Jahven gegenüber in nichts zerfällt, daß auch die Weltmächte, die Israel in so furchtbarer Weise kennen gelernt hatte, seinem Gott gegenüber ohnmächtig sind, darum 7 die Motivierung: denn Jahves Odem bläst darein, wie der heiße Wind aus der Wüste im Mai in das Gras bläst vgl. v. 23f. Assurs Macht ist verweht, der chaldäischen wird es bald ebenso ergehen, alle Völker sind nichts vor Jahve. Das ist der große geistige Gewinn, den Israel aus der Geschichte der letzten Jahrhunderte, der äußeren wie der inneren, gezogen hat, daß die materielle Welt nichtig ist (vgl. zu c. 31₃); die israelitische Religion ist

⁷*Es trocknet das Gras, welkt die Blume,* *denn Jahves Odem bläst darein,*)*
⁸*Es trocknet das Gras, welkt die Blume,* *doch das Wort unseres Gottes*
[bleibt in Ewigkeit."

*) *Fürwahr, Gras ist das Volk!*

auf dem Wege, ihren Schwerpunkt in das jenseitige Gebiet zu verlegen, in die pneumatische Welt; freilich hat erst das Christentum den Gedanken zur Reife bringen können. v. 7a ist in der LXX ohne Zweifel nur aus Versehen weggelassen, weil v. 8 ebenso beginnt. Hingegen wird die reine Wirkung dieser gewaltigen Stelle durch v. 7b verdorben; der Satz: „fürwahr, Gras ist das Volk" ist nicht deuterojesaianisch, wenn das Volk Israel gemeint sein soll, und trivial, wenn העם mit „die Leute" übersetzt wird. Die Menschheit kann העם nicht bedeuten, denn c. 42₅ kommt diese Bedeutung nur durch den Zusatz zu Stande: das Menschenvolk auf der Erde. Daher wird v. 7b als Stoßseufzer eines Lesers anzusehen sein, der das Volk der Juden meinte und etwa zur Zeit des Vf.s von c. 24 ff. gelebt haben mag. **8** Die Wiederholung des Satzes von der Vergänglichkeit des בשר, der sarkischen Welt, wirft ihre volle Wirkung auf den Schlußsatz von der Ewigkeit des Gotteswortes. Das Gotteswort ist nicht die Offenbarung im Sinn der protestantischen Dogmatik, sondern, wie immer das דבר י bei den älteren Propheten, das Prophetenwort, die Weissagung, durch die Jahve kundgibt, was er tun will, durch die er seinen Weltplan vorherverkündigt, höchstens noch in zweiter Linie die Forderungen, die er daran knüpft. Mit anderen Worten lautet der Satz: Jahves Wille geht durch, wird trotz, ja gerade in allen Wandlungen der Weltgeschichte durchgeführt, und wir kennen diesen Willen aus seinen Weissagungen, die durch die ganze Geschichte hindurch ergangen sind und die herrliche Zukunft, der sie vorzüglich gelten, herbeiführen werden. Daß Dtjes. unter dem „Wort unseres Gottes" (bemerke das Suffix) nicht eine abstrakte, absolute Gotteslehre versteht, beweist außer seinen Ausführungen über das Frühere und das Künftige besonders der in den Anfang zurückkehrende Schluß seiner Schrift c. 55₈–₁₁, wo das Wort als der vom Himmel herabgesandte Logos dargestellt wird, der die Pläne Gottes ausführt und darnach wieder zu Gott zurückkehrt. Die israelitische Religion hält auch in dem Überirdischen, Geistigen, die Bewegung fest und behandelt das Verhältnis Gottes zur Welt unter dem Gesichtspunkt der Geschichte, einer Geschichte, die Gott macht (vgl. zu c. 22₁₁b). Für einen Propheten, der das zerschmetterte Volk wieder aufrichten will, war nichts wichtiger als den unverbrüchlichen Bestand und damit den Sieg der Verheißung zu betonen (s. zu v. 27). In der Tat hat das „Wort Gottes", das ja freilich von der Menge oft in einem allgemeineren Sinn aufgefaßt wurde und die Thora (s. zu c. 1₁₀) mit einschloß, Juda am Leben erhalten; ohne es würden wir von ihm nicht viel mehr wissen als von den Moabitern oder Ammonitern, die verschwunden sind.

40, 12–16 ist nun der erste Erguß über das v. 6–8 erhaltene Thema. Jahves Erhabenheit über die Welt und ihre Völker wird mit begeisterter Beredsamkeit gefeiert. Das Gedicht enthält drei dreihebige Strophen zu je fünf (2 + 3) Stichen. Der Text ist öfter verderbt oder unsicher, die LXX läßt einzelnes aus. Dtjes. holt in diesem Gedicht sehr weit aus. Er will und muß ja darauf hinaus, daß Jahves Wort „besteht in Ewigkeit", daß seine Verheißung sich erfüllen wird, kommt aber erst v. 27 ff. bei diesem Gedanken an, stellt sich vorher aber erst alle Einwürfe, Bedenken, Stimmungen vor die Seele, die bei Freund und Feind sich dawider erheben, und sucht sie alle mit einem Schlage zu überwinden, indem er den Standpunkt in der höchsten Höhe nimmt: wem Jahves unvergleichliche Erhabenheit und seine Überlegenheit an Macht und Einsicht recht aufgegangen ist, der kann nicht mehr zweifeln, verzagt oder überklug sein oder die Torheiten der Heiden begehen. Es scheint fast, als wollte er sich in den jetzt folgenden Gedichten eines längst aufgehäuften Gedankenstoffs mit einem Male entledigen, und so sprudelt er viele Sätze nach und durcheinander heraus, die erst später, wo er sie wiederholt und variiert, nach ihrem Zweck und Motiv recht klar werden. **12** Wer hat das Meer, den Himmel und die Erde gemessen? Meer und Himmel werden zuerst im Distichon berücksichtigt, dann der Erde das Tristichon gewidmet. תכן, feststellen im

*[12]*Wer mißt mit hohlen Händen das Meer*
Und bestimmt die Himmel mit der Spanne
Und faßt im Dreiling den Staub der Erde
Und wägt mit der Wage die Berge
Und die Hügel mit Wagschalen?
[13]*Wer bestimmt den Geist Jahves?*
Und ist sein Ratsmann, der ihn unterweist?

---

phnsischen wie im übertragenen Sinn (nach dem Maß oder der Richtung und Anordnung bestimmen, abmessen, ob auch ausmessen, ermessen?), fehlt in der LXX, die es auch v. 13 nicht kennen will. Ebenso fehlt ihr עפר, statt dessen man lieber mit Marti הארץ, das durch seinen Artikel auffällt, fallen lassen möchte. כל steht in der LXX als כל־ vor הארץ; der massor. Text faßt es als perf. von כול, fassen, wie im Aramäischen und Arabischen. Der שלש muß ein kleines Maß sein, ein Drittel etwa von einem Epha (oder von einem Sea, das selbst ein Drittel Epha ist?). Wer hat die Welt ausgemessen? Man streitet darüber, welche Antwort diese Frage vorausseţt, ob: kein Mensch! oder: Jahve. Für die erstere Antwort scheint die parallele Frage v. 13 zu sprechen, die jedenfalls mit „niemand" beantwortet werden muß. Aber warum fragt der Prophet nach dem Menschen, der die Welt ausgemessen haben könnte? er will doch nicht etwa von der Größe der Welt sprechen. Und warum nennt er gerade die kleinsten Maße? es kann doch keinem Menschen die abenteuerliche Idee kommen, just die kleinsten Maße für die Messung der größten Dinge zu wählen. Wollte etwa der Prophet sagen, daß alle Menschenmaße Kleinmaße sind, so hätte er sich sehr undeutlich ausgedrückt. Aber schon das erste Maß, die hohle Hand, die ja gar kein eigentliches Maß ist, zeigt, daß Dtjes. nicht witzig oder ironisch, sondern pathetisch spricht und darum, wie die besten Ausleger annehmen, an Jahve denkt. Allerdings aber sollen Gott und die Menschen an einander gemessen werden. Wir haben einen durch die eilende Phantasie des Poeten verkürzten Satz, der etwas ausführlicher so lauten würde: die größten Dinge, Meer, Himmel, Berge sind für Jahve so klein und unbedeutend, wie für den Menschen die Dinge, die er mit der Hand umschließt oder mit seinen kleinsten Maßen mißt oder wägt. Der Dichter will aber wohl nicht sagen, daß Jahve wirklich solche Messungen ausführt oder bei der Weltschöpfung ausgeführt habe: dem widerspricht doch wohl die hohle Hand und die Spanne; die Stelle Hiob 28₂₅ ist doch wesentlich anders, denn sie behandelt die Vernunft in der Bildung der Welt, während hier von der Größe Jahves gegenüber der Welt die Rede ist. Übrigens ist מים im ersten Stichos ein zu vager und sogar unzutreffender Ausdruck, da auch der Mensch Wasser in der hohlen Hand messen kann; ich schreibe daher: בְּשָׁעָלִים יָם, wobei auch das nur hier stehende Suffix wegfällt. Die Verben sind lauter Aoriste, ebenso auch in 13. 14, der zweiten Strophe. Der Verfasser hält sich nicht lange bei der Natur auf, sondern eilt zur Geschichte, zur Menschenwelt. Die verwandten späteren Ausführungen verraten, daß er hauptsächlich an die Einwürfe denkt, die dem von Jahve eingeschlagenen Weg der Rettung Israels, besonders auch der befremdenden Vermittlung des Heiden Cyrus gelten, doch bewahrt ihn sein schriftstellerisches Gefühl vor einem zu jähen Absturz in dies Detail. So betont er zunächst nur die Selbständigkeit und überlegene Weisheit Jahves in der Leitung der Völkerwelt. Wer bestimmt (LXX: ἔγνω, also wahrscheinlich הכין) den Geist Jahves? d. h. wohl, wer gibt ihm die Richtung an, nicht: wer ermißt, erforscht den Geist Jahves, was mit der Fortsetzung nicht recht harmoniert. Jahve leitet die Völkergeschichte allein und läßt sich von keinem Ratgeber beeinflussen; es gibt eben keinen, der ihm Rat geben könnte. Der Geist Jahves steht hier in ganz eigentümlichem Sinn als Organ des göttlichen Erkennens, Ratfindens, Beschließens. Jedenfalls ist hier nicht im Sinne der alten Zeit an den Gottesgeist, der auf die Menschen herabkommt, zu denken, sondern eher an das, was beim Menschen לב heißen würde; dies לב konnte nicht gebraucht werden, weil es von der Gesinnung verstanden worden wäre, רוח drückt auch die Kraft und Selbständigkeit der göttlichen עצה besser aus. Die LXX wird mit ihrem νοῦς das Richtige treffen.

[14]Mit wem berät er sich, der ihm Einsicht gäbe
Und ihn belehrte über den Weg des Rechten
Und den Pfad der Einsicht ihm wiese?
[15]Siehe, die Völker sind wie ein Tropfen am Eimer
Und wie ein Stäubchen der Wagschalen zu achten;
Siehe, Gestade hebt er wie ein Sandkorn,
[16]Und der Libanon reicht nicht zum Brennen,
Und sein Wild reicht nicht zum Brandopfer.

Sicher haben wir hier keine ursprüngliche Vorstellung. In der alten Zeit ist Jahve Geist mit Geistern, hat wohl einen Geist neben sich, aber nicht in sich, oder wenn doch, so ist רוח sein Affekt, nicht ein Organ. In v. 13b übersetzt die LXX: und wer ist geworden sein Ratgeber, der usw. und scheint damit die Absicht des Vf.s richtig wiederzugeben; יודיענו ist also ein Relativsatz. Vielleicht hat unser Text ein וַיְהִי vor איש gehabt, das wegen der Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden יהוה ausgefallen ist. הודיע absolut gebraucht: jemandem Kenntnis beibringen, nämlich von dem, was er zu tun hat. **14** Das wird nun in der wortreichen Art, die den Dtjes. so stark von den älteren Propheten unterscheidet, weiter ausgeführt, ohne daß viel Neues hinzukommt. Das Neue liegt etwa in dem ארח משפט. Der Weg des Rechts, des Rechten, ist die richtige Handlungsweise und zwar doch wohl nicht in der Leitung der physischen Welt, sondern der Weltgeschichte. Andere fassen משפט als Gericht, was zu speziell ist, oder als allgemein ethischen Begriff, was hier zu weit abliegt. Das Sätzchen וילמדהו דעת fehlt in der LXX und ist zu streichen, denn das Verbum ist eben vorher dagewesen, der Begriff „erkennen" ist genug vertreten, und der Satz trennt die offenbar zusammengehörenden Glieder: Pfad des Rechten, Weg der Einsicht. תבונות ist ein abstrakter Plural, wenn nicht gar Singular (vgl. Olsh. S. 418), in jedem Fall eine jüngere Form; dieser Ausdruck wie auch בין, למד, הודיע erinnern an die Chokmaliteratur. Hat der Prophet v. 13f. die Überklugen abgewiesen, so wendet er sich v. 15 gegen die Bedenken der Furchtsamen. Fehlt es etwa Jahve an Kraft, seinen Willen gegen die Völker durchzusetzen? Die Völker sind wie ein Tropfen, der vom Eimer herunterhängt und um den man sich nicht kümmert, sind wie der Staub an der Wagschale, der beim Wägen nicht in Betracht kommt. מר ist ἅπ. λεγ., ebenso שחק in der Bedeutung Staub. איים bedeutet eigentlich Meerländer (Küsten und Inseln), bei Dtjes. aber kaum mehr als Länder überhaupt (c. 42₁₅ 41₁. ₅ 42₁₀. ₁₂ 51₅), vielleicht weil er am Meer wohnte. יטול, wird er heben – wenn er wollte, er tut es natürlich nicht; es soll nur die Größe Jahves gezeichnet werden. Buhl hält יִטָּלוּ für besser: Länder heben (die andere Wagschale mit den Gewichten), also wiegen nicht mehr als feiner Staub. **16** So groß ist Jahve, daß nicht einmal alles Holz und Getier des Libanon ein seiner würdiges Brandopfer liefern würde. Ein Prophet, der so spricht, verwirft den Kultus nicht, kann ihm aber nur noch symbolischen Sinn und Wert beimessen. Das tut nun ja die alte Volksreligion keineswegs, die vielmehr dem Opfer einen wirksamen Einfluß auf Jahve zuschreibt (vgl. z. B. I. Sam. 26₁₉ Gen. 8₂₁ Jer. 26₁₉), aber auch die alten Propheten nicht, die das Opferwesen angreifen, eher noch die gesetzliche Richtung der späteren Zeit, die aber den symbolischen Handlungen diese allein noch berechtigte religiöse Bedeutung wieder nimmt, indem sie die symbolische Form selber zu einer notwendigen „ewigen Satzung" macht und übrigens wohl auch manche magische Vorstellung damit verbindet. Die Geschichte aller entwickelteren Religionen zeigt, daß das Symbol ebenso unvermeidlich wie gefährlich ist; besser ist radikale Beseitigung des Überlebten, und die opferfeindlichen Sätze der alten Propheten sind wertvoller als diese schwungvollen Betrachtungen Deuterjesaias, die mehr den Geist der älteren Deuteronomiker atmen; wichtiger war die Erkenntnis des sittlichen Charakters Jahves und der Jahvereligion als diese Begeisterung für die Größe Jahves und die poetische Duldung der sinnlichen Religionsform. Auch sonst spricht Dtjes. gern vom Tempel, der heiligen Stadt, den heil. Beamten, Kultgeräten u. dgl., poetisch zwar und freisinnig, aber nicht mit dem

*[17] *Alle Völker sind wie nichts vor ihm,* *urnichtig und wesenlos ihm ge-*
[achtet:
[18] *Und wem wollt ihr Gott vergleichen* *und welches Gleichnis ihm gegen-*
[überstellen?
[19] *Das Bild hat gegossen der Meister* *und der Goldschmied mit Gold*
[es überzogen,

---

nüchternen Realismus der alten Propheten, die ein klareres Bewußtsein von dem haben, was ein Volk und die Menschheit vorwärts bringt.

40, 17–20 bilden mit den dazu gehörenden Versen c. **41, 6. 7** ein weiteres Gedicht, das sich an das vorhergehende in seinem ersten Distichon eng anschließt und ebenso von oben her beginnt, um zur Bekämpfung eines anderen Kultusbrauchs herabzusteigen. Es sind vier dreihebige Vierzeiler; c. 41₆. ₇ ist zwischen c. 40₁₉ und ₂₀ einzusetzen. **17** Alle Völker sind wie nichts vor ihm, für ihn, gelten ihm als nichts. מאפס heißt nicht: weniger als nichts, sondern „aus dem Nichts", ohne Kern und Wesenheit. Die LXX übersetzt ein לאפס und läßt והוי weg, ohne daß man ihr folgen müßte, vgl. c. 41₂₄. אפס und והוי sind Lieblingswörter unsers Vf.s. Sind nun alle Menschen nichts vor Gott, wie können sie dann **18** auf den Gedanken geraten, ihn mit irgend etwas (besonders wohl mit menschlicher Gestalt) vergleichen, ihn mit menschlicher Kunst darstellen zu wollen und solche Darstellung als zureichende Vergegenwärtigung der Gottheit zu betrachten und zu verehren? Eine rationale Beweisführung. Womit wollt ihr „El" vergleichen? אל, Gott im Gegensatz zum בשר, zur Welt der groben Materie vgl. c. 31₃, kommt für sich allein zwölfmal in c. 40–46, aber nur in diesen c. c., vor (Dillm.); daß Jahve gemeint ist, zeigt v. 25. Dtjes. spricht hier also nicht gegen eigentlichen Götzendienst, sondern gegen die Verehrung Gottes im Bilde. Trotzdem ist es zweifelhaft, ob er Israel anredet; nach dem ganzen Zusammenhang ist die Menschheit überhaupt gemeint, eben darum steht auch der Qualitätsbegriff אל statt des Eigennamens Jahve. Also geht der Vf., vielleicht ohne deutliches Bewußtsein, von der Vorstellung aus, daß man mit den Bildern im Grunde Jahve darzustellen versucht, weil es keinen anderen Gott gibt. Diese monotheistische Stimmung steht ohne Zweifel in Beziehung zu dem Gedanken von der Weltschöpfung. Ein Schöpfer und Weltherrscher, also auch nur Ein Gott. Bei einem Amos oder Jes. ist der Gedanke latent vorhanden, aber er wird nicht ausgesprochen; das geschieht erst seit der Zeit, wo das Jahvevolk zertrümmert ist, und durch einen Mann, der allem Anschein nach nicht einmal wie Hesekiel in der Mitte der Verbannten lebt, dem daher, zumal bei dem idealistischen Zuge seines Geistes, leichter das vom Anblick des Volkslebens nicht befangene Auge für das Ganze der Welt geöffnet werden konnte. Einem Dtjes. ist die väterliche Religionsübung nicht wie den Exulanten in Babel durch das Studium der Thora, sondern außer der Versenkung in die Schriften Jesaias, Jeremias und des Jahvisten, durch die Betrachtung der Herrlichkeit Jahves in und gegenüber der Natur ersetzt worden. „Jemandem ein Bildnis gegenüberstellen" erinnert an den Ausdruck Konterfei. Wie kann man meinen, ein Gott wirklich ähnliches Bild schaffen zu können! Es scheint, daß hier wie c. 44₁₂ ff. (und z. B. Dtn. 4₁₅ ff.) nicht solche Bilder gemeint sind, die nur eine oder einige Eigenschaften oder Beziehungen Gottes verkörpern wollen, sondern solche, die so zu sagen das wirkliche Porträt des Gottes vorstellen. Man möchte wissen, was Dtjes. zu Gen. 1₂₆ f. 5₁ gesagt hätte, wo behauptet wird, daß der Mensch nach dem Porträt der göttlichen Wesen gestaltet worden ist. Er hat übrigens wohl an einem Ort gelebt, wo die Bilderverfertigung schwunghaft und gewerbsmäßig betrieben wurde, wo die Bilder menschliche Züge trugen und hauptsächlich aus Metall oder Holz, nicht aus Stein hergestellt wurden. Er spricht freilich wohl nur von den Erzeugnissen des kleinen Handwerks, die für private Zwecke bestimmt waren, von Hausgottheiten, Amuleten u. dgl. (vgl. Act. 19₂₄ ff.); in die Cella der Tempel ist er natürlich nicht gekommen, hat große Marmorbilder nicht entstehen sehen. **19** Der Artikel, sonst sehr sparsam verwandt und wohl deshalb von der LXX als Fragepartikel angesehen, steht vor פסל etwa so, wie wenn wir sagen: „so ein Schnitzbild" – das ja ein Mensch

41 ⁶*Einer hilft dem anderen* *und sagt zum Genossen: munter [dran!*
⁷*Der Meister ermuntert den Goldschmied,* *der Hammerglätter den Klöpfel-[schläger,*
Sagt von der Lötung: gut ist's! *und festigt es mit Nägeln.*

---

fabriziert, das hat ja einen ganz lächerlichen Ursprung. Eigentlich ist פסל ein geschnitztes oder gemeißeltes Bild, hier aber ein Gußbild. Aus Erz gegossen, erhält es einen goldenen Überzug, der nicht weniger wichtig war als das Bild selbst (s. zu c. 30₂₂). v. 19b fehlt in der LXX und ist unübersetzbar. Die Exegeten fassen צורף teils als part. (schmelzt oder lötet es daran), teils als Wiederholung des vorhergehenden, defektiv geschriebenen צרף. Aber צרף heißt nicht löten und das „daran" steht nicht im Text, bei der zweiten Fassung fehlt das Verbum, da man doch nicht sagen kann: [mit] Silberketten beblechen. Wahrscheinlich ist v. 19b nur eine Variante zum vorhergehenden Stichos mit veränderter Wortfolge und mit Silber für Gold; רתקות mag eine entstellte Form von רקע sein. Dort streicht צורף, will aber die vorhergehenden Wörter dadurch retten, daß er sie mit v. 20 verbindet (s. d.). Über eine andere Möglichkeit, die Silberketten zu verwerten, s. u. zu 41₇. — Daß 41₇ hierher gehört, ist, wenn ich nicht irre, zuerst von de Lagarde vermutet. Dort stellt den Vers hinter 40₂₀, aber dort paßt er nicht: wenn das Bild aufgerichtet ist v. 20, ist das, was c. 41₇ beschrieben wird, nicht mehr nötig. Vielmehr haben wir hier dieselbe Darstellung wie c. 44₁₂ ff.: wie dort zuerst die Herstellung des Gußbildes, dann die des Holzbildes beschrieben wird, so behandeln an unserem Ort c. 40₁₉ 41₇ zuerst das metallene, darauf c. 40₂₀ das hölzerne Gottesbild. Nur muß auch c. 41₆ mit herangezogen werden, da dieser Vers in deutlichem Zusammenhange sowohl mit c. 41₇ als mit c. 40₁₉ steht. **41, 6** Einer hift dem andern, der Goldschmied dem Metallgießer usw. חזק ist ein Zuruf, mit dem die Arbeiter sich anfeuern: frisch auf! vgl. Sach. 8₉, sogar die Abschreiber der biblischen Bücher rufen es sich ja zu. **7** Mit diesem Handwerkerruf überliefert der Gießer das gegossene Bild dem Goldschmied, der es mit Goldblech überziehen soll; dieser, zur Abwechslung der Hammerglätter genannt, weil er mit dem Hammer das Goldblech glättet, es mit vorsichtigen Hammerschlägen an den ehernen Kern glatt anlegt, übergibt es dem הלם פעם, dem Klöpfelschläger, wie das Targ. dies Wort übersetzt, also vielleicht dem, der die letzte feine Arbeit des Modellierens verrichtet. Andere verstehen unter פעם den Amboß, doch sieht man nicht recht ein, was der Grobschmied hier am Schluß noch zu tun hätte. Nachdem der Klöpfelschläger dann noch die Stellen, wo die Ränder der Goldblechplatten an einander stoßen, sorgsam verlötet hat, befestigt er das Ganze auf dem Postament mit Nägeln, wenn man nicht lieber annehmen will, daß die Nägel denselben Zweck haben wie die Lötung, denn das לא ימוט, das wenigstens ein ו vor sich haben sollte, ist wahrscheinlich hinzugesetzt, da es das Metrum belastet und c. 40₂₀ in besserem Zusammenhang wiederkehrt; in der LXX ist die Ähnlichkeit beider Versschlüsse noch größer. Zu den Nägeln könnten die Silberketten von 40₁₉b eine Variante oder auch ein Zusatz sein: der Goldschmied besorgt die Befestigung mit Silberketten. **40, 20** schildert, was der „Meister in Holz" c. 44₁₃ macht, jedoch nur sehr kurz, wofür diesem Künstler in c. 44 Ersatz wird. Der Anfang ist unverständlich. Die Punktation will: der verarmt ist in Bezug auf Hebe, Weihgeschenk, aber abgesehen davon, daß der Ausdruck sonderbar ist und es sich allem Anschein nach um ein Bild handelt, das man sich selber aufstellen läßt, hat doch der „Verarmte" das Geld, einen geschickten Meister zu bezahlen. Dort verbindet v. 19b mit dem ersten Wort in v. 20 zu dem Satz: stützt es (ימכנו) mit silbernen Ketten, was ja schön wäre, wenn man nur nicht mit תרומה (Dort: Postament) in Verlegenheit käme und wenn nicht von der Aufstellung des Bildes erst in v. 20b die Rede wäre und wenn nicht der weise Künstler so erst post festum käme. Andere wollen in dem ersten oder den beiden ersten Wörtern von v. 20 die Bezeichnung einer oder zweier Holzarten finden, aber dann lassen sich beide Ausdrücke weder an das Vorhergehende noch an das Folgende recht anschließen. Ich habe früher das מסכן

40[20] *Der ein Bildnis aufstellt,*
Einen weisen Meister sucht er sich,
wählt ein Holz, das nicht fault,
aufzurichten ein Bild, das nicht wankt.

*[21] *Wißt ihr's nicht, hört ihr's nicht,*
ist's nicht gemeldet von Anfang euch?
Habt ihr's nicht begriffen
von der Gründung der Erde her?

---

in מְסַכֵּן verwandelt und das folgende Wort nach der LXX in תְּמוּנָה; ersteres Wort sollte denomin. von סכין, Messer, sein: der mit dem Messer ein Bildnis schnitzt. Aber auch hier hat der weise Meister dann nicht mehr zu tun, als das Bild sicher aufzustellen. Deshalb ziehe ich jetzt vor, auch für das erste Wort die Lesung der LXX: κατασκευάζειν anzunehmen und zu schreiben: הַמְכֹנֵן תמונה: der, der ein Bildnis aufstellt. Daß כון im selben Vers zweimal vorkommt, jedoch von verschiedenem Stamm, ist bei Dtjes. kein Anstoß vgl. noch Ps. 7₁₃. ₁₄: der Bildbedürftige will ein Bild aufstellen, beschafft sich erst ein dauerhaftes Holz und dann einen weisen Meister, der es ihm gut herrichtet, sodaß es nicht umfällt oder wackelt (לא ימוט ist Relativsatz). תמונה ist der etwas allgemeinere Ausdruck: eine Gestalt, פסל das hölzerne Bild. Was man für Holz zu nehmen hat, zeigt c. 44₁₄. Der Spott tritt hier nicht so stark hervor wie in c. 44; bei Dtjes. überwiegt immer das Pathos. Das Gedicht scheint etwas vorzeitig zu schließen, aber es ist eben das Glied einer größeren Kette; Dtjes. eilt sogleich mit neuer Inspiration weiter, zeigt aber v. 25, daß auch der Gedanke dieses Gedichts noch in ihm fortwirkt.

40, 21–26 ist das dritte Gedicht dieser Reihe, das wieder in die Darstellung von Jahves absoluter Überlegung über Welt und Menschen zurücklenkt. Diesmal sechs dreihebige Vierzeiler. **21** Wißt ihr nicht, hört ihr nicht, was euch erzählt worden ist, daß nämlich Jahve die Welt geschaffen hat? „Von Anfang her" kann im Zusammenhang mit dem Folgenden nur heißen: vom Anfang der Welt her vgl. c. 41₄, nicht: von der Bildung der „Gemeinde" an, was ohne weiteren Zusatz in dem Wort nicht liegen kann, aber auch sonst eine recht törichte Auffassung ist. Dtjes. hat sein Wissen, so weit er es aus Büchern hat, aus dem Jahvisten; selbstverständlich schrieb er dessen Schrift, wenn er sich überhaupt um ihren Ursprung kümmerte, nicht dem Mose oder der Zeit der Bildung des Volkes Israel zu: wie hätte er auf diese Meinung kommen sollen, die erst in der Zeit allmählich entstehen konnte, als der Jahvist mit den späteren Schriften zum Pentateuch vereinigt und dieser das Lehrbuch und die Rechtsquelle für die „mosaische" Thora und Theologie geworden war? Was aber im Jahvisten zu lesen steht, das ist ihm Tradition, die also bis auf Adam und Noah zurückgeht, auf die Stammväter aller Menschen, daher allen Menschen bekannt sein könnte und sollte. Und wenn der Dichter von Ps. 19a Himmel und Erde, Tag und Nacht vom Schöpfungswerk „erzählen" hört, so wird auch Dtjes. dem Himmel und den Sternen es anzusehen geglaubt haben, daß sie von Jahve geschaffen sind, und wird gemeint haben: „wer erkennt nicht an diesem allen, daß die Hand Jahves dies gemacht hat?" (Hiob 12₉). Aus der Tatsache der Schöpfung aber sollten doch die Menschen die richtigen Schlüsse über das wahre Wesen Gottes ziehen. Dieser Satz ist natürlich mehr theologisch als prophetisch, aber er kommt bei unserem Enthusiasten so durchaus naiv heraus, daß man doch keine Reflexion oder gar etwas Angelerntes dahinter spürt; Dtjes. hat dies alles ganz unmittelbar erlebt wie ein Kind und ein Dichter. v. 21b könnte übersetzt werden: habt ihr nicht bemerkt die Grundfesten der Erde? welche Frage aber mit nein zu beantworten wäre, da die Berge, die wohl einmal so genannt werden (Micha 6₂), nicht in Betracht kommen können; so kann also Dtjes., der ein Ja erwartet, nicht fragen wollen. Vollends Unsinn wäre die Übersetzung: habt ihr die Grundfesten begriffen? Denn Grundfesten kann man nicht begreifen, man begreift nicht die Dinge selber, sondern nur ihre Relationen; die Exegeten, die so übersetzen, kommen denn auch dem Vf. mit eigenen Zutaten zu Hülfe: die Fundamente, nämlich, was diese lehren. Das steht nicht da, und übrigens, was lehren denn die Fundamente? Die Gesetze der Statik? Augenscheinlich spricht Dtjes. nicht von den Grundfesten, sondern von der Grundlegung der

[22]*Er, der thront über dem Kreis der Erde,*
Der ausbreitet wie Flor die Himmel
[23]*Er, der Fürsten wandelt zu nichts,*
[24]*Gar ehe sie gepflanzt,*
Gar ehe Wurzel treibt
So bläst er auch in sie, daß sie ver-
[dorren,
[25]*Und wem wollt ihr mich vergleichen*
daß ihre Bewohner wie Heu-
[schrecken sind,
und sie ausspannt wie ein Zelt
[zum Wohnen!
Erdenregenten gleich Wesenlosem
[macht,
gar ehe sie gesät sind;
in der Erde ihr Stamm,
und Sturm trägt sie wie Spreu
[davon.
und wäre ich ähnlich, spricht
[der Heilige:

Erde, und entweder muß מוסדות mit aktiver oder passiver Aussprache das für ihn bedeuten können oder man muß, was sich auch wegen מראש empfiehlt, מִיְּסֻדוֹת lesen: von den Grundlegungen her. Dtjes. fragt: habt ihr nicht aus der Schöpfung der Welt, die doch einen Baumeister haben muß, die Lehre gezogen, daß dieser Baumeister, Jahve, der über sein Werk, die Welt, Erhabene ist und darum durch kein Ding in der Welt darstellbar? **22** Diese Größe Jahves wird nun in pathetischen, auch im B. Hiob beliebten Partizipialsätzen weiter geschildert, die in ihrem selbständigen Auftreten den Einfluß der aramäischen Syntax zu verraten scheinen. Über der als Scheibe gedachten Erde (vgl. Hiob 22$_{14}$ 26$_{10}$ Prv. 8$_{27}$) thront Jahve so hoch, daß die Menschen für ihn wie Heuschrecken aussehen — eine sprichwörtliche Redensart (vgl. Num. 13$_{33}$), keine Aufgabe für Mathematiker. Überweltlich, unräumlich ist Jahves Thron offenbar nicht, philosophische Folgerungen hat Dtjes. aus der Weltschöpfung nicht zu ziehen vermocht. Was durch diese erstrebt werden würde, das sucht er durch Hyperbeln zu erzwingen, die es jedoch mehr für ihn als für uns sind. Freilich täuscht uns der begeisterte Schwung dieses Propheten leicht darüber hinweg, daß solche Schilderungen der Gottesgröße weit unter unserem eigenen Gottesbilde bleiben und in Hinsicht der Kühnheit und Weite der Phantasie sogar von vielen polytheistischen Dichtern erreicht worden sind. Wie wäre wohl ein Gespräch zwischen Dtjes. und Phidias oder Plato ausgefallen? es hätte sicherlich beiden Parteien große Überraschungen gebracht; vielleicht hätte Dtjes. erkannt, daß der bildenden Kunst doch etwas tiefere Ideen zu Grunde liegen, als er meint, und daß die Welt des griechischen Philosophen es mit seinem Weltenhause wohl aufnehmen kann. Flur und Zelt setzen grade als Hyperbeln den Himmel als schweres, massives Gewölbe voraus. דק und מתח sind ἅπ. λεγ., aus dem Aramäischen; דק in רקיע zu verwandeln ist weder nötig noch auch nur rätlich, denn der Himmel ist ein Firmament, nicht wie ein Firmament, und רקיע paßt gar nicht zum Zelt: eine Konjektur, die den Spieltrieb zum Vater hat. Am Schluß liest man besser כְּאֹהֶל, denn zu diesem Wort gehört das לשבת („wie ein Wohnzelt"), nicht zum Verbum. **23** f. Dieselbe Gottesgröße auch in der Geschichte der Vergangenheit und der Gegenwart, charakteristischer Weise von dem Propheten des Exils nur nach der negativen Seite hin ausgemalt: Jahve zerstört alle Erdengröße. In v. 24 bis zum Oxymoron gesteigerte Hyperbeln. In נוע ist das Etymon längst vergessen. נשף, יבש erinnert direkt an den einen der thematischen Sätze in v. 7. Zum Schlußsatz vgl. c. 17$_{13}$. Das אף hat jedesmal den Iktus, ohne Auftakt; die Stichen sind teilweise reichlich kurz, als wäre die Rede selber von einem Sturmwind erfaßt. **25** schließt sich an das Vorhergehende ähnlich an wie die gleiche Frage in v. 18 an v. 17. Diese letzten vier Doppelstichen v. 25 f. stellen dem negativen Bilde der vorhergehenden vier Doppelstichen ein positives gegenüber, das aber aus der Natur genommen ist. קדוש ohne Artikel, wie ein Eigenname, nie so bei Jes., dagegen Hiob 6$_{10}$; Hab. 3$_{3}$, etwa in demselben Sinne, wie wenn der Grieche θεός (ohne Art.) sagt; es soll offenbar dasselbe ausdrücken, was v. 18 אל besagt, und die kultische Grundbedeutung ist völlig zurückgetreten. **26** Könnt ihr mich mit irgend etwas vergleichen, wenn ihr dort oben die Sterne seht und bedenkt, daß ich sie geschaffen habe? אלה, jene da, als Job der

Hebt zur Höhe eure Augen — *und seht: wer schuf jene?*
Der da herausführt nach der Zahl ihr Heer, — *sie alle bei Namen ruft,*
Dem Kräftereichen und Machtgewaltigen — *ist keiner ausgeblieben.*
Warum sagst du, Jakob, — *und sprichst du, Israel:*
Verborgen ist mein Weg vor Jahve, — *und meinem Gott entgeht mein [Recht?*

Prophet statt zu schreiben zu seinen Lesern mündlich redete und mit dem Finger nach oben wiese. Auf die Himmel darf man אלה wohl nicht mehr beziehen, da von ihnen erst v. 23 in einer Weise die Rede war, daß hier nicht mehr gefragt werden kann, wer sie geschaffen habe. ברא ist der term. techn. für das göttliche wunderbare Hervorbringen, nicht für die creatio ex nihilo, welch metaphysischer Begriff aus guten Gründen im A. T. niemals vorkommt, aber es ist doch ein Hervorbringen auf Geisterweise, nämlich mittelst der Willenskraft, z. B. durch das bloße Befehlswort (Gen. 1₃ vgl. zu Jes. 17₁₃), ohne Anwendung physischer Mittel und mechanisch wirkender Kräfte. Das Wort kommt im qal in keiner echten Stelle vor Dtjes., im niph. einige Male bei Hesekiel vor, und es ist möglich, daß der Terminus erst von Dtjes. geprägt worden ist. Die Antwort auf die Frage ist selbstverständlich, ebenso die Schlußfolgerung, daß der Schöpfer der Sterne seines Gleichen nicht hat, darum hält sich der Vf. nicht dabei auf, sondern macht Jahves Erhabenheit an seiner Beherrschung jener erhabensten Erscheinung des Kosmos klar: er macht die Sterne aufgehen (יצא, aus ihrem Aufenthaltsort, über den das B. Henoch das Nähere zu sagen weiß) nach ihrer Zahl, die die Menschen nicht einmal kennen (Gen. 15₅). Daß sie Namen haben, ist eine Vorstellung, die die Israeliten schon in älterer Zeit gehabt haben könnten, da sie die Sterne für die himmlischen Streitgenossen Jahves ansahen, die aber gewiß erst seit ihrer näheren Bekanntschaft mit der babylonischen Religion und Astrologie recht lebendig wurde. Die Gesamtheit der Sterne wird hier als ein Heer gedacht, das Jahve Tag für Tag mustert, die einzelnen bei Namen aufrufend wie ein Befehlshaber. Im letzten Distichon von v. 26 haben die Punktatoren, die רב schreiben, אמיץ als Abstraktum gefaßt, vielleicht weil ihnen das bloße מן (ohne פני) die persönliche Fassung auszuschließen schien. Aber אמיץ כֹּח hat hier schwerlich einen anderen Sinn als Hiob 9₄ vgl. Na. 2₂ Am. 2₁₆, und das bloße מן bei der Person erklärt sich daraus, daß נעדר, ausbleiben, den Sinn des Abfallens, des Ungehorsams hat, also konstruiert werden kann wie z. B. רשע II. Sam. 22₂₂, בגד Jer. 3₂₀ vgl. auch עבר מן v. 27. Der Sinn ist nicht, daß Jahve durch seine physische Kraft die Gestirnmassen sämtlich in Bewegung hält, sondern daß die als lebende Wesen gedachten Gestirne sich ihrem gewaltigen Oberherrn nicht zu entziehen wagen. Das spätere Judentum nahm dies dennoch gern an und phantasierte über die Bestrafung solcher ungehorsamen Sterne vgl. z. B. Henoch 18₁₅ 80₆. Es liegt also kein Grund vor, אמץ zu lesen, vielmehr muß רַב statt רׄב gesprochen werden. Der Plur. אונים auch Prv. 11₇ Ps. 78₅₁.

40, 27–31, vier dreihebige Vierzeiler, das letzte Gedicht in dieser Reihe und der Abschluß der Ausführungen v. 12–26; wie in diesen die Nichtigkeit des בשר gegenüber der רוח יהוה, so wird v. 27–31 mehr der positive Teil des Themas v. 6–8 behandelt: Jahve ist ewig und allwissend, darum ist für die, die auf ihn harren, die (prophetische) Hoffnung eine unversiechliche Quelle von Belebung und Erhebung. **27** Der etwas ärmliche Parallelismus in v. 27a findet eine gewisse psychologische Erklärung in dem begeisterten Drang, in dem der Vf. beständig redet und weiter eilt, und der ihm die Leere des Ausdrucks verdeckt oder durch den pathetischen Vortrag ersetzt. Israel klagt: verborgen ist mein Weg, d. h. mein Geschick, vor Jahve; mein Recht, das ich in meiner Streitsache mit den Unterdrückern beanspruchen darf und das Jahve als mein göttlicher Sachwalter mir schaffen sollte, geht weg von, kommt aus den Augen meinem Gott. Ältere Propheten führen derbere Aussprüche von Skeptikern an: Jahve tut weder gut noch böse Zeph. 1₁₂, er sieht uns nicht, denn er ist aus dem Lande gegangen Hes. 8₁₂. Umgekehrt klagt Hiob, daß ihm durch Gott sein Geschick verborgen sei c. 3₂₃. In unserer Stelle mag mit einspielen die Nachwirkung mancher mutlosen Stunde, die Dtjes. selber früher erlebt hat; jedenfalls ist der Zweifel Israels hier mit sub-

^{28}*[Und jetzt,] hast du's nicht erkannt oder hast du's nicht gehört?*
Ein ewiger Gott ist Jahve, Schöpfer der Enden der Erde!
Er wird nicht müde noch matt, unerforschlich ist seine Einsicht,
^{29}*Er gibt dem Müden Kraft und mehrt dem Machtlosen Stärke.*
^{30}*Müde werden Jünglinge und matt, und Rüstige straucheln gar,*
^{31}*Doch die auf Jahve hoffen, gewinnen lassen Schwingen wachsen wie*
[neue Kraft, [die Adler.
„Sie laufen und werden nicht matt, gehen und werden nicht müde."

---

jektiver Färbung zum Ausdruck gebracht. Natürlich hat er sich auch mit manchem Volksgenossen über die Lage und die Aussichten des Volkes ausgesprochen. **28** Die LXX hat vor הלא noch ein ועתה, das zu der effektvollen Frage gut paßt: aber nun höre doch, wie kannst du so reden, hast du nicht begriffen und gelernt, aus den Schriften und Offenbarungen deiner Religion vernommen, daß Jahve der ewige Gott und Weltschöpfer ist? Daß also der, der Zeit und Raum beherrscht, auch das Geschick seines Volkes kennt und in der Hand hält? Wie diese Hinweisung auf Jahves Schöpfereigenschaft gemeint ist, lehrt die Fortsetzung. Es fehlt ihm weder an Kraft und Ausdauer noch an Einsicht, wenn er doch diese wundervolle Welt erschaffen und eingerichtet hat und seit Urzeiten bis heute mit unverminderter lebendiger Kraft in Ordnung hält: also kann ihm die Kraft und Einsicht auch nicht in der Lenkung der Geschicke seines Volkes versagen, vielmehr nur unsere mangelhafte Einsicht schuld sein, wenn es danach aussieht. **29** sollte mit dem dritten Distichon von v. 28 zu einem Vers verbunden sein: so wenig wird Jahve müde, daß er umgekehrt dem Müden Kräfte einflößt. Daß dies vorzüglich in geistigem Sinne verstanden werden soll, zeigt **30**f. Die sinnliche Kraft des Menschen erliegt kurzer Anstrengung, junge Männer und Krieger, obwohl im Vollbesitz menschlicher Stärke, ermüden und fallen, dagegen die auf Jahve Hoffenden werden je länger desto mehr frisch, gestärkt, emporgehoben. v. 30 ist konzessiver Vordersatz zu v. 31. החליף כח, die alte, abgenutzte Kraft durch neue ersetzen vgl. c. 9$_9$; יעלו ist hiph. von עלה, wachsen (vgl. עָלֶה, Laub), nicht von עלה, hinaufsteigen, denn „die Schwinge aufsteigen lassen" wäre eine Künstelei, da der Fliegende nicht die Schwinge, sondern diese jenen aufsteigen läßt; auch hat der Mensch sonst keine Flügel, nur die Hoffnung läßt sie ihm wachsen. כנשרים ist Verkürzung für כאבר נשרים (vgl. Cnt. 4$_1$), denn nicht das Wachsenlassen, sondern die Flügel werden verglichen. Ein vielleicht neues, jedenfalls herrliches Bild für die Lebensenergie und den das Geschick überwindenden Geistesflug der religiösen Hoffnung, zugleich ein treffliches Symbolum für die eigene Geistesart dieses Propheten. Er fühlt sich über die drückende Gegenwart und die Erdenschwere, die „alles Fleisch" wie Gras an den Boden fesselt, hinweggehoben in eine freie lichte Höhe durch das Wort Jahves, das „bleibt in Ewigkeit", dessen Kern die prophetische, in eine ewige Zukunft weisende Verheißung ist; das Leben in der eschatologischen Hoffnung ist ihm ein Adlerflug, sie gibt ihm immer neue Kraft, bis das Ziel erreicht ist, die ὑπομονή des NTs, die aus der Hoffnung auf die Parusie hervorgeht. Dieser kurze Ausdruck des prophetischen Optimismus, dessen Wahrheit das junge Christentum und selbst die immer enttäuschte und immer wieder aufstrebende apokalyptische Hoffnung des Judentums bewiesen hat, gewinnt an Wert, wenn man sich vergegenwärtigt, daß er von dem Vertreter eines zerschmetterten und mit Füßen getretenen (c. 51$_{23}$) Völkleins herrührt, das mit diesem Gedanken ganz allein dasteht. Das letzte Distichon bringt ein anderes Bild hinzu, das das vorhergehende Bild entschieden schädigt, weil es statt an Adler an Strauße denken läßt. Vielleicht ist es ein Zitat aus einem anderen Gedicht, vielleicht auch eine müßige Ergänzung nach v. 30.

41, 1–7, vier dreihebige Vierzeiler, weist in der Form eines Streitgesprächs zwischen Jahve und den Völkern, in dem freilich blos Jahve das Wort führt, dessen Überlegenheit nach an seinem neusten Machtbeweis, an der Erweckung des unvergleichlichen Siegers Cyrus v. 1–4. Die Verse 6 und 7 haben wir bereits hinter c. 40$_{19}$ behandelt, v. 5 ist eine von dritter Hand bewirkte nachträgliche Verbindung zwischen v. 1–4 und v. 6f. **1** Zuerst ein Imperativ, dann Jussive in der 3. p., ein unanstößiger Wechsel, da es sich nur um eine

41 [1]*Schweigend zu mir her, Gestade,*
Sie mögen nahen, dann reden,
zusammen treten wir zum Rechts-
[streit!

[2]*Wer erweckte vom Aufgang den,*
dem Sieg begegnet auf Schritt und
[Tritt,
Gibt ihm Völker preis
und streckt Könige nieder?
Es macht sie wie Staub sein Schwert,
wie verjagte Spreu sein Bogen,
[3]*Er verfolgt sie, fährt einher in Heil,*
den Pfad mit seinen Füßen nicht
[betretend.

---

rhetorische Einleitung handelt vgl. v. 21 f. „Schweigt zu mir", prägnant: schweigend tretet vor mich! Die Aufforderung zum Schweigen erinnert an das הס, still! mit dem Zeph. 1₇ Sach. 2₁₇ Hab. 2₂₀ vgl. Neh. 8₁₁ Jahves Gegenwart angekündigt wird, doch will ja Jahve zuerst reden und dann abwarten, ob man etwas dawider sagen könne. Er tritt mitten unter die Völkerwelt und ihren Lärm und verlangt Stillschweigen, teils aus Ehrfurcht vor ihm (vgl. Hiob 29₈–₁₀), teils weil er etwas ganz Besonderes zu sagen hat. יחליפו כח ist auffällig, schon weil es eben vorher (40₃₀) dagewesen ist, dann weil man nicht begreift, warum die Völker die Kraft erneuern sollen, da doch weder von einer Einbuße an Kraft die Rede gewesen, noch zu dem Streitgespräch über die Frage: wer hat den Cyrus aufgestellt, eine besondere Kraft nötig ist. Daher ist mit de Lag. anzunehmen, daß die Phrase hier durch ein Versehen wiederholt ist; vielleicht sah ihr der ursprüngliche Text einigermaßen ähnlich, ich habe daher oben ein יַחֲלוּ נְכָחִי übersetzt. Umgekehrt will Oort nach jenem gewiß falschen zweiten Verbum auch das erste in החרישו und das אלי nach einem Vorschlag von Gelders in das nur einmal vorkommende אַיִל, Kraft umändern, obwohl das hiph. von חדש sonst nicht gebraucht wird, kann sich freilich dabei auf die LXX berufen; aber der Sinn, der so entsteht, paßt eben nicht. Auch in v. 1 b ist der mass. Text besser als der griechische, der das אז hinter יחדו hat und dann etwa משפט יקראו liest. משפט ist Prozeß, Rechtsverhandlung Mal. 3₅ Jdc. 4₅; Mch. 6₂ steht dafür ריב. Bei Micha hadert Jahve mit seinem Volke, hier mit den Weltvölkern, die zur Anerkennung seiner alleinigen Gottheit genötigt werden sollen. **2** Jahve hat erweckt (zitiert vom Chroniker II, 36₂₂ Esr. 1₁ als Satz des Jeremia) vom Osten her (v. 25 vom Norden und Osten) den Cyrus, der c. 44₂₈ 45₁ mit Namen genannt, hier aber so erwähnt wird, daß Dtjes. auch ohne Nennung ihn als seinen Lesern längst bekannt hinstellt, denn „Sieg begegnet ihm (קרא für קרה) auf seinen Fuß", wo er nur hintritt. צדק kommt bei Dtjes. außerordentlich oft und in den mannigfachsten Bedeutungen vor; hier bedeutet es objektiv das Recht, das man (im Rechtsstreit) gewinnt, oder, da der Rechtsstreit hier ein Krieg ist, den Sieg, den die Gottheit dem Besseren zuspricht. In v. 2b hat bereits Ew. das unsinnige ירד nach c. 45₁ in יָרַד verbessert; das יחריך, auf das die LXX rät, paßt nicht, da das Erschrecken der Könige gleichgültig ist. Anstößig ist noch das zweite יתן, das als versehentliche Wiederholung des ersten anzusehen sein dürfte. Erforderlich ist ein Verbum mit einem Suffix, da חרבו und קשתו, deren Suffix sich auf Cyrus beziehen muß, nur Subj., nicht Obj. sein können, also etwa תַּשִׂימֵם. Des Persers Waffe macht die Könige wie Staub und Spreu, wie es nach c. 40₂₄ Jahves Odem tut. Das מי wirkt hier nicht mehr nach, vielmehr steht das dritte Distichon von v. 2 in Parallele zu dem von v. 3, beide bilden einen Vierzeiler und führen den Inhalt der Frage selbständiger aus. So steht auch das ירדפם etwas weniger isoliert und verloren da, als wie im jetzigen Text und vollends in der von vielen Exegeten akzeptierten Verlegenheitsübersetzung der LXX, die חרבם und קשתם zu lesen zwingt und einen Satz: [wer] macht ihr Schwert wie Staub? herstellt, der unnütz hinterher hinkt und ein sonderbares Bild enthält. „Auf den Pfad mit seinen Füßen kommt er nicht", soll gewiß nicht heißen, daß er gebahnte Wege verschmäht: warum sollte er so unklug sein? Der Zusatz ברגליו zeigt, daß er wie im Fluge, ohne den Boden zu berühren, vorübereilend gedacht wird, etwa so, wie man sich den Lauf überirdischer Wesen vorstellte, die ja sogar über das Wasser wandern können vgl. auch Ps. 91₁₂ Dan. 8₅. Auch das Ayn-

⁴Wer hat's getan und gemacht? der die Geschlechter rief vom Anfang,
Ich Jahve der erste und bei den letzten wieder ich!

⁵Es schauten's die Völker und schauerten, die Enden der Erde erzittern,
Sie nahten sich und kamen [insgesamt zum Rechtsstreit].

---

deton ירדפם יעבור malt den eilenden Flug. 4 פעל und עשה nebeneinander erinnert an אמר und דבר c. 40₂₇; die LXX hat noch ein ταῦτα. מי wird wiederholt, weil die beiden vorhergehenden Distichen die Frage hatten fallen lassen. Der hat den Cyrus aufgestellt, der von Anfang an die Geschichte leitete und der sie immer leiten wird, der die Geschlechter rief, d. h. nicht blos, der sie ins Dasein rief, sondern der sie zu ihren geschichtlichen Aufgaben berief. Man spürt in diesen Sätzen den Eindruck, den die Geschichtswerke, besonders die wundervolle Teleologie des Jahvisten, und die Ausführungen eines Jes. über Jahves unumschränkte Leitung der Völkergeschichte auf Dtjes. gemacht haben. Denn wenn er nicht die vergangene Geschichte, so wie er sie gelesen hat, als etwas Gegebenes und als eine allgemein bekannte und zugestandene Wahrheit ansähe, so könnte er nicht mit dieser merkwürdigen Unbefangenheit das als ein Beweismittel behandeln, was selbst erst vor den Heiden zu beweisen wäre. Der Jahvist sagt: Jahve hat Erd' und Himmel gemacht, also hat Jahve das getan; Jes. sagt: Jahve hat die Assyrer berufen, also hat Jahve das getan, es steht ja so geschrieben; und also ist es auch Jahve, der den Cyrus berief. Die zum Wortkampf aufgerufenen Mittelmeervölker würden übrigens eher den Satz, daß Jahve den Cyrus berufen habe, geglaubt haben als den anderen, der ihm als Stütze dienen soll, daß sie selber von Jahve geschaffen und geleitet seien; das Letztere schrieben sie ihren eigenen Göttern zu, während sie zur Not für möglich gehalten hätten, daß irgend ein anderer Gott, also z. B. Jahve, den jetzigen Aufruhr in der Völkerwelt angestiftet habe. Dtjes. sieht das alles gar nicht, auch er berührt den Boden nicht mit seinen Füßen. „Ich Jahve der erste", Jahve ist vor den Völkern dagewesen, darum hat er das Regiment. אני יהוא heißt wohl nur: bin ich da, oder: bin ich es, nämlich der, der alles tut; wer die anderen überlebt, behält das Regiment. Der Gedanke der Ewigkeit Gottes, obwohl nur in der Form der Zeit gedacht (oder vielleicht grade wegen dieser Auffassung als des absoluten Vorher und Allerletzt) übt auf den Vf. eine begeisternde Wirkung aus, ist ihm Trost und Beweis, feuert ihn an, die ideale Summe der Welt und ihrer Geschichte zu ziehen. Der letzte Satz kehrt mit allerlei Variationen beständig wieder als das Leitmotiv der erhabensten Gedankengänge, das in c. 40₆–₈ zuerst ertönte. 5 scheint ein Zusatz aus der Zeit zu sein, als bereits v. 6. 7 aus seiner ursprünglichen Stelle hinter c. 40₁₉ an seinen jetzigen Platz geraten war, und soll eine notdürftige Verbindung mit v. 1–4 herstellen. Sein Vf. richtete sein Augenmerk mehr auf v. 6 f. als auf v. 1–4, da ja doch die Fremdartigkeit der Fortsetzung ihn zu seiner Nachhülfe veranlaßte; er läßt sich insbesondere inspirieren durch das חזק, das er als „sei getrost" auffaßt, daher sein יחרדו, das durch v. 1–4 nicht motiviert ist, und das aus Hiob 6₂₁ Sach. 9₅ Ps. 40₄ oder Ps. 52₈ entlehnte Wortspiel ראו ויראו, in dem das zweite Wort wegen v. 5 b mit ו consec. ausgesprochen werden muß. v. 5 b ist in der LXX noch vervollständigt durch יחדו; auch das erste Wort in v. 6 der LXX κρίνων, das ein verstümmeltes למשפט zu sein scheint, gehört noch dazu, sodaß hier die Absicht, der Aufforderung v. 1 eine Folge zu geben, auf der Hand liegt. Aber dieser Übergang war von vornherein aussichtslos, da die Völker in v. 6 f. ja nicht mit Jahve streiten und etwa sagen: dies Bild, das wir soeben machen, hat den Cyrus erweckt. Selbst wenn man dies hinzudenken wollte, obgleich es, da es die Hauptsache wäre, vom Vf. selber hätte ausgesprochen werden müssen, so wäre der so entstehende Gedanke doch zu grotesk, um annehmbar zu sein; Dtjes. hält zwar die Bildanbeter für töricht, aber für solche Narren kann er doch die לאמים nicht ausgeben, daß sie einem erst noch anzufertigenden Bilde die Erweckung (oder auch die Abwehr) des Cyrus zuschreiben wollen. v. 5 ist also zu streichen; v. 4 b bildet den ursprünglichen Abschluß. — **6. 7** s. hinter c. 40₁₉.

41, 8–20 wendet sich wieder mit Tröstungen an Israel, das, in alter Zeit von Jahve als sein Knecht berufen, sich nicht fürchten soll v. 8–10, das den Untergang seiner Feinde

*[8] *Du aber, Israel, mein Knecht,* *Jakob, den ich erwählt habe,*
Same Abrahams, meines Freundes, ...
[9] *Du, den ich faßte von den Enden der Erde* *und von ihren Säumen berief,*
Und zu dem ich sprach, mein Knecht bist du, *ich habe dich erwählt und nicht verschmäht:*

---

erleben, ja sie selbst „dreschen" soll v. 11–16 und das auf wunderbarem Wege zurückkehren wird v. 17–20. Also drei Gedichte. Das erste,

41,8–10, drei dreiheb. Vierzeiler, ist mehr die Einleitung. 8 „Du aber" fürchte dich nicht, denn du gehörst nicht etwa zu den Völkern, die dem Cyrus preisgegeben sind, sondern du sollst durch ihn, der um deinetwillen kommt (45₄), erlöst werden. Israel ist Jahves Knecht. Diese Bezeichnung wird in so vielen Abstufungen angewandt, daß nicht immer leicht zu sagen ist, was gemeint ist; schwerlich soll sie hier blos bedeuten, daß Israel den Gott Jahve verehrt und ihm mit Opfern und Tempelsteuern dient, sondern hat einen emphatischeren Sinn. Knechte eines Hausherrn sind alle seine Sklaven, aber es gibt hausgeborne, gekaufte, im Krieg gewonnene, auch Schuldsklaven; aus der Menge treten hervor die Leibdiener, die immer um die Person des Herrn sind, ferner die Oberknechte, die, den Hausmeister an der Spitze, den verschiedenen Zweigen des Haushalts und der Arbeit vorstehen und anderen Knechten gebieten, ferner zinszahlende Hörige usw. In unserer Stelle scheint Israel als Jahves Leibdiener und Favorit gedacht zu sein, ohne daß er vorläufig Aufgaben nach außen hin hätte, während als Oberknechte, die den gemeinen Knechten in besonderen Ämtern gegenüberstehen, anderwärts die Fürsten c. 37₃₅ oder die Propheten Num. 12₇. Am. 3₇ und so auch der Gottesknecht der Ebed-Jahve-Lieder gelten, beides geht freilich leicht ineinander über. Parallel zu dieser Anrede an Israel steht zunächst der Ausdruck: ich habe dich erwählt, dich allen anderen, die mir zur Verfügung gestanden hätten, da alle Menschen meine Knechte sind, vorgezogen und zwar aus besonderer Zuneigung; vgl. zur Sache Mal 1₂ ff.: Jahve liebt Jakob, haßt Esau, Jakob ist sein Sohn und Knecht. Daß der Gedanke der Erwählung bei den Schriftstellern der deuteronomischen Periode so stark hervortritt, erklärt sich daraus, daß Jahve der Gott der Welt und der einzige Gott geworden ist und doch Israels Gott bleibt. Die Israeliten waren nicht gewillt, ihr geschichtliches Verhältnis zu Jahve als überwundenen Irrtum nationaler Beschränktheit anzusehen und einem theoretischen Universalismus zu opfern. Charakteristisch, aber bei einem Volk, das als den Kern der Religion die Liebe und Treue zwischen אל und עם betrachtet, völlig verständlich ist es, daß man keinen objektiven Ausdruck, sondern das subjektive בחר, erwählen, vorziehen, lieben, zur Bezeichnung für den geschichtlichen Tatbestand wählte. Daß aber die Erwählung nicht den Individuen, sondern der Gesamtheit gilt, besagt die Fortsetzung: Kinder meines Freundes Abraham. Dieser Name beweist wieder den Einfluß des Jahvisten, überhaupt der Geschichtsliteratur, auf die nachdeuteronomischen Schriftsteller, denn vorher wird Abraham von den Propheten nicht erwähnt (s. zu c. 29₂₂). Bei der Bedeutung, die die Blutsverwandtschaft bei den Israeliten und in allen älteren Kulturperioden hat, ist die Abstammung von Jahves Freund eine natürliche und, wenn nicht die höchste sittliche, so doch eines sittlichen Charakters keineswegs entbehrende Unterlage für den religiösen Adel der Juden. אֹהֲבִי, im hebr. Text als aktives, im griechischen als passives Partiz. behandelt, ist ein etwas mangelhafter, einseitiger Ausdruck für unser reziprokes Freund, für das der Hebräer keinen besonderen Ausdruck hat, vgl. Davids Umschreibung des Begriffs Freundschaft II. Sam. 1₂₆. Der Ausdruck ist wiederholt II. Chr. 20₇ vgl. Jak. 2₂₃ φίλος θεοῦ; im Islam wird Abraham gewöhnlich so bezeichnet, und Hebron hat daher den Namen Chalil. Der zweite Stichos in v. 8b ist verloren gegangen. 9 In hyperbolischer Weise heißt es, daß Jahve Israel in seinem Ahnherrn Abraham von den Enden der Erde her geholt habe, aus dem nördlichen Mesopotamien, das doch auch für Dtjes. schwerlich das äußerste Land ist; aber je weiter her Jahve Israel geholt hat, desto größer muß seine Vorliebe für es sein. Es ist möglich, daß der Vf. über Abraham hinüber weiter

10 *Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir,* *blicke nicht ängstlich, denn ich bin [dein Gott,*
Ich stärke dich und helfe dir *und stütze dich mit meiner treuen [Rechten.*
*11 *Sieh, es werden in Schanden und [beschämt sein* *alle wider dich Entbrannten,*
Es werden wie nichts sein und [umkommen *die Männer deines Haders,*
12 *Du wirst sie suchen und nicht finden* *die Männer deines Zankes,*
Es werden wie nicht und gar nichts sein *die Männer deiner Bekriegung.*
13 *Denn ich, Jahve, dein Gott, halte* *fest deine Rechte,*
Der ich spreche zu dir: fürchte dich nicht, ich, ich helfe dir;
14 *Fürchte dich nicht, Wurm Jakob,* *Würmchen Israel,*
Ich, ich helfe dir, ich dein Erlöser, *der Heilige Israels.*

---

an Noah zurückdenkt, dessen Geschichte im jahvistischen Werk fast unmittelbar der des Abraham vorhergeht und der durch Sem sowohl physisch wie moralisch aufs engste mit diesem verbunden ist. Die ersten drei Stichen von v. 9 für unecht zu erklären, ist ein sehr unglücklicher Gedanke; man soll sich im Gegenteil freuen, daß der vierte Stichos von v. 9 noch so weit von v. 8 absteht, weil er v. 8a wiederholt. Das letzte Wort von v. 9 ist wieder nur ein Flickwort. **10** Jetzt erst kommen die Verben zu dem Vokativ in v. 8. תשתע hithp. (mit ā s. Olsh. § 269d G.-K. § 75bb) von שעה mag etwa heißen: erregt hin und her schauen, angstvoll blicken, hat freilich v. 23 einen ganz anderen Sinn und ist darum etwas verdächtig; vielleicht gab es ein hithp. von שאה: sich verstört gebärden. „Durch die Rechte (ימין für יד ימין häufig bei Dtjes.) meiner Gerechtigkeit", die Jahve durch die Treue bewährt, mit der er an seinem Erwählten festhält. Die Perfekte in v. 10b sind deutlich Aoriste.

41, 11–16, drei Strophen zu je vier Distichen mit 3 + 2 Hebungen. Das Gedicht begründet die Aufforderung zur Furchtlosigkeit, alle Feinde Israels sollen verschwinden und überwunden werden. **11** „Alle, die wider dich entbrannt sind" nur noch in dem ähnlichen Gedicht c. 45 24. Der Ausdruck meint gewiß nicht blos die Chaldäer, sondern „alle" Feinde, auch die Nachbarn, die sich über Judas Unglück freuten und daraus Vorteil zogen. „Die Männer deines Haders": Israel wird wie ein Privatmann gedacht, den böse Nachbarn anfechten und zu Prozessen nötigen. **12** מצתיך verdankt sein pluralisches Suffix mit dem י der Annahme, daß מַצּוֹת (c. 58 4 Prv. 13 10) vorliege, während die meisten Handschriften und die Punktatoren das י nicht anerkennen, vermutlich wegen der anderen Singulare, und das sonst nicht vorkommende aramäische מַצְוָת vorziehen. „Wirst sie suchen und nicht finden" eine volkstümliche Redensart vgl. c. 33 18. v. 12b ist fast nur Wiederholung von v. 11b. Ebenso ist **13**, wo nur v. 8–10 in verkürzter Form wiedergegeben wird, ein Beispiel dafür, daß die Redelust und das Pathos des Schriftstellers ihn leicht über die Inhaltsleere hinwegtäuscht. מלחמה wird auch für den Streit Privater gebraucht vgl. z. B. Ps. 120 7. Auch **14** bringt sachlich eigentlich nichts Neues. „Wurm Jakob" (Appositionsverhältnis im stat. constr.) vgl. Ps. 22 7 gehört zu den uns fast überschwänglich zärtlich anmutenden tröstenden, liebkosend bedauernden Benennungen Israels, die für die subjektive, gefühlsweiche Art des Dtjes. so bezeichnend sind. Diese Zärtlichkeiten scheinen mir dann am besten verständlich zu sein, wenn Dtjes. nicht unter der Masse der Deportierten lebte. Vielleicht hat er an dem Ort, wo er lebte, Bekanntschaft mit Äußerungen des Hasses gemacht, den die kleinen Nachbarvölker gegen die Juden hegten und der manchem Juden in der Diaspora das Leben verbittern mochte. Eben darum auch der private Charakter der „Bekriegung". Neben dem ersten Epitheton in v. 14a will das emphatische „Mannen Israels" gar nicht passen; מתי מִסְפָּר, Mannen von geringer Zahl, kann das bloße מתי auch nicht heißen, auch würde dadurch nichts gebessert. Ew. u. a. lesen mit Recht רִמַּת, das c. 14 11. Hiob 25 6 ebenfalls neben תולעה steht; ein Singul. empfiehlt sich auch wegen der folgenden Suffixe. v. 14b ist überladen; ich halte jetzt dafür,

[15]Siehe, ich mache dich zu einem neuen Dreschschlitten, einem vielspitzigen,
Dreschen wirst du Berge und Hügel zermalmen und wie Spreu machen;
[16]Du wirst sie wurfeln und Wind sie heben und Sturm sie zerstreuen,
Du aber wirst jubeln über Jahve, den Heiligen Israels.

---

daß das mitten in Jahves Rede eingeschobene נאם־יהוה aus einem vermeintlichen ניו entstanden ist, daß aber der Dichter in Wirklichkeit אֲנִי גֹאֲלֵךְ geschrieben hat (möglicher Weise auch vorher עֻזֵּךְ). גאל, für Jahve auch c. 43₁₄. 44₆. ₂₄. 47₄. 48₁₇. 49₇. ₂₆. 54₅. ₈., darum auch einige Male bei Tritojesaia, ist eigentlich der Einlöser, der eine Person oder Sache, die in fremde Hände gekommen ist oder zu kommen droht, zurückkauft (und als גֹּאֵל הַדָּם, als Bluträcher, einen Getöteten durch die Erlegung des Totschlägers oder eines seiner Verwandten wieder einlöst, insofern der gleiche Schaden der feindlichen Familie den der eigenen wieder gut macht), auch der nächste Verwandte (I. Reg. 16₁₁), weil dieser verpflichtet ist, das verlorene oder gefährdete (Jer. 32₇) Besitztum oder den Ermordeten einzulösen; für solche Personen, die keinen natürlichen Bluträcher haben, tritt Gott als Bluträcher auf (Hiob 19₂₅). Bei Deuterojes., bei dem es sich ja um die Einlösung eines ganzen Volkes handelt, bedeutet der Ausdruck nicht viel mehr, als daß Jahve der Erlöser oder auch nur der Beschützer (vgl. z. B. c. 44₂₄) Israels ist. **15** Jahve will Israel machen zu einem neuen Dreschschlitten, „Besitzer von vielen Schneiden" (פִּיפִיּוֹת, Reduplikation von פִּי, doppelte Schneiden Ps. 149₆ oder viele Schneiden). Da מוֹרֵג sonst nur in der Form מוֹרִגִים vorkommt und auch nur II. Sam. 24₂₂. I. Chr. 21₃, so hat ein Leser das gleichbedeutende Wort חָרוּץ s. c. 28₂₇ zur Erklärung beigeschrieben, das man nicht (als Adjektiv: scharf) beibehalten darf, weil es den Stichos überfüllt. Israel soll Berge dreschen, wieder eine starke Hyperbel für: Garben auf den Bergen; es schneidet mit seinen scharfen Dreschschneiden nicht blos das Korn, sondern auch die Tenne, ja den ganzen Berg hinweg. Die Berge können nur die Feinde sein. Denn Hindernisse, auf die man die Berge deuten will, drischt man nicht, noch weniger wurfelt man sie, wie v. **16** fortfährt, der zeigt, daß eigentlich an das Korndreschen gedacht und die Berge nur durch den Ingrimm des Dreschers in Mitleidenschaft gezogen sind. Gott kommt dem Volk mit seinem Sturm zu Hülfe, der die Spreu davonführt (c. 17₁₃). Das אתם v. 16a ist wohl dem Abschreiber zu verdanken; am Schluß von v. 16b ist תתהלל, das die LXX nicht hat (sie hat dafür ein anderes Wort am Anfang von v. 17), zu streichen. — Das Gedicht für unecht zu erklären, ist man schwerlich berechtigt; es hat soviel von Deuterojes.s Art und Stil, daß man schon einen zweiten Dtjes. dafür annehmen müßte. Von Waffensiegen Israels über die Chaldäer spricht Dtjes. sonst nicht, aber wahrscheinlich auch hier nicht, eher von Niederwerfung derjenigen, die dem heimkehrenden Volk sein Land bestreiten, weil sie es inzwischen teilweise an sich gerissen haben, möglicher Weise auch von Kämpfen auf dem Heimwege vgl. die Andeutung c. 40₁₀a.

41, 17–20, das dritte Gedicht, das wieder zum gewöhnlichen dreihebigen Tetrastich zurückkehrt. Das Gedicht ist besonders charakteristisch für die eilende Art zu schreiben, zu der Phantasie und Begeisterung den Dtjes. antreiben. Er beginnt mit einer Schilderung des Elends solcher, die bei argem Durst vergebens nach Wasser suchen, und man weiß zunächst nicht, wen und was er eigentlich im Auge hat; mit einem Male steht man vor dem Bilde des wunderbaren Weges, den Jahve durch die Wüste legen will, um das Volk darauf heimzuführen. Es scheint danach, daß der Dichter doch schon im vorhergehenden Gedicht v. 15 f. an die beschwerliche Wüstenreise gedacht hat und jetzt zu einer anderen Fährlichkeit, die sie mit sich bringt, übergeht, der Gefahr zu verdursten. Bei dieser Annahme kommt in alle die Gedichte, die sich mit dem „fürchte dich nicht!" an Israel wenden, mehr Einheit und Zusammenhang: es handelt sich überall um Ausführungen der Verheißung des allerersten Gedichts, daß Jahve sein Volk allen anscheinenden Unmöglichkeiten zum Trotz durch die Wüste mit seiner sieghaften Rechten nach Zion führen will. So wechseln die sämtlichen Gedichte ab mit Behandlung teils der Audition von c. 40₃f., teils der von 40₆ff. Zugleich verschwindet etwas von dem Gleiten, dem Schwebenden und Wetterwendischen, das sich mir

*[17] *Die Elenden, [die Wasser suchen und* *deren Zunge in Durst vertrocknet,*
[es ist nichts da,
Ich Jahve will sie erhören, *ich Israels Gott sie nicht verlassen.*
[18] *Ich will öffnen auf Dünen Ströme* *und inmitten der Täler Quellörter,*
Will machen die Wüste zum Wasser- *und dürres Land zu Wasserquellen.*
[becken
[19] *Ich will geben in die Wüste Zeder,* *Akazie und Myrte und Ölbaum,*
Will setzen in die Steppe Zypresse, *Fichte und Scherbin zumal;*
[20] *Damit sie sehen und erkennen,* *bemerken und inne werden zumal,*
Daß Jahves Hand dies gemacht hat *und Israels Heiliger es geschaffen.*

---

früher in einzelnen Dichtungen aufdrängte. **17** Der erste Stichos, der bis zu ואין gehen muß, ist überlang; eines der beiden Adjektive ist Variante zum anderen, wenn man nicht annehmen will, daß in dem letzten Wort von v. 16 und einem der Adjektive eine entstellte Beischrift steckt, wie der griechische Text nahelegt. נשׁתה Pausalform mit sog. dag. affectuosum statt נָשַׁתָּה von נשׁת Olsh. § 83b G.-K. § 20i. **18** Das Öffnen meint eigentlich die Quellen und ist mit den Strömen, die besser ihre Stelle mit den ersteren vertauschen würden, mehr zeugmatisch verbunden; die Ströme haben ihren jetzigen Platz um der שׁפיים (nur bei Jeremia und Dtjes.) willen, um mit diesen kahlen Wüstenhöhen, von denen der glühende trockene Wüstenwind kommt (Jer. 4₁₁), einen möglichst überschwänglichen Gegensatz zu bilden. Nachgeahmt ist diese Stelle c. 30₂₅, nur auf Palästina und die eschatologische Zeit übertragen. Wenn v. 18 zur Not noch rein bildlich verstanden werden könnte, so würde dies doch zu Geschmacklosigkeiten führen bei v. **19**, wo der Gedanke der Wüstenwanderung klar hervortritt. Die Wüste wird dort, wo Jahve wandert, zur Oase umgeschaffen s. zu c. 40₃ f. Von den genannten sieben Bäumen, die hier sämtlich als Zierbäume, nicht als Nutzbäume gedacht sind, da sonst im Anschluß an v. 17 Fruchtbäume genannt wären, sind die beiden letzten auch den Alten nicht sicher bekannt. In der Nachahmung c. 60₁₃ gelten sie als Libanonbäume und kostbare Bauhölzer, mit denen der ärmliche zweite Tempel ausgebaut werden soll. תדהר ist für die einen die Fichte (LXX), für die andern die Ulme (Symm., Vulg.) oder die Platane (Talmud), תאשׁור soll Buchsbaum (Trg., Symm., Vulg.) oder eine Zedernart (LXX, Pesch. in 60₁₃) sein, der Scherbinbaum. Dtjes. muß doch wohl an einem Ort gelebt haben, wo er diese Bäume zu sehen bekam, also gewiß nicht in Babylonien, sondern eher eben am Libanon. **20** Eine geistliche Erquickung würde sich nicht so handgreiflich und objektiv als Jahves Schöpfertat, als Werk seiner Hand, erkennen lassen, wie hier vorausgesetzt wird; der Vf. muß an die wunderbare Umwandlung der Wüste denken. Zu ישׂימו ist לְבָם oder על-לב zu ergänzen. Die beiden יחדו in v. 19 und 20, so nahe hinter einander, sind nicht schön; leider darf man keines streichen, weil sie metrisch unentbehrlich sind. Zu der redseligen Häufung der Verben in v. 20a vgl. zu 40₂₇ 41₄.

41, 21–29, acht dreihebige Vierzeiler. Wieder eine Disputation, diesmal zwischen Jahve und den Göttern, die nichtig sind und stumm bleiben, weil sie nichts vorbringen können, insbesondere keine Weissagung, während Jahve die Zukunft hervorbringt und vorhersagt. Diese Ausführung ist wieder ein hervorragendes Beispiel von der echten, poetischen und religiösen Naivität, mit der Dtjes. denkt und spricht. Jeder beliebige Andersgläubige würde ihn widerlegt, wo nicht gar verlacht haben, wenn er behauptet, daß es außer der israelitischen Religion keine Vorhersagungen gebe und daß der Perser durch den Gott des ihm schwerlich bekannten Exulantenvölkleins berufen und zu seinen Siegen über die Lyder usw. geführt sei; aber unser Prophet hält das offenbar gar nicht für denkbar, das bloße Aussprechen seiner Überzeugung ist ihm schon Beweis, er hat nicht das kleinste Körnchen Selbstkritik. Er „nimmt das Reich Gottes wie ein Kind" Lk. 18₁₇ und sieht nicht blos selbst τὰ οὐ βλεπόμενα, sondern meint, daß auch andere es sehen müssen, wenn er es nur nennt. Weniger bewundernswert ist die schriftstellerische Seite, die rhetorische Herausforderung des

*[21]*Schafft herbei eure Rechtssache, spricht Jahve [der Gott],*
Bringt vor eure Hauptbeweise, spricht der König Jakobs.
[22]*Mögen sie beibringen und uns angeben das, was sich begeben wird;*
Das Frühere, was es war, gebt's an, damit wir's zu Herzen nehmen!
Oder das Kommende laßt uns hören, damit wir seinen Ausgang erkennen,
[23]*Gebt an, was auf nachher eintreffen wird, damit wir erkennen, daß [ihr Götter seid!*
Machts gut oder schlecht, damit wir staunen und sehen zumal!

---

alleinigen Gottes an Götter, die gar nicht sind, eine Herausforderung, die im Munde des Propheten selber ihren guten Sinn hätte, im Munde Jahves aber grade dann, wenn er allein von uran existiert und wirkt, die Götter also als Luftgebilde der menschlichen Phantasie kennt, übel angebracht ist und unabsichtlich Jahve verkleinert. Das „spricht Jahve" hat hier doch einen anderen Sinn als bei Jes.; nicht der alleinige Gott, sondern der Monotheist redet hier. Dtjes. glaubt, als Prophet zu sprechen, spricht aber als Poet; die Begeisterung täuscht sich über sich selber. 21 Daß die Götter angeredet werden, erfährt man erst v. 23. Sie sollen ihren Hader, ihre Beschwerden, daß ihre Gottheit bestritten wird, vortragen, samt ihren kräftigsten Streitgründen. Zu עצמות vergleicht Fürst passend arab. ʿiṣma, defensio, tutamen; in עצבותיכם, euere Götzenbilder, sollte man doch das Wort nicht verwandeln, da die Götter selber angeredet werden! Hinter Jahve fehlt noch eine Hebung, die LXX hat יי האל. Im zweiten Distichon heißt Jahve der König Jakobs; daraus darf natürlich nicht gefolgert werden, daß Dtjes. ein irdisches Königtum Israels ausschließt s. zu c. 55$_3$ ff. 22 Die kräftigsten Beweismittel für die Existenz der Götter würden von ihnen herrührende Weissagungen sein: eine lehrreiche Stelle für Dtjes.s Gottes- und Religionsauffassung. Beweise müssen sein! man lebt nicht mehr in der alten Zeit, wo die Existenz höherer Wesen den Menschen etwas so selbstverständliches Gewisses war wie der Aufgang und Untergang der Sonne und irgend eine Legende oder neue Wundertat zum Beweis genügte. Zur Abwechselung variieren die Verben in der 2. und 3. pers. wie in v. 1. Von den drei Distichen des Verses sind wie gewöhnlich die beiden ersteren eng miteinander verbunden, dagegen gehört der dritte zu v. 23a. Die beiden ersten sagen: mögen die Götter uns die Zukunft vorhersagen oder auch uns frühere Weissagungen vorlegen, damit wir doch auch etwas von diesen Fähigkeiten bei ihnen bemerken. הראשנות kann nicht die nächstkünftigen Ereignisse im Unterschied von späteren bedeuten, sondern nur wie immer die vergangenen Dinge; Jahve sagt: erzählt doch einmal von früheren Begebenheiten, was mit ihnen war, d. h. wie ihr sie vorhergesagt habt und wie sie eingetroffen sind, ob sich Vorhersagung und Erfüllung miteinander decken. Vorausgesetzt wird, daß die heidnischen Religionen dergleichen nicht haben, weil sie keine wirklichen Götter haben. In dem dritten Distichon scheinen die beiden Stichen umgestellt zu sein, denn der jetzige erste ist als Fortsetzung des zweiten (v. 23a) ebenso nötig, wie im vorhergehenden Distichon überflüssig. Zur Not könnte man sich mit dem Text der LXX behelfen: laßt uns wissen, was das letzte ist, und das Kommende sagt uns (וְנֵדַע האחרנות), aber v. 23a spricht für die Umstellung. 23 לאחר, auf die Folgezeit, in Zukunft vgl. c. 42$_{23}$. ונשתעה, Kohort. mit fremdartiger Betonung s. Olsh. S. 458: damit wir uns (staunend) ansehen. Das Ktib ונרא kann bleiben, obwohl das sehen nach dem sich gegenseitig ansehen tautologisch wirkt; ונירא, damit wir uns fürchten (Wort), paßt schwerlich zur Rede Jahves. „Macht's gut oder schlecht", tut doch irgend etwas, damit man sieht, daß Leben in euch ist. Dieser Hohn ist nur verständlich, wenn die Götter mit den Bildern identifiziert werden, wenn also Dtjes. entweder keine rechte Kenntnis der heidnischen Gottheiten und des Bilderdienstes hat oder das Unsichtbare in den Bildern für Jahve in Anspruch nimmt und nur die Versinnlichung der Gottheit in und ihre Verdrängung durch die Bilder als Heidentum betrachtet. Religionsgeschichtlich richtig ist seine Auffassung nicht, aber selber religionsgeschichtlich interessant als Beispiel für die Wirkungen des deuteronomischen Bilderverbots und als erster Ausdruck einer später weitverbreiteten und einflußreichen Theorie über den Ursprung des

²⁴*Siehe, ihr seid nichts,* *und euer Tun ist nichts.* Ein Greuel, [der euch erwählt!
²⁵*Ich habe erweckt vom Norden und* [*er kam,* *vom Aufgang der Sonne den, der* [*meinen Namen anruft,*
Und er zerstampfte Fürsten wie [*Lehm* *und wie der Töpfer Kot zertritt:*
²⁶*Wer hat's gemeldet von Anfang* [*an, daß wir's erkennen,* *und von früher, daß wir sagen: richtig?*
Weder hat's einer gemeldet noch [*hören lassen,* *noch einer gehört eure Worte.*

Heidentums als eines Abfalls von der Uroffenbarung (Röm. 1₁₉ ff.). **24** Schlußfolgerung aus dem Vorhergehenden. אפע iſt wahrſcheinlich Schreibfehler für אפס vgl. v. 29 c. 40₁₇. Das kräftige Wort am Schluß gegen die Anhänger der Bilder zielt wohl nicht gegen die Heiden, ſondern gegen abtrünnige Juden, es ſcheint mir gar nicht im Geiſt des Dtjeſ. zu ſein, und das Wort בחר wird hier ebenſo gebraucht wie von Tritojeſ. **25** Jahve legt den Göttern nun das beſte Beiſpiel vor, an dem ſie ihre Göttlichkeit beweiſen könnten, wie er die ſeinige damit ſchon offenkundig bewieſen hat. Er hat den Cyrus berufen und ihm Sieg über Sieg gegeben: haben ſie das etwa vorher gewußt und geweisſagt? העירותי mit ֵ ſtatt ֶ ſ. Olsh. S. 565. G.-K. § 72x. Die Konſtruktion v. 25a iſt kühn, da in den Satz: ich habe erweckt den, der meinen Namen anruft, nicht blos die beiden Ortsbeſtimmungen, ſondern auch das ſelbſtändige Sätzchen: „und er kam" eingeſchoben iſt (ſelbſtverſtändlich iſt ויאת keine Parallele zu ויקרא). Den Norden und Oſten muß man nicht auf Medien und Perſien verteilen, Cyrus ſtammt aus dem Nordoſten. Der Relativſatz: der meinen Namen anruft, kann nichts anderes bedeuten, als was er ausſagt, daß nämlich Cyrus Jahve bei Namen kennt und anruft. Dillm. ſagt freilich, ſo dürfe man nicht verſtehen, es genüge die Faſſung: der meinen Namen rühmend verkündigt, bekannt macht, nämlich durch ſeine Taten (während er Jahve weder verehrt noch verehren wird). Das heißt denn doch den Text kommandieren. קרא בשם heißt: die Gottheit rufen mittelſt des und des Namens, den zu kennen alſo unumgängliche Vorbedingung iſt; den Namen der Gottheit ruft man, wenn man (privatim oder im Kultus) vor ihn hintritt und ihn zu ſprechen begehrt. Dtjeſ. nimmt offenbar an, daß Jahve ſich des Cyrus nicht als eines blinden Werkzeugs bediene, ſondern ſich ihm in irgend einer Weiſe geoffenbart habe (vgl. zu c. 36₁₀). Wem das nicht paßt oder als ein Widerſpruch gegen c. 45₄ f. erſcheint, der muß eben אקראך בשמו leſen, aber ein Widerſpruch iſt ſchwerlich vorhanden, und unſere Textlesart verdient als kühner und ungewöhnlicher den Vorzug. Cyrus hat Jahve früher nicht gekannt, da hat Jahve ihn bei Namen gerufen (wie beim Jahviſten den erſten Befreier Israels, Moſe), und nun ruft Cyrus in der Ausführung ſeines Auftrags Jahve fleißig an, Jahve, nicht einen fremden Gott, ein Beweis für die alleinige Gottheit Jahves. Natürlich folgt hier Dtjeſ. einer Imagination, von der er prophetiſche Gewißheit zu haben glaubt, aber keine hiſtoriſchen Beweiſe hat, und bleibt darin ſich und ſeinem Idealismus treu. Übrigens hätte Cyrus wahrſcheinlich keinen Anſtand genommen, ſich gegebenen Falls auch als Verehrer Jahves zu bekennen, der wahrlich ſeinem Gott näher ſtand, als Marduk und Nabu, die ihn nach ſeiner Behauptung nach Babel gerufen hatten. Für ויבא, das zu חמר nicht paßt, iſt wohl mit Clericus u. a. וַיָּבֶס zu leſen (aber mit ו consec.! denn es handelt ſich um Geſchehenes und Geſchehendes, mit Künftigem läßt ſich der Beweis nicht führen). סגן, zuerſt bei Heſekiel (23₆), nur im Plur. vorkommend, iſt aus dem Babyloniſchen (schakan) entlehnt; doch folgt daraus nicht, daß Cyrus zu der Zeit, wo dies geſchrieben wurde, ſchon babyloniſche Statthalter beſiegt habe. **26** iſt eng mit v. 25 verbunden: Cyrus, von mir erweckt, hat große Siege erfochten, aber kein Gott hat das von Anfang an, vor ſeinem Auftreten, vorhergeſagt, niemand auch nur Worte von den Göttern vernommen. Was der Vf. wohl von den Orakeln der Pythia für Kröſus geſagt hätte? es waren doch wenigſtens Worte. צדיק, richtig! vgl. c. 43₉ 45₁₉, der Begriff iſt aus dem

^{27}*Ich bestellte Zion Melder* *und gab Jerusalem den Freudenboten,*
^{28}*Doch diese, da ist kein Mann,* *und von jenen weiß keiner Rat,*
Daß ich sie fragte und sie antworteten: ^{29}*siehe, sie sind alle nichtig,*
Und nichts sind ihre Werke, *windig und wesenlos ihre Gußbilder.*

---

persönlichen Gebiet ins sachliche hinübergewandert. In der LXX fehlt אף אין משמיע, vielleicht in Folge der Ähnlichkeit mit dem folgenden Wortkomplex. 27 sieht im griechischen Text sehr viel anders aus als im hebräischen, aber der erstere Text ist im allgemeinen und so wohl auch hier viel weniger sorgsam behandelt als der hebräische, den die Urheber des Ktib vielleicht schon mit einem heimlichen Kopfschüttein betrachtet haben. Dem Sinn nach muß v. 27 f. ein Pendant zu v. 25 f. sein und speziell v. 27 ein Pendant zu v. 25: ich habe Cyrus erweckt v. 25, ich habe Zion es gemeldet v. 27; aber es fragt sich, ob der gegenwärtige Text von v. 27a richtig sein kann. Die Exegeten, die nicht emendieren, ergänzen ein אמר, אמרתי, דברתי oder das אתן aus v. 27b, und im Deutschen wohl gar obendrein ein betontes Ich. Aber ein verbum dicendi kann man über den letzten Stichos von v. 26 hinweg aus dem Vorhergehenden nicht herausholen, und die Heranziehung des אתן (das bei Dillm. sogar הנה הנם zum Obj. bekommt) macht den Satz gar zu lateinisch und gibt auch keinen vernünftigen Sinn. Ist der Text richtig, so kann ראשון nicht bedeuten, daß der damit Gemeinte den Göttern zuvorkomme, denn wenn die Götter auch nur nachkommen, wenn sie irgend etwas tun, so ist die ganze Beweisführung verdorben; also darf man nicht übersetzen (was übrigens auch nicht dasteht): ich zuerst sagte usw. Damit fällt auch Orts Änderung des הנה הנם in מנחם dahin, die ohnehin an den Ratereien der LXX eine schwache Stütze hat. Wäre Jahve der ראשון, so müßte man nach c. 44$_6$ f. erklären: einen Uranfänglichen, der von Anfang an geweissagt hat, besitzt Zion, aber das ginge höchstens dann, wenn ein אחרון dicht dabei stände. Ich habe früher mit Cheyne ראשון als Vorläufer, Vorboten gefaßt und darin eine verhüllte Anspielung auf Dtjes. selber gesehen, mit Berufung auf Hiob 15$_{10}$: „auch ein Grauer ist unter uns", wo der, der dies sagt, auf sich selber deutet; aber ein gewisses Mißtrauen gegen diesen Erklärungsversuch konnte ich nicht los werden. Die sonst vorgeschlagenen Änderungen חוה הנם, הנני מחום, הגדתיה, הגדתים, sind auch nicht befriedigend, die beiden ersten nicht wegen des Verbums חָוָה, die beiden letzten nicht, weil sie die in ראשון liegende Schwierigkeit nicht beseitigen. Grade diese Schwierigkeit ist die größte. Ich nehme jetzt an, daß das ראשון des hebräischen resp. das ראשית des griechischen Textes aus וְאָשׁוֹם resp. וְאָשִׁית entstanden, daß also ein für ר angesehenes ו der Übeltäter ist. Dann muß in dem auf jeden Fall sonderbaren הנה הנם das Objekt zu שום ל oder שית ל stecken; für dies Objekt möchte ich nicht Orts מנחם, Tröster, halten, sondern eher מְגִידִים, wo dann freilich ebenfalls die Konjektur des Ktib nachgeholfen hätte (vgl. dazu Sach. 9$_{12}$ b); auch an נאמנה Hos. 5$_9$ könnte man denken oder an חֲזֵה הֲזֵם, wobei die eine Form Variante der andern wäre. 28a ואראּ wird übersetzt: und sehe ich, da ist keiner, aber das Verbum paßt schlecht zu dem folgenden מאלה und ist auch an sich sonderbar unbehülflich und unbestimmt. Die LXX scheint auch hier מאלה gelesen zu haben, das sie nur durch ihr ἐθνῶν glossiert wie das folgende מאלה durch ihr εἰδώλων. Also zu lesen ואלה, nämlich die Zion gegenüberstehenden Völker; das zweite אלה bezieht sich auf deren Götter (ohne daß man mit Ort מאלים schreiben müßte). Die Heiden haben keinen מגיד wie den Dtjes., um die Ereignisse vorher anzukündigen, und die Götter wissen keinen Rat, um der jetzigen geschichtlichen Bewegung zu begegnen. Das folgende Distichon besteht aus 28b und den ersten drei Wörtern von 29: הן כלם און, wo das און ziemlich fragwürdig ist; ich lese dafür הִנֵּה כֻלָּם מֵאַיִן; in der LXX scheint das הן מאין nach v. 28b verschlagen zu sein, wobei sie das erste Wort als „wenn", das zweite als „von wo?" faßt. מעשיהם bedeutet nicht: ihre (der Heiden) Machwerke, Bilder, sondern ihr (der Götter) Tun vgl. v. 24 und könnte Sing. sein wie c. 29$_{15}$ Gen. 47$_3$ (Olsh. § 131e). Die Bilder der Götter, die Orakel geben sollen, sind Wind vgl. Jer. 5$_{13}$. In den letzten Sätzen kommt das Nichtsein der Götter auch dadurch zum Ausdruck, daß sie nicht mehr angeredet werden.

42 [1]Siehe da mein Knecht, an dem ich festhalte,
Mein Erwählter, den meine Seele gern hat:
Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt,
Das Recht wird er den Völkern hinaustragen.

42, 1–4, erstes Gedicht vom Knecht Jahves. Die Dichtungen vom Ebed-Jahve, c. 42₁–₄ c. 49₁–₆ c. 50₄–₉ c. 52₁₃–53₁₂, fallen zunächst durch den Stil auf, durch die ruhige Sprache, durch das Ebenmaß der Stichen und Strophen. Sie berühren sich in Wort und Gedanken sehr nahe mit Deuterojesaias Schrift, haben aber zu ihrer Umgebung nur zum Teil einige Beziehung und würden durch ihre Entfernung keine Lücke hinterlassen, was freilich auch von manchen anderen Stücken gesagt werden könnte. Ihr Hauptgedanke, die Idee des Gottesknechtes, ist auch dem Dtjes. nicht fremd, wird aber von ihm ganz anders behandelt. Bei ihm ist Israel, so wie es ist, der Knecht Jahves, von Jahve erwählt, geschützt und für eine herrliche Zukunft bestimmt, aber gegenwärtig blind und taub, gefangen und geplündert, ein Wurm, verachtet von den Heiden, voller Sünden. Dagegen ist der Held dieser Dichtungen dem Volk gegenübergestellt, ist unschuldig, Jahves Jünger und von ihm tagtäglich erleuchtet, berufen zur Mission am Volk und an den Heiden und seinem Berufe in aller Stille nachgehend; er läßt, ganz im Gegensatz zu Dtjes., der selber gern laut ist und alle Welt zu lauten Kundgebungen auffordert, seine Stimme nicht auf der Straße hören. Er leidet auch, aber wie ein Jeremia und ein Hiob gelitten hat, durch die Beschimpfung der Ungläubigen im eigenen Volk, durch den Aussatz, mit dem ihn Jahve geschlagen hat, nicht wie Israel durch fremde Unterdrücker. Er ist nicht eigentlich ein Prophet, sondern ein Prophetenjünger, ein Thoralehrer, darum, wie es scheint, vom Vf. des B. Maleachi (c. 2₅f.) als das Ideal „Levis" verwertet; in c. 53 wird die Frage, wie das blinde Volk der Sündenschuld entledigt werden kann, auf eine Weise beantwortet, daß Dtjes. seine eigenen Ausführungen über dies Thema widerrufen haben müßte, wenn er diese Lieder gedichtet oder auch nur von anderswoher in seine Schrift aufgenommen hätte. Der Vf. dieser stillen, tiefen, wenig blendenden Gedichte, der schon von Temperaments wegen nicht mit dem rauschenden beweglichen Dtjes. identisch sein kann, scheint nach dem B. Hiob und vor dem B. Maleachi geschrieben zu haben, jedenfalls nicht im Exil. Ob die Gedichte einmal als besonderes Buch existiert haben oder nur zu dem Buch Dtjes. hinzugedichtet wurden, darüber kann man streiten, aber wegen gewisser Zusätze (s. c. 42₅–₇ 50₁₀.₁₁) ist die erstere Annahme viel wahrscheinlicher; diese Zusätze scheinen von dem Schriftsteller herzurühren, der jene Gedichte in Dtjes.s Schrift einschob, an solchen Stellen einschob, wo ein genügend freier Raum am Rande oder zwischen Absätzen oder Papierlagen vorhanden war, ohne auf den dtjesaian. Zusammenhang Rücksicht zu nehmen. Das erste Gedicht c. 42₁–₄ mit dem Zusatz v. 5–7 unterbricht deutlich den engen Zusammenhang zwischen c. 41₂₁–₂₉ und c. 42₈ff. 1 Dies erste Gedicht macht uns mit der Person und der Aufgabe des Gottesknechts in mehr allgemeiner Weise bekannt. „Siehe da mein Knecht"; hier spricht Jahve, in c. 49₁ff. 50₄ff. der Gottesknecht, in c. 52₁₃ff. der Dichter. Jahve weist gleichsam mit dem Finger auf ihn hin wie auf eine hervorragende oder eine längst erwartete Persönlichkeit vgl. Joh. 1₂₉.₃₀. Gott selber führt ihn ein, wie er sonst die Propheten aus eigener Entschließung beruft, instruiert und aussendet. עבדי steht in diesen Dichtungen immer in dem Sinn, in dem es sonst von den Propheten oder anderen Werkzeugen Gottes gebraucht wird (s. zu c. 41₈). „Ich halte an ihm fest", anders als c. 41₁₀: ich lasse ihn nicht fahren, er ist mir wert. רצה mit dem acc., nicht bei Dtjes., so verschwenderisch dieser auch mit Ausdrücken für Jahves Zuneigung zu Israel ist; רִי נַפְשִׁי, den ich von Herzen lieb habe. בחירי ist bei Dtjes. Israel (c. 43₂₀? 45₄); bei Tritojes. steht es wie auch עבד im Plur. von den Gesetztreuen (65₉.₁₅.₂₂); sonst wird wohl Saul (II. Sam. 21₆) oder Mose (Ps. 106₂₃) Jahves Auserwählter genannt. Die Form (mit î wie מְשִׁיחַ, נְשִׂיא usw.) eignet sich für ein stehendes Epitheton, für eine Berufsbezeichnung. Der Gottesknecht erhält wie ein Prophet den Geist zur Ausübung seines Berufs; c. 49₂ 50₄f. wird ausführlicher über seine Ausrüstung durch Gott gesprochen. Auch der Beruf wird hier zunächst nur kurz und unvollständig, aber nach seinem wichtigsten Ziel (c. 49₆) bezeichnet. Er soll das Recht den

[2]Nicht schreit er und nicht erhebt,
Nicht läßt er draußen hören seine Stimme,
[3]Geknicktes Rohr zerbricht er nicht,
Und erlöschenden Docht löscht er nicht aus.
Getreu trägt er hinaus das Recht,
[4]Ist nicht matt und nicht gebrochen,
Bis er auf Erden gründet das Recht
Und auf seine Lehre die Gestade harren.

Völkern hinausbringen, nämlich von Israel heraus, das das „Recht" schon kennt; es ist wie das arabische dîn die Rechtsverfassung und Rechtsübung des Gottesvolkes, der Inbegriff der heilsamen Institutionen des Volkes Jahves; es verhält sich zu den משפטים Dtn. 12₁ so, wie התורה zu den תורות. Während c. 2₂ff. erwartet wird, daß die Völker, durch Jahves Machterweisungen auf sein Volk aufmerksam geworden, dessen Einrichtungen selber an Ort und Stelle studieren, ist hier eine aktive Missionierung der Heidenwelt durch den gotterleuchteten Thoralehrer in Aussicht genommen. Zunächst mag der Dichter an die Gewinnung der freundlich gesinnten Ausländer denken, unter denen die Juden in größerer Zahl wohnen. Literarische Propaganda ist uns erst aus der griechischen Zeit bekannt; aber nicht blos Tritojes.s Satz: Jahves Haus ist ein Bethaus für alle Völker (c. 56₇), sondern auch Dtjes.s Äußerungen über Cyrus c. 41₂₅ und andere Heiden c. 44₅. 45₁₄f. ₂₃, sowie seine allerdings nur rhetorischen Disputationen mit den Heiden lassen erkennen, daß die Disposition zur Ausbreitung des „Rechts" schon älter ist, obgleich bei Dtjes. noch Jahve selber die Mission durchführt und zwar mit Gewalt (c. 51₄ff.). 2.3a Von der Art, wie der Gottesknecht seinen Beruf ausführt, sagt nun die zweite Strophe: er schreit nicht, erhebt (scil. קולו) die Stimme nicht auf der Gasse, wie es bei den älteren Propheten, die ihr „Wort Jahves" im Gewühl des öffentlichen Lebens zur Geltung bringen müssen, bei den Nabis, die bisweilen das Halseisen zum Stillschweigen bringen mußte (Jer. 29), bei den Volksboten (c. 40₉), bei königlichen Erlassen (Esra 1₁), auch wohl bei Wahrsagern, die ihre Kunst öffentlich anpreisen (c. 44₂₅), endlich bei den alttestl. Philosophen, die an belebten Plätzen ihre Weisheit predigen (Prv. 8₁ff.), Sitte, Bedürfnis, Neigung mit sich bringt. Denn er verkündigt nichts „Neues", keine aufregenden Beschlüsse und Taten Gottes, sondern legt als Schriftgelehrter das Recht und die Thora aus, lehrt alte, längst geoffenbarte Wahrheit und steht den Einzelnen mit den Mahnungen und Tröstungen der Religion seelsorgerisch bei. Wir haben hier eine durchaus nachprophetische Gestalt, einen Angehörigen der Periode, die in der Religion nicht mehr die vorwärtseilende, unter Sturm und Drang zum letzten Ziel treibende Geschichte, sondern die absolute Wahrheit, das vollkommene Lebenssystem erblickt; er folgt auf die Propheten wie die Kirchenlehrer und Seelsorger auf die Verkündiger des Evangeliums vom nahen Weltende. Er wirkt durch Belehrung und Unterredung und etwa noch durch sein Beispiel, und nicht auf der Gasse, sondern im Versammlungshaus, im Kreis der Gelehrten und Wißbegierigen, am Tisch oder am Krankenlager des Privatmanns. Vor allen Dingen zieht es ihn zu den Unglücklichen, Verzagten, Verzweifelnden; weit entfernt, ihnen den letzten Stoß zu geben, wie die Freunde des Hiob, die so bald schon ungeduldig werden und verurteilen, geht er schonend mit ihnen um, wie v. 3a leider nur negativ sagt (s. c. 50₄). Sind doch seit Dtjes. die Elenden und Gebeugten (zwar noch nicht, wie bei Tritojes. und den Späteren, die Träger der Religion, aber doch) das Hauptobjekt der Segnungen, Verheißungen und Tröstungen der Religion geworden. Natürlich sind die Unglücklichen weder die Juden noch die Heiden an sich, sondern eben die Unglücklichen sei es unter Juden oder unter Heiden. 3b.4, die dritte Strophe, die der Unermüdlichkeit und Standhaftigkeit des Gottesknechts den Erfolg verheißt. לאמת kann heißen: auf wahrhaftige, zuverlässige Weise, oder: gemäß der Wahrheit; das letztere aber, ein Gegensatz gegen die Irrlehre, paßt nicht zu den umgebenden Sätzen von dem Charakter des Gottesknechts und seiner Berufsübung. Daher: in Treuen, redlich, den Erwartungen seines göttlichen Auftraggebers entsprechend verbreitet er die Religion und ist v. 4 ungebrochen und ungeschwächt tätig, bis das Ziel erreicht ist. ירוץ, von רצץ und dem רצוץ v. 3 gegenübergestellt wie יכהה dem כהה, hat im impf. qal immer û, was bei transitiver Bedeu-

[5]So spricht Jahve der Gott,
Der die Himmel schuf und sie ausspannte,
Der die Erde festlegte und ihre Sprossen,
Der Atem gibt dem Volk auf ihr
Und Geist den auf ihr Wandelnden:

---

tung erträglich ist, da dann eine Verwechselung mit רוץ, laufen, fern liegt; hier aber (und Koh. 12₆a) wird nach Hes. 29₇ (vgl. Koh. 12₆b) ירוץ, niph., zu schreiben sein (Ew.). Jenes Ziel drückt der Dichter im letzten Distichon mit Worten aus, die deutlich von c. 51₄.₅ abhängig sind, während der Gedanke wesentlich abweicht; er soll das „Recht" auf Erden gründen, d. h. nicht hervorbringen, sondern zur Geltung bringen, sodaß es als anerkannte Rechtsordnung, als internationale Autorität dasteht, und dann sollen die Gestade (איים wie bei Dtjes. die Länder überhaupt) auf seine Rechtsbelehrung und Weisung harren; beide Sätze sind von עד abhängig. Der Gedanke ist zugleich eine Verwertung und Umbiegung von c. 2₂–₄ und der darauf gestützten Ausführung in c. 51₄f. In diesen beiden Stellen wird die Jahvereligion unmittelbar durch Jahve selbst begründet und zu Ansehen gebracht, in unserer Dichtung dagegen durch die Tätigkeit des missionierenden Gottesgelehrten; dort harren die Völker auf Jahves richterliche Entscheidung, der er mit seiner Macht Nachdruck gibt, hier auf seines Knechtes Rechtsbelehrungen und Dezisionen, bei denen man, als der höchsten Instanz, in allen schwierigeren Fällen auch dann noch sich Rats zu erholen haben wird, wenn man das משפט längst angenommen hat. Denn die Jahvereligion, die hier gemeint ist, ist eben νόμος, weltlich-kirchliche Verfassung, daher von vornherein der Kasuistik unterworfen und einer Autorität bedürftig, die alle Gewissensfragen, Rekurse, Fälle ohne Präzedenz endgültig erledigen kann. Diese Autorität ist der Mann, der den Geist hat; vor ihn werden sich die Gesandten der Völker drängen und auf seine Weisung warten, der im Rang Königen gleich stehen wird nach c. 53₁₂; nach Jerusalem gehen sie nicht wie in c. 2₂–₄, die Religion ist gemeinmenschlich geworden, und die höchste Belehrung ist nicht an einen Ort gebunden, sondern an eine Person, die selber zu den Völkern hinausgeht. – Daß der Knecht Jahves ein Kollektivum sei, diese oberflächlichste aller Auskünfte läßt sich selbst gegenüber diesem ersten noch unbestimmter gehaltenen Gedicht nicht durchführen. Er ist ein Kollektivum, wenn der künftige Davidide, der „Weise" der Stoiker, der immer wiederkehrende Buddha ein solches ist. Zu welchen Künsteleien und Gewaltsamkeiten die allegorische Deutung führen kann, zeigt eine der jüngsten Auslegungen: „er wird die Religion zu den Völkern hinaustragen" soll besagen, daß er sie nicht selber hinausträgt, „schreit nicht" soll heißen: er versucht keine politische Rolle zu spielen (wie die Zeitgenossen des – Jesaia!), die Mutlosen sind die Heiden usw. Aber eine bestimmtere Entscheidung über die Frage, wer er ist, holt man sich besser aus den späteren Dichtungen. – Es folgt nun der Zusatz:

42,5–7: Jahves Knecht soll zum Licht der Völker werden. Schian und Cheyne (SBOT) nehmen für v. 5–7 einen dritten Autor an. In der Tat schließt sich nachher v. 8. 9 so wenig an v. 5–7 und so eng an c. 41₂₁–₂₉ an, daß ich schon deshalb genötigt bin, beiden Kritikern zu folgen. Auch wird mir der Abschnitt v. 5–7 viel verständlicher, wenn ich ihn für eine Zusatzdichtung zu v. 1–4 halten darf. Der Vf., der vermutlich mit dem Einsetzer der Ebed-Jahve-Lieder identisch ist und auch c. 50₁₀.₁₁ zugesetzt haben wird, schreibt anders als der Dichter von v. 1–4 und ahmt hier Dtjes. nach. 5 „So spricht Jahve", nirgends in c. 40. 41, besonders häufig in c. 43–45, dann wieder in c. 49–52. Der Gott, האל, in emphatischem Sinne, der Gott, der wirklich Gott ist vgl. 40₁₈, die LXX hat es hinter יהוה. Die folgenden pathetischen Aussagen über Jahves Schöpfertätigkeit, Nachahmung Dtjes.s, finden sich in ähnlicher, nur kürzerer Form am Eingang der Schrift Tritosacharjas (Sach. 12₁); der Schöpfungsgedanke ist eben für das Judentum die wichtigste Stütze für Aufrechterhaltung des Monotheismus und in Angriff und Verteidigung gegen die Heidenwelt. רקע, feststampfen (im piel dünn aus- oder beschlagen) kann eigentlich nur הארץ, nicht auch צאצאיה (vgl. dazu c. 34₁) zum Objekt haben, ein Zeugma wie c. 50₁₁. In העם wird die Menschheit als eine Genossenschaft zusammengefaßt, alle Menschen sind das eine große Menschen-

[6]Ich Jahve habe dich gerufen in Gerechtigkeit
Und ergriffen deine Hand
Und dich gebildet und gemacht
Zur Erlösung des Volks, zum Licht der Heiden,
[7]Zu öffnen blinde Augen,
Herauszuführen aus dem Verschluß Gefangene,
Aus dem Hafthaus die im Finstern Sitzenden.

---

volk, von Gott geschaffen und belebt, wie es viele Kosmogonien schildern. נשמה statt רוח Gen. 2₇ oder נפש Jer. 38₁₆ nach dem späteren Gebrauch des Wortes. 6 Dieser Gott, der alles Menschenvolk geschaffen hat, der hat den Knecht Jahves berufen, an der Hand gefaßt (nach c. 41₉; l. mit Ktib וְאַחְזֵק), ihn gebildet (von יצר, nicht von נצר, behüten), um das Licht der Völker zu werden und ברית עם. Dieser Ausdruck hat sich sehr vielfältiger Deutung zu erfreuen gehabt. Man faßte ברית als Bindemittel, Verbindung, Bundesmittler, עם als Volk oder als Menschheit, ברית עם als Volksbund, Bund mit dem Volk, Mittelsvolk usw., meist ohne Rücksicht auf Etymologie und Sprachgebrauch. Zunächst wird der Leser stutzig durch die Umkehrung der gewöhnlichen Verbindung עם ברית, sieht aber bald ein, daß der letztere Ausdruck hier nicht möglich ist, da eben, wie v. 7 zeigt, kein Volk angeredet wird. Läßt man den Genit. עם vorläufig aus dem Spiel, so erinnert der Ausdruck: jemanden zum Bunde machen an Wendungen wie: jemanden zum Licht, Heil, Frieden, Segen machen. Ich habe früher die Stelle nach Gen. 12₂ zu verstehen gesucht, wo zu Abraham gesagt wird: sei ein Segen! Ähnlich werde hier, meinte ich, zu Israel (das ich angeredet glaubte) gesagt: sei ein Bund! Der Gen. עם mußte dann diesen Begriff näher bestimmen: ein Bund, der in einem Volk verkörpert ist; Israel soll, schien mir der Vf. zu sagen, ein Volk werden, das ganz in dem Bunde aufgeht, ein geistliches Volk. Zu dieser Erklärung, bei der mir die dem Begriff Bund anhaftenden Schwierigkeiten fühlbar genug blieben, bewog mich vor allem die Rücksicht auf c. 49₈, wo derselbe Ausdruck wiederkehrt, sodaß eine Textänderung nicht erlaubt schien. Aber ich halte jetzt die erste Hälfte von c. 49₈b für eine aus unserer Stelle stammende Beischrift, die jünger ist als die LXX und also nicht mehr beweist, als daß der gegenwärtige Text von c. 42₆ etwa im letzten Jahrh. v. Chr. vorhanden war. Die LXX übersetzt עם mit γένος, ist also auch eher verlegen mit unserem Text. Die Annahme einer Korruption dünkt mich nicht mehr bedenklich, wenn die Stelle nur hier vorkommt und nicht auch c. 49. Sieht man sich aber nach einer anderen plausiblen Lesart um, so sollte man sie nicht in einer Änderung des gen. עם suchen. Denn die Schwierigkeit, das Sonderbare der Wendung liegt offenbar in dem Ausdruck: jemanden zu einem Bunde machen, und gar noch zu einem Bunde für andere. Man muß in den Begriff Bund zu viel hineinlegen, um den Ausdruck den oben erwähnten: jemand zum Heil, zum Segen für andere machen, ähnlich zu finden. Die Hülfe liegt auch nicht in der Umkehrung des Genitivverhältnisses zu עם ברית, obwohl dies einen guten Sinn ergäbe, wenn das ganze Volk angeredet wäre, denn man kann sich kaum vorstellig machen, wie aus dem gewöhnlichen „Volk des Bundes" die jetzige Lesart hätte entstehen können. Handelt es sich um einen Schreibfehler, so wird man für ברית ein Wort suchen, zu dem עם ein ehrlicher gen. obj. sein kann, wie es גוים zu אור ist. Unwillkürlich drängt sich einem das Wort ברכת auf, und ich würde es wählen, wenn wir עמים statt עם hätten. So aber entscheide ich mich für פְּרוּת, Loskauf, zu dem auch die Fortsetzung v. 7 am besten passen möchte; vgl. zu dem Wort c. 50₂ Ps. 111₉. Unter dem עם verstehe ich das Volk κατ' ἐξοχήν, Jahves Volk, da עם doch wohl Parallele und Gegensatz zu גוים ist und den Sinn Menschheit in v. 5 nur durch den Zusammenhang erhält. Die Imperfekte in v. 6b sind wohl mit ו cons. zu schreiben. Der Gottesknecht soll, wie der Dichter der Ebed-Jahve-Lieder in c. 49₅.₆ sagt, erstens Israel wiederherstellen und zweitens die Heiden mit der wahren Religion bekannt machen. Wie der Gottesknecht zu einem „Loskauf des Volkes" werden kann, das weiß der Ergänzer aus c. 52₁₂—53₁₂, welches Gedicht also auch von ihm eingesetzt worden sein wird; er mag auch an den Gottesknecht Mose denken, der sein Leben für das des Volkes opfern wollte. 7 expliziert mit seinen Infinitiven den Schluß von v. 6b, insbesondere das פקוח עם. Subj. dieser Infinitive ist wohl der Knecht Jahves, obgleich der-

[8]Ich Jahve [der Gott],
Meine Ehre gebe ich keinem anderen,
[9]Das Frühere, siehe, es ist gekommen,
Bevor es sproßt,
das ist mein Name [und meine Ehre];
noch meinen Lobpreis den Bildern,[1]
und Neues tue ich kund,
lasse ich es euch hören.

* *[10]Singet Jahven ein neues Lied,*
Seinen Ruhm vom Ende der Erde,
Es lärme das Meer und was es füllt,
Die Gestade und ihre Bewohner!

---

selbe Sinn herauskommt, wenn man Jahve als Subj. denkt. Das erste Sätzchen hat wohl geistigen Sinn: wenn Israel hergestellt werden soll, so muß es, das nach Dtjes. (v. 18 ff.) blind und taub ist, zuerst erleuchtet werden. Vielleicht ist ein zweiter Stichos ausgefallen, der von tauben Ohren sprach. Das folgende Distichon erinnert zunächst an v. 22 ff. 49₈ f., dann auch an c. 61₁ ff. und an Sach. 9₁₁ f.; es ist wohl in erster Linie wörtlich zu verstehen, wenn auch das Geistige und Geistliche mit einspielen mag. Der gottgelehrte Thoralehrer soll die jüdischen Märtyrer befreien, wie er die unwissenden Juden mit Gottes Wegen bekannt macht. Der Vf. von v. 5—7 mag im 2. Jahrh. geschrieben haben und selbst ein Schriftgelehrter gewesen sein.

42, 8. 9, für sich allein kaum ausreichend, ein selbständiges Gedicht zu bilden, sind in Form und Inhalt Fortsetzung und Abschluß des Gedichts c. 41₂₁—₂₉. Diese Tatsache, früher nicht von mir bemerkt, aber in die Augen springend, sobald man c. 42₁—₇ als fremd erkannt hat, ist für mich eine Bestätigung meiner These, daß die Ebed-Jahve-Lieder nicht von Dtjes., sondern von viel späterer Hand seinem Buche einverleibt sind. **8** Jahve hat bewiesen, daß die Götter nichts können und ihre Bilder nichts sind c. 41₂₈. ₂₉, so will er mit ihnen die Ehre und die Verehrung nicht teilen, die ihm allein gebührt. אני יהוה ist zu kurz für einen Stichos, die LXX hat noch האל, das gut paßt. Auch der zweite Stichos ist defekt, vielleicht hat der Vf. וכבודי כבודי geschrieben, wovon das erste Wort sich auf האל bezieht: ich bin der Gott, das ist meine Hoheit; der Satz kommt noch wirksamer heraus, wenn man mit der LXX liest: הוא לי השם. Dies Sätzchen enthält nicht etwa eine Anspielung auf den etymologischen Sinn des Namens Jahve, von dem Dtjes. nie spricht, wie er auch keine Kenntnis der elohistischen Schrift verrät; an den Namen Jahve heftet sich der Ruhm der Taten Jahves und damit eine solche Hoheit, daß es töricht ist, ihn mit den Bildern zusammenzustellen. **9** Frühere Ereignisse haben sich so eingestellt, wie Jahve sie weissagte, wenn er jetzt Neues weissagt, so darf man gewiß sein, daß auch dies eintreffen wird. So sicher ist Jahve seiner Sache, daß er ausdrücklich auf diese Zukunftsweissagung hinweist und indirekt dazu auffordert, auf deren Erfüllung zu achten. Dtjes. ist sich bewußt, etwas durchaus Neues vorherzusagen, was weder Menschen noch Götter vorherwissen, und hat eine völlige Überzeugung von der Wahrheit seiner Prophezeiung; er muß also fest geglaubt haben, von Jahve inspiriert worden zu sein. אתכם, betontes euch; gemeint sind die Leser dieser Schrift, nicht die Götter und ihre Verehrer, von denen er zuletzt (41₂₈. ₂₉ 42₈) verachtend nur in der 3. pers. gesprochen hatte. Vielleicht schreibt man besser mit der LXX ובטרם.

42, 10—13, drei dreihebige Tetrastiche, ein Gedicht, zu dem der Vf. durch den Gedanken an das Neue v. 9 entflammt wird und das dies Neue expliziert: es besingt Jahves Zug durch die Wüste. Eben dasselbe wird auch c. 43₁₉ als das Neue bezeichnet, wie es ja tatsächlich nach c. 40₃ f. das eigentliche Orakel Dtjes.s ist. **10** Ein neues Lied soll man Jahven singen, weil er Neues verheißt und ausführt; dieser Eingang wird später oft nachgeahmt (Ps. 33₃ 96₁ 98₁ 149₁). Seinen Ruhm sollen auch die Heiden singen, deren Götter ja doch nichtig sind, während sie die Herrlichkeit Jahves wahrnehmen! „Vom Ende der Erde" ist verkürzt für: von einem Ende der Erde bis zum anderen vgl. Jer. 51₃₁ Gen. 19₄. Das הלל ist ja mit die Hauptsache im Gottesdienst vgl. zu c. 26₈. Der Vers ist charakteristisch für Dtjes.; bei Hesekiel müssen sich die Heiden vor Jahve fürchten, wenn er zeigt, „daß ich Jahve bin", und sich durch ihre Vernichtung „verherrlicht", hier jauchzen sie ihm freudig zu; die

[11]Laut werden sollen die Wüste und ihre Städte,
Die Gehöfte, wo Kedar wohnt,
Jubeln die Bewohner Selas,
Vom Haupt der Berge aufjauchzen!
[13]Jahve wird wie ein Held ausziehen,
Wie ein Kriegsmann den Eifer wecken,
Kriegslärm und Geschrei erheben,
Wider seine Feinde als Helden sich zeigen.
[12]Geben sollen sie Jahven Ehre
Und seinen Ruhm an den Gestaden erzählen.

Religion iſt dem Dtjeſ. Freude, denn ſie geht hervor aus dem Anſchauen der Großtaten und der Herrlichkeit Jahves. „Die zum Meer hinabſteigen" kann man zwar ſagen ſ. Pſ. 107₂₃, aber in מלאו hätten wir nicht blos ein kaum erträgliches Zeugma, ſondern auch einen widerſinnigen Zuſatz, da das, was das Meer füllt, in Gegenſatz zu den zum Meer hinabſteigenden Menſchen ſteht und alſo etwa die Fiſche bezeichnen müßte. Daher empfiehlt es ſich, mit Ort nach Pſ. 96₁₁ 98₇ I. Chr. 16₃₂ יְרַעַם für יורדי zu ſchreiben, ſodaß die Fülle des Meeres die Seefahrer bedeutet und der Parallelismus mit dem folgenden Stichos hergeſtellt wird. Daß der Vf. die Seefahrer und Küſtenbewohner zuerſt nennt, iſt doch wohl ein Anzeichen davon, daß er ſelber an der Küſte, etwa der phöniziſchen (ſ. zu c. 41₁₉), wohnt; ein Binnenländer oder gar ein Bewohner Babyloniens hätte jene wahrſcheinlich überhaupt nicht erwähnt. **11** ישאו ohne קול wie v. 2. Jetzt nennt der Prophet die Völker, die Jahves Zug aus der Nähe mit anſehen. מדבר in מואב zu verwandeln, wie de Lag. wollte, hat man keinen Grund, um ſo weniger, als „Moab und ſeine Städte" ein ſonderbarer Ausdruck wäre; nicht beſſer iſt die Verwandlung von ערין in עֲרָבָה, was doch geradezu den Text verſchlechtert. קדר iſt als Landesname behandelt, darum das femin. Wie קדר, ſo iſt auch סלע unzweifelhaft Eigenname — welche „Felſenbewohner", wenn doch alles möglichſt nebelhaft gefaßt werden ſoll, könnten denn ſonſt noch in Frage kommen? Daß auch die Bewohner von Sela, die Edomiter, von ihren Bergen dem Zuge Jahves zujauchzen (צוח aus dem Aramäiſchen, ſonſt im Sinne des Klaggeſchreis vgl. c. 24₁₁), zeigt, daß Dtjeſ. ſie nicht als Feinde Israels betrachtet (vgl. zu c. 21₁₁ f.); es deutet zugleich die Richtung an, die in der Vorſtellung des Vf.s der Zug der Exulanten durch die Wüſte nimmt. Demnach ſind die Städte der Wüſte wahrſcheinlich die Oaſenſtädte, die die Karawanen von der Nordküſte des perſiſchen Meerbuſens nach dem toten Meer berührten (vgl. zu c. 21₁₃ff.). **12** iſt nach v. 10, den er wiederholt, überflüſſig, nach v. 11 ſogar läſtig, man müßte denn den proſaiſchen Gedanken darin finden wollen, daß die Araber den Bewohnern der Seeküſte, die übrigens nach v. 10 ſchon Beſcheid wiſſen, von dem Geſehenen Mitteilung machen ſollen. Wahrſcheinlich iſt das Diſtichon eine Beiſchrift zu v. 10 und entweder ein Zitat aus einem anderen Gedicht oder eine Variante zu v. 10b. **13** motiviert den Jubel der Araber. Jahve „zieht aus" wie ein Held, wohl nicht aus Babylonien, ſondern aus „ſeinem Orte", weckt den Kriegseifer, nämlich ſeinen eigenen, lärmt wie ein Krieger c. 30₁₇ 22₅ (das hiph. הצריח nur hier, das qal noch Zeph. 1₁₄). Die kriegeriſche Tätigkeit Jahves ſteht nicht in Widerſpruch mit derjenigen ſeines perſiſchen Werkzeugs; Cyrus führt den Krieg gegen die Babylonier, um dieſe zu ſtürzen und zu ſtrafen, Jahve erſcheint in eigener Perſon nur zu dem Zweck auf dem Schauplatz, um ſein Volk herauszuholen und es, ähnlich wie beim Auszug aus Ägypten gegen die Ägypter und Amalekiter, gegen die Babylonier und deren etwaige Helfershelfer zu verteidigen und ſein Land zurückzuerobern. Mit unſerer Stelle wird man c 41₁₅ f. kombinieren müſſen: Israel wird die Feinde dreſchen.

42, 14—17, vier dreihebige Tetraſtiche, ſetzt den bisherigen Gedankengang fort, zunächſt anknüpfend an den letzten Vierzeiler des lyriſchen Intermezzos und intereſſant als Beiſpiel für den Einfluß der Stimmung auf den beweglichen Geiſt des Propheten. Jahve nimmt wieder das Wort. **14** Seit unendlich langer Zeit, ſeit der Zeit, wo die Babylonier (vielleicht

*[14]*Stumm bin ich gewesen seit lange,*	*war still, hielt an mich,*
Wie die Gebärende will ich schreien,	*will schnauben und schnappen zumal,*
[15]*Will ausdörren Berge und Hügel*	*und all' ihr Kraut austrocknen,*
Will Ströme machen zu Steppen	*und Lachen austrocknen.*
[16]*Will Blinde führen auf dem Wege,*	*auf ungekannten Pfaden sie leiten,*
Mache Finsternis für sie zum Licht	*und Holperiges zur graden Fläche:*
Dies sind die Dinge,	*ich tue sie und lasse nicht ab,*

auch die Assyrer) Israel vergewaltigten, hat Jahve geschwiegen, d. h. nicht in Worten, sondern in Taten sich ruhig verhalten. Wäre ein Stillstand im Reden gemeint, so müßte man עולם auf die letzten vier Jahrzehnte beschränken und annehmen, daß Dtjes. von anderen exilischen Propheten nichts weiß, was ja vielleicht wirklich der Fall ist. Indessen spricht v. 14b und schon der Ausdruck אתאפק (zur Form s. G.-K. § 54k) dafür, daß es sich um das schweigende Zusehen zu der Unterdrückung des Volkes handelt. אחריש und אתאפק ohne ו cons. zeigen die Vorliebe des Vf.s für das Asyndeton, die emphatische Rede. Ew. will hinter מעולם das הַלְעוֹלָם der LXX einschalten, de Lag. ebenfalls, zugleich aber מעולם in מֵעֲוֹלָם verwandeln; das letztere, „ob ihres Frevels", ist als prosaisch und der Stimmung des Verses nicht angemessen jedenfalls zu verwerfen, Ew.s Vorschlag grammatisch nicht nötig, sachlich aber bedenklich. Denn wenn Jahve seinem Propheten sein für die nächste Zukunft bevorstehendes Eingreifen kundgetan und bereits den Cyrus für seine Zwecke in Bewegung gesetzt hat, so wäre es eine unerträglich phrasenhafte Rhetorik, wenn er hier noch sich oder uns fragte: soll ich ewig schweigen und mich zurückhalten? Vielmehr haben wir nur die leidenschaftliche Einleitung zu der Wiederholung des Hauptorakels: jetzt soll endlich, nach so langem Zuwarten, die Wendung kommen! פעה, nur hier, bedeutet im Aramäischen das Schreien von Tieren (Lämmern) und Menschen. Das Bild ist hier anders als wie v. 13: dort der kriegerische Ruf des angreifenden Kämpfers, hier ein Schreien aus gepreßter Brust, das Schreien eines, der sich nicht länger beherrschen kann, seiner Qual Luft machen muß. Gleichwohl merkt man, daß v. 13 dies Gedicht angeregt hat. Dtjes. beurteilt, wo er seinem natürlichen Gefühl freien Lauf läßt, die Lage des Volkes viel mehr von seinem israelitischen Parteistandpunkt aus, als vom Gesichtspunkt des Propheten, wenigstens der alten Propheten, und bezeichnet dann deutlich den Übergang zu der nachexilischen Auffassung, daß Israel viel zu viel gelitten hat. Tritojes. hat die erste Vershälfte reichlich ausgenutzt (c. 57₁₁. 63₁₅. 64₁₁). **15** Das Schnauben aus lang verhaltener, endlich entfesselter Erregung v. 14 führt zu dem dem Vf. geläufigen Bilde von dem ausdörrenden Zorneshauch Jahves (c. 40₇.₂₄); und während er sonst gern schildert, wie die Wüste zum Wasserbecken wird, haben wir hier unter dem Einfluß der veränderten Stimmung die Umkehrung dieser Vorstellung. Die Austrocknung der Berge, die hier nicht die Wüstenberge sind, weil sie Kraut tragen, ist wohl nicht blos Bild, sondern als wirkliche Verwüstung der feindlichen Länder gedacht. Die Vernichtung der Ströme haben Spätere praktisch gedeutet als ein Mittel, die Exulanten bequem über den Euphrat zu bringen (s. zu c. 11₁₅). Doch eilt der Gedanke der Verwüstung rasch vorüber; Dtjes. schwelgt nicht gern wie die Späteren in der Schilderung der Zerstörung, selbst c. 47 nicht. איים müßte, wenn es ursprünglich sein sollte, allgemein Land im Gegensatz zu Wasser bedeuten, aber es ist zweifelhaft, ob das möglich ist; Oort schlägt ציה oder ציות vor, und etwas dergleichen dürfte dagestanden haben. Auch das zweimalige אוביש ist verdächtig und höchstens mit der eilenden Schreibweise Dtjes.s zu verteidigen. **16** f. Ideenassoziation bringt von selbst wieder den Gedanken von der Umwandlung der Wüste zum Zweck des Durchzugs herbei: blind sind die, die den Weg nicht wissen, finster ist die Wüste, weil man in ihr keine Wege sieht vgl. Jer. 2₆.₃₁. Von den beiden לא ידעו ist das erste neben עורים überflüssig und auch aus metrischen Gründen zu streichen. Im dritten Stichos lese ich aus gleichen Gründen חשך להם (vgl. die LXX). מעקשים ἅπ λεγ. עזבתים wäre als perf. ein ödes Flickwort; die LXX scheint gelesen zu haben: הם: אעזב, ich tue sie und werde nicht davon abstehen, was doch wohl besser ist. Nur läßt sich mit dem Sätzchen הם נסגו אחור v. 17: jene sind zurück-

[17]*Beschämt sollen werden, die auf [das Bild vertrauen,*
die zum Gußbilde sagen: unser Gott!

*[18]*Ihr Tauben, hört,*
und ihr Blinden, blickt auf, um zu [sehen!

[19]*Wer ist blind, wenn nicht meine [Knechte,*
und taub wie ihre Herrscher?

---

gewichen, kaum etwas anfangen; man weiß nicht, wer gemeint ist und was hier ein perf. soll. Ein ähnliches Sätzchen fand sich c. 1$_4$; handelt es sich dabei wohl gar um eine technische Abschreibernotiz, die mit dem Inhalt des Textes nichts zu tun hat? Jedenfalls scheint mir Marti im Recht zu sein, wenn er es streicht. Die wahre Fortsetzung bildet יבשו (LXX בשו, das vielleicht in בשת des hebr. Textes steckt und eine Variante gleichen Werts darstellt). Aus beiden Varianten ein ילבשו בשת herzustellen (Reifmann u. a.), empfiehlt sich wegen der dadurch entstehenden Überladung des Versmaßes nicht. Zu Schanden werden alle Bildanbeter, wenn Jahve jene Dinge ausführt. Der Prophet erinnert damit zurück an c. 41$_{21-29}$. 42$_{8.9}$: Jahves bevorstehende Aktion ist die Vernichtung des Götzendienstes. Im letzten Stichos tilge ich das אתם, das der Abschreiber einsetzte, weil er אלהינו für einen Plur. hielt, während es wegen מסכה Sing. sein muß. Die beiden letzten Distícha zu streichen ist kein Grund vorhanden.

42, 18–25, vier dreihebige Vierzeiler, ein Gedicht, das durch den Ausdruck „die Blinden" v. 16 angeregt ist und über jene Blindheit Klage führt, die Israel ins Unglück gestürzt hat. Das Gedicht hat, eben weil es von Israels Blindheit handelt, mehrere spätere Zusätze veranlaßt. **18** Wer die hier angeredeten Blinden und Tauben sind, sagt v. 19, was sie hören und einsehen sollen, v. 23ff. Schon die Aufforderung zum Hören und Sehen zeigt, wie sehr sich Zeit und Charakter des Jes. und des Dtjes. unterscheiden. Nach c. 6 soll und wird die Aufforderung zum Sehen und Hören Verstockung und Untergang zur Folge haben, hier das gerade Gegenteil; es ist derselbe Gegensatz wie zwischen c. 29$_{9-14}$ einerseits und c. 29$_{18}$ff. andererseits. Dort der große Realist und Menschenkenner, hier der Theologe und gefühlsweiche Poet, dort das Hervorbrechen eines gewaltigen schöpferischen Gedankens, hier die Regungen eines warmen menschlichen Empfindens, das aber weder originell noch geschichtlich fruchtbar ist. Daß mit Jeremia das große alte Prophetentum zu Ende geht, zeigt sich in nichts mehr als darin, daß die Späteren den Gerichtsgedanken nicht mehr in voller Strenge zu fassen vermögen, sondern ihn, wo nicht gar auf die Nichtjuden beschränken, doch nach Kräften abschwächen und umbiegen, das Endgericht zu einem bloßen Strafexempel oder einem Läuterungsgericht herabsetzen und in der Günstlingsstellung Israels beim Weltgott eine reichliche Entschädigung suchen. Dtjes. spricht hier vom Gericht so streng wie er kann, aber es ist das gegenwärtige Gericht des Exils, von einem künftigen Gericht über Israel weiß er gar nicht mehr. **19** Die Blinden sind die Israeliten; sie werden im hebr. Text Jahves Knecht genannnt und „mein Bote, den ich sende", in der LXX fehlt der letztere Ausdruck, der in Trg. und Vulg. wiedergegeben wird mit: „der zu dem ich meine Boten sende", für den Knecht Jahves hat die LXX „meine Knechte". Ist der hebr. Text richtig, so wird Israel als Jahves Vertreter in der Welt gedacht, der Jahves Wort besitzt und weiter zu geben vermag (c. 44$_{26}$ vgl. 42$_6$). Dann ist diese ganze Darstellung von Jahves Knecht das direkte Widerspiel von 42$_{1-4}$, und Dtjes. müßte der sonderbarste Schriftsteller von der Welt sein, wenn er in ein- und demselben Zusammenhang so durchaus widersprechende Aussagen über dasselbe Subjekt gemacht hätte, ohne auch nur mit einer Silbe, durch irgend einen Unterschied in den Tempora, anzudeuten, daß er, wie die Exegeten wollen, das eine Mal an eine empirische, das andere Mal an eine ideale Größe, hier an die Gegenwart, dort an die Zukunft denke, während er doch sonst das Frühere, Jetzige und Künftige klar genug auseinanderhält. Aber der hebräische Text ist schwerlich richtig. In c. 44$_{26}$ haben wenigstens die hier auftretenden Begriffe „Jahves Knecht" und „seine Boten" einen ganz anderen Sinn. Mehrere Ausleger haben sich des einfachsten Mittels, der Schwierigkeiten Herr zu werden, bedient, indem sie den bösen Vers 19 einfach streichen. Aber das scheint mir ganz unerlaubt

[20]„Du sahest viel, aber hattest nicht acht.“ „Man hat die Ohren offen, aber hört nicht.“ — [21]Jahve gefiel's um seiner Treue willen, die Thora groß zu machen und herrlich; [22]es aber ist ein beraubtes und geplündertes Volk.

---

zu sein, denn es ist nicht zu begreifen, wie ein späterer Schriftsteller hier von sich aus den Gottesknecht einsetzen konnte, noch dazu einen tauben und blinden! Jene gewaltsame Kur ist auch nicht nötig, wenn man die LXX zu Rate zieht. Nach ihr lese ich zunächst in v. 19a עַבְדִּי: „wer ist blind außer meinen Knechten?“ d. h. wer ist so blind wie die Israeliten? Die Antwort muß lauten: keiner, die Israeliten haben sich ungewöhnlich blind gezeigt. Ferner lese ich auf Grund der LXX: וחרש כְּמִשְׁלֵיהֶם: „und taub wie ihre Herrscher“, nämlich die (israelitischen und) judäischen Könige, und lasse aus, was die LXX ausläßt, nämlich erstens den Ausdruck „und mein Bote, den ich sende“, der eine freihändige Ergänzung zu dem vermeintlichen „mein Knecht (Sing.!)“ sein wird, wenn nicht eine Erklärung dazu, und zweitens den Ausdruck מי עור in v. 19b, der ja schon in v. 19a vorhanden ist und hier hinzugesetzt sein wird, um dem vermeintlichen כמשלם die nötige Stütze zu geben. Endlich lasse ich weg den Schlußsatz: „wer ist blind wie der Knecht Jahves“, der freilich auch in der LXX steht (jedoch mit עַבְדִּי statt עבד), aber nur eine Variante zu dem ersten Satz des Verses sein kann und zwar die schlechtere, da hier von Jahve in der 3. pers. die Rede ist. Also bleibt übrig das Distichon: wer ist blind wie die Israeliten und taub wie ihre Könige! Das ist ein Satz, den zu streichen man ganz gewiß weder Grund noch Recht hat, der vielmehr zu dem ganzen Gedicht ausgezeichnet paßt, ja sogar notwendig ist. v. 18 sagt: ihr Blinden und Tauben, bekommt doch endlich ein Verständnis; v. 19 fährt fort: ich muß euch blind und taub nennen, denn v. 22 (von הפח an): ihr seid alle ins Gefängnis geraten, aber v. 23ff.: habt nicht begriffen und solltet doch endlich begreifen, daß ich, Jahve, euch den Feinden preisgegeben habe! Das ganze Gedicht will weiter nichts, als deutlich machen, daß das Exil nur durch die Blindheit des Volkes verschuldet wurde, und daß zu hoffen sei, man werde das endlich sich für die Zukunft merken. Taub waren ein Jojakim, Jechonja, Zedekia für die Worte eines Jeremia, überhaupt das ganze Volk für die Warnungen, die Jahve durch die alten Propheten an es richtete; kein Mensch ist so blind wie Jahves Knechte (wörtlich: keiner ist blind außer usw.), sonst wären ja nicht gerade sie ins Unglück gekommen. Also ein ganz einfacher und natürlicher Zusammenhang; das Mysteriöse und scheinbar Tiefsinnige ist nur durch den Komplex, den die LXX nicht hat, und die durch ihn veranlaßte Änderung von משליהם (nicht מִשְׁלִים, wie man falsch revertiert) in משלם in den Vers gekommen. 20 Mit Qre ראות zu lesen ist nicht nötig. Der Vers besteht aus zwei verschiedenen sprichwörtlichen Wendungen, die ungefähr dasselbe besagen; das „du“ der ersten ist ebenso gemeint wie das „man“ der zweiten. Mit Dtjes.s schwungvollen Versen lassen sich diese prosaischen Randglossen eines Lesers nicht vereinigen; der Prophet will nicht etwas konstatieren, was oft vorkommt, daß man nämlich mit offenen Augen etwas übersieht, sondern umgekehrt den erstaunlichen Ausnahmefall betonen, daß Jahves Knechte so unerhört blind sein konnten. Der Vers mag von derselben Hand sein wie die Fortsetzung 21. 22a: Jahve wollte das Gesetz groß und herrlich machen, aber Israel ist, statt dadurch selber groß und herrlich zu werden, ein geplündertes Volk geworden, weil es in seiner Blindheit dem Gesetz nicht gehorchte v. 24b. תורה ist gewiß besser als das תודה der LXX. Statt des inf. mit ל steht das imperf. mit engem Anschluß an das Hauptverbum vgl. G.-K. 120c; ויאדיר ist ohne Suff. nachgesetzt wie ותדֹק c. 41₁₅. Wäre der Vers von Dtjes. geschrieben, so hätte er manches Befremdende. Dtjes. spricht sonst immer von den Weissagungen, die sind ihm das „Wort Jahves“, hier würde er ganz im deuteronomischen Stil von der Thora sprechen, nicht blos in dem Sinn, daß er die deuteronomische Gesetzgebung vom Jahre 621 und die Reform des Josia als groß und herrlich und als eine Bewährung der göttlichen Treue bezeichnet, sondern auch die deuteronomische Versicherung sich aneignet, die Nichtbefolgung dieses Gesetzes werde das Exil zur Folge haben. Auch den gewohnten Schwung und die Rhythmen Dtjes.s vermißt man. Darf man das alles damit

Verstrickt wurden in Löchern sie alle *uud in Gefängnissen verborgen,*
Wurden zum Raub ohne Retter, *zur Plünderung, ohne daß einer*
[sagt: gib zurück!
[23]*Wer unter euch vernimmt dies,* *merkt auf und hört's für später?*
[24]*Wer gab dem Plünderer Jakob* *und Israel den Räubern*)*
[25]*Und schüttete über ihn seinen Zorn aus* *und die Gewalt des Krieges,*
Daß der ihn rings umlohte, ohne *und ihn versengte, ohne daß er's*
[daß er's verstand, *[zu Herzen nahm?*

*) War es nicht Jahve, gegen den wir sündigten
Und in dessen Wegen sie nicht gehen wollten
Und dessen Gesetz sie nicht anhörten?

---

erklären, daß Dtjeſ. ſich bei dieſem Thema nicht recht in ſeinem Element fühlt? hat nicht vielmehr hier wie in v. 24b ein Dritter ſeine Hand im Spiel, der ſich auch durch das Aufgeben der Gottesrede zu verraten ſcheint? עם gebraucht Dtjeſ. äußerſt ſelten für Israel, das ja auch im Exil kein rechtes עם iſt, ſondern erſt wieder zu einem ſolchen gemacht werden muß. 22bc ſetzt v. 18. 19 fort. Für הפח (von פחח, wohl denomin. von פח, Klappnetz), das ſehr ſchwerfällig iſt, lieſt man beſſer mit älteren Exegeten וְהֻפָּחוּ; ſprich ferner בְּחוּרִים, da auch כלאים keinen Artikel hat. השב in der pausa für הָשֵׁב ſ. Olsh. § 91d. Der Satz, daß alle Israeliten in Löchern verſtrickt worden ſind, iſt, ſelbſt als ſtarke Hyperbel aufgefaßt, ein Beweis dafür, daß Dtjeſ. nicht in Babylonien lebte. Auch wenn manche Juden, die zu Staatsbauten verwandt wurden, etwa in Ergaſterien untergebracht, andere, beſonders auch die „Herrſcher" (משליהם v. 19), Jojachin, Zephanja, im eigentlichen Sinn eingekerkert waren, ſo widerſpricht doch das כלם allem, was wir aus Jeremia (c. 29) und Heſekiel wiſſen und aus dem Zuſtande der zurückgekehrten Gola ſchließen dürfen, gar zu ſehr, als daß man nicht den Propheten ſich lieber als irgendwo באיים wohnend vorſtellen ſollte. Freilich ſind ſelbſt dieſe Sätze für „bildlich" erklärt worden! 23 Wer unter euch Tauben hört (mit Verſtändnis c. 40₂₁) dies, nämlich die Wahrheit von dem Urheber des Exils v. 24f., לאחור, für die Folgezeit, nachdem ihr bisher ſo unbegreiflich wenig Verſtändnis bewieſen habt? 24 und 25 wird dieſe Wahrheit auseinandergeſetzt zu dem Zweck, daß dieſe Belehrung das künftige Beachten und Beherzigen zur Folge haben ſoll. משוסה wird von der Punktation als ein falſch geſchriebenes מְשִׁסָּה (v. 22) aufgefaßt, aber wegen des parallelen Dativs tut man beſſer, es für das part. poel מְשׁוֹסָה zu halten vgl. c. 10₁₃. Die Frage iſt ſo leicht zu beantworten, daß eine ausdrückliche Antwort trivial wäre und gewiß von Dtjeſ. ebenſo wenig beabſichtigt iſt, wie in ſeinen ſonſtigen Fragen; ſchon deshalb iſt das, was auf לבזוים folgt, als Zuſatz verdächtig. Es kommt aber hinzu, daß wieder von Jahve in der 3. pers. geredet wird und daß Stil und Ausdruck gar nicht an Dtjeſ., wohl aber an die Deuteronomiſten erinnert, die die prophetiſchen und geſchichtlichen Bücher mit ſo zahlreichen Einſchiebſeln von ganz derſelben Art beſchenkt haben. Unſer Einſchiebſel muß auch wegen der Sprache einer ſehr ſpäten Hand angehören. זו kommt nur bei den jüngſten Dichtern vor und in der gleichfalls verdächtigen Stelle c. 43₂₁; הלוך, inf. abs. als Objekt zu אבו (G.-K. § 113d), ſteht nach aramäiſcher Weiſe hinter ſtatt vor בדרכיו, auch die Konſtruktion des שמע mit ב ſtatt ל verrät geringes Sprachgefühl. Endlich aber iſt wegen c. 43₁ ff. durchaus unwahrſcheinlich, daß ein ſo ausführliches Sündenbekenntnis in c. 42₁₈–₂₅ enthalten geweſen iſt. Die Ausſage: Jahve hat Israel den Räubern übergeben, hat nach dem geſamten Zuſammenhang den Sinn, den Tauben und Blinden klar zu machen, daß Jahve, wenn er das Volk dahingegeben hat, auch die Macht beſitzt, es wieder zu befreien (c. 40₂₇ ff.), daß er alſo den gegenwärtigen Zuſtand des Volkes durch den erſetzen wird, der ſeiner „Knechte" würdig iſt (vgl. c. 29₁₈ f.), hat aber nicht den Zweck, dem Volk ſeine Sünden zu Gemüte zu führen, ſonſt müßte in v. 14—17 und c. 43₁ ff. etwas von Sündenvergebung ſtehen. Ob in חטאנו das נ von Gloſſator herrührt, der ſich hierin von der ſtehenden Bußgebetformel beeinfluſſen ließ, oder ob das חטאו der LXX und des Trg. das Urſprüngliche iſt, läßt ſich bei einem ſolchen Einſchiebſel nicht entſcheiden. 25 Wird das

*43 [1]*Und jetzt, so spricht Jahve,*
dein Schöpfer, Jakob, und dein [Bildner, Israel:
Fürchte dich nicht, denn ich er- [löse dich,
rufe dich bei deinem Namen, mein [bist du!
[2]*Wenn du durch Wasser gehst, bin [ich bei dir,*
und durch Ströme, die überfluten [dich nicht,
Wenn du in's Feuer gehst, wirst [du nicht gebrannt,
und Lohe versengt dich nicht.
[3]*Denn ich, Jahve, bin dein Gott,*
ich der Heilige Israels dein Retter,
Gebe als dein Lösegeld Ägypten,
Kusch und Seba an deiner Statt;

---

letztere in v. 24 gestrichen, so kann v. 25 die Fortsetzung der Frage sein, freilich auch eine indirekte Beantwortung der Frage und eine Erweiterung ihres Inhalts. Bei fortgesetzter Frage kommt das ולא ידע und ולא ישים על־לב mehr zu seinem Recht und steht v. 24 f. in besserer Verbindung mit der einleitenden Frage v. 23. Der Sinn ist: wird man künftig mit besserem Verständnis des Vergangenen bedenken, daß Jahve und kein anderer den Chaldäern die Macht über Israel gegeben hat, nachdem man bisher das Unglück, die Folge des göttlichen Zorns, in seiner Blindheit und Taubheit so wenig verstanden und beherzigt hat? Wird man die Beweggründe des göttlichen Zorngerichts erkennen und endlich begreifen, warum der harte Krieg geschickt wurde? Aber ob blind oder sehend, muß man nach v. 14–17 (und c. 43₁ ff.) hinzudenken, Israel wird jetzt in sein Land zurückgeführt werden. Die Tröstung und die Erweckung des Glaubens, daß jetzt die bessere Zeit kommt, ist für Dtjeſ. immer die Hauptsache, eine Bußpredigt, so nahe sie hier gelegen hätte, ist nicht nach seiner Art, meint er doch auch, daß Israel doppelt so viel gelitten als es verdient hat 40₂. חמה ist nicht in חֲמַת zu verändern, sondern entweder als stehen gebliebener Schreibfehler (ſ. zu c. 3₁₂) oder als Variante zu מלחמה anzusehen und zu streichen.

43, 1–7, sechs dreihebige Vierzeiler. Israel soll erlöst, die Diaspora gesammelt werden; weil Jahve Israel liebt, will er andere Völker für es hingeben. **1** „Und jetzt", der bei Dichtern in Strophenanfängen beliebte Ausdruck (c. 5₃), deutet an, daß das Folgende in gegensätzlicher Verbindung mit dem Vorhergehenden steht: bisher hast du den Zorn empfunden, jetzt kommt das Gegenteil (das dann ja wohl, wie v. 8 ff. fortfährt, trotz aller Blindheit dir die Augen öffnen wird). Der Schöpfer Israels ist auch sein Erlöser, das erste bedingt das zweite, die frühere Geschichte ist Hoffnungsgrund für die Gegenwart und Zukunft. „Beim Namen rufen" heißt weder: zu seinem Volk berufen, noch: sich öffentlich zu ihm bekennen, sondern: Israel freundlich, auf Grund des alten Freundschaftsverhältnisses, anrufen als den Vertrauten und Liebling. Gott hat viele Diener, aber die gojim sind für ihn namenlos. „Mein bist du", mein auserkorner Diener und Freund. Israel braucht sich nicht zu fürchten, weil sein Unglück nicht von einer blinden Schicksalsmacht über es verhängt, nicht durch die Übermacht eines fremden Volks herbeigeführt ist, sondern von seinem Schöpfer, der es darum auch wieder erlösen wird. Die LXX las קראתיך שמך, was im Grunde eine Bestätigung des hebr. Textes ist; erwarten sollte man קראתיך בְּשֵׁם (vgl. Ex. 33₁₂), aber möglich ist auch, daß der Dichter blos קראתיך geschrieben hat und שמך ein Zusatz ist. **2** Keine Gefahr kann künftig Israel etwas anhaben; eine religiöse Lyrik, die bei Jeſ. niemals vorkommt. Nur wenn Jahve zürnt, frißt das Feuer 42₂₅ sein Volk; von jetzt an ist Jahve bei ihm; die Lieblinge Gottes sind gegen alle Gefahren gefeit Lk. 10₁₉, eine Vorstellung, die bei allen Völkern verbreitet ist. במו auch c. 44₁₆. ₁₉ bei אֵשׁ, öfter im Hiob (9₃₀ 16₄. ₅ 37₈) und Pſ. 11₂, immer vor einsilbigen Wörtern. **3** Jahve ist Israels מושיע v. 11 c. 45₁₅. ₂₁ 49₂₆ (60₁₆ 63₈); es ist wahrlich nicht nötig, den christlichen „Heiland" aus der griechischen Welt abzuleiten. Jahve gibt Ägypten, Kusch und Seba als Lösegeld für Israel. Seba ist nicht ganz sicher zu bestimmen, es gehört nach Gen. 10₇ zu Kusch in weiterem Sinne, ist aber hier von dem Reiche Kusch unterschieden, vielleicht als dessen südlicher Nachbar; beide Länder gelten als reich (Pſ. 72₁₀ Herod. III 23). Der Sinn scheint zu sein:

⁴Weil du teuer bist in meinen Augen,
Gebe ich Länder an deiner Statt
⁵Vom Aufgang bringe ich deinen Samen
⁶Sage zum Norden: gib her!
Bringe her meine Söhne von ferne
Jeden, der genannt ist mit meinem [Namen

wertgeachtet, und ich dich liebe,
und Nationen statt deiner Seele.
und vom Abend sammele ich dich,
und zum Süden: halte nicht zurück!
und meine Töchter vom Ende der Erde,
und den ich zu meiner Ehre geschaffen.

Cyrus wird Israel freigeben und dafür mit der Eroberung Afrikas entschädigt werden. Dtjes. setzt offenbar voraus, daß Cyrus die ganze Erde erobern und darin der glücklichere Nachfolger der früheren Welteroberer werden soll. Er braucht von bestimmten Plänen des Persers gar nichts zu wissen, die asiatischen Völker waren an die Weltherrschaftsidee längst gewöhnt durch die Assyrer und Chaldäer. Bekanntlich hat auch Kambyses deren Beispiel befolgt und hat wenigstens Ägypten erobert. Etwas anders wird über die afrikanischen Völker c. 45₁₃ ff. verfügt, da sollen sie nach der Freigebung der Israeliten deren Klienten werden. In der Überlassung Afrikas an Cyrus zeigt sich eine solche Gleichgültigkeit gegen den Wert der einzelnen Nationen und ein Einfluß der Idee des Weltreiches, die zuerst die Assyrer berauscht hatte und nach ihnen ein Volk um das andere ergriff, daß Israel sich gegen die Zeit Jesaias völlig verändert hat. Die Achtung vor dem selbständigen Leben der Völker geht fast ganz verloren (nur Habakuk hat etwas davon festgehalten), und damit artet auch vielfach die Alleinherrschaft des Einen Gottes in eine asiatische Despotie aus, ein Beweis, daß der wahre Universalismus den Israeliten schwer einwollte. 4 Bezeichnender Weise folgt eine sehr überschwängliche Hervorhebung der Günstlingsstellung Israels bei Gott: Israel ist nach Jahves Schätzung wertvoller als die anderen Völker, verdient Ehre, ist von ihm geliebt, darum werden die anderen für es hingegeben. Wie gefährlich solche Sätze Dtjes.s dem späteren Judentum geworden sind, ist bekannt (vgl. zu c. 23₁₇). מאשר, wegen dessen daß, weil, nur hier. Für אדם, mit dem man nicht recht weiß was anfangen, da es doch nicht im Gegensatz zu Tier, Tieropfer, stehen kann, empfiehlt es sich, mit Ort אדמה oder vielleicht noch besser אַדְמֹת (Ps. 49₁₂), dessen ת in dem ת des folgenden Wortes unterging, zu lesen, was auch eine bessere Parallele zu לאמים ergibt. 5 Der erste Satz, der sich dem Metrum nicht fügt und aus Wendungen von v. 1 und 2 zusammengeflickt ist, darf um so eher für eine Textwucherung gehalten werden, als in den folgenden Sätzen nichts vorkommt, was die Aufforderung: fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir, begründen oder auch nur einen Anstoß dazu geben könnte. Nicht blos vom Osten her, wo die Exulanten wohnen, auch vom Westen her will Jahve die Israeliten sammeln, der Norden und der Süden 6 sollen sie nicht länger festhalten – auch dies eine Verheißung, die Dtjes. später noch steigert und erst recht ein Tritojes. Die Israeliten heißen Jahves Söhne und Töchter, welche Vorstellung an Hoseas Bild von der Ehe zwischen Jahve und dem Land Israels erinnert vgl. c. 50₁. Die Individuen treten allmählich hervor, die Zerstreuung des Volkes und die Trennung vom Lande lenkt von selbst den Blick mehr auf die Einzelnen; trotzdem ist Dtjes. nichts weniger als Individualist. Daß die Diaspora zum Teil vom „Ende der Erde" hergeholt werden muß, mag schon zur Zeit unseres Autors keine Hyperbel mehr gewesen sein. 7 enthält nur die Apposition zu den Objekten in v. 6b. „Jeden, der genannt ist mit meinem Namen", zu den „Knechten Jahves" 42₉ gehört (vielleicht sogar den Jahvenamen in dem seinen führt), variiert in c. 48₁ f. Der Relativsatz, der dem part. beigeordnet ist, würde in den drei tautologischen Verben am Schluß einen unerträglichen Redeschwall loslassen, wenn man nicht annehmen dürfte, daß es sich nur um drei Varianten handelt; welches von den drei Verben ursprünglich ist, kann man nicht wissen, es ist auch gleichgültig. „Zu meiner Ehre": damit ich mehr Verehrer habe und an meinen Verehrern meine Größe zeige; Jahve wollte ein Volk haben, in und an dem er der Welt seine Herrlichkeit offenbaren konnte. Die Selbstgenügsamkeit Gottes wäre für die Israeliten etwas ganz Unverständliches, er will geehrt werden (vgl. z. B. Ps. 30₁₀: was hast du davon, daß ich sterbe und dich nicht mehr loben kann?)

*[8]*Man führe hervor das blinde Volk,*	*und die Tauben, die Ohren haben!*
[das Augen hat,	
[9]*Alle Völker sind versammelt zumal*	*und zusammengetreten die Nationen.*
Wer unter ihnen meldet dies?	*und Früheres lassen sie uns hören,*
Mögen stellen ihre Zeugen, daß	*und hören und sagen: Wahrheit!*
[sie Recht geben	
[10]*Ihr seid meine glaubwürdigen Zeugen*	*und meine Knechte, die ich erwählt*
	[habe,
Damit sie erkennen und mir glauben	*und einsehen, daß ich es bin.*

43, 8–13, ſechs dreihebige Vierzeiler. Das Volk, das Jahve zum Gott hat, kann und muß, wenn es auch noch ſo blind und taub iſt, Jahves Zeuge ſein im Kampf mit den Heiden und Heidengöttern. **8** Das erſte Wort wird הוֹצִיא auszuſprechen und als inf. abs., der einen imper. vertritt, anzuſehen ſein: man führe hervor das Volk, nämlich als Zeugen vor die Gerichtsverhandlung, die nach v. 9 ſchon eingeleitet iſt und begonnen hat. Der imper., den die meiſten Exegeten annehmen infolge unrichtiger Auffaſſung der Szene, könnte vermieden ſein, weil ſchwer vorſtellbar iſt, wen Jahve dazu hätte anreden ſollen; wahrſcheinlicher aber iſt mir, daß der Vf. eine Formel aus der Gerichtsſprache benutzt, mit der der Richter oder eine Partei die Vorführung der Zeugen (aus dem umſtehenden Haufen, darum יצא vgl. I. Reg. 22₂₁) anordnet oder verlangt. Die lebhafte Phantaſie des Vf.s, der ja ſchon einige Male eine ſolche Rechtsverhandlung dargeſtellt hat, nimmt an, daß die Parteien ſchon verſammelt ſind und Jahve eben das Wort ergriffen hat; dies Mal ſoll die Sache hauptſächlich durch den Zeugen Israel entſchieden werden, der ja ſowohl von Jahves früheren als von ſeinen jetzigen Weisſagungen weiß. Aber wurde nicht c. 42₁₈ ff. dies Volk blind und taub genannt? Freilich, aber es hat doch Augen und Ohren; mag es auch ſelber noch nicht die rechte Einſicht und den rechten Glauben haben, es kann doch die Tatſachen an ſich bezeugen. „Das blinde Volk, und Augen ſind vorhanden" heißt nicht: das Volk, das blind iſt, obwohl es Augen hat, ſondern: das Volk, das zwar blind iſt, aber doch Augen hat. Jahve ſpricht hier, wo er ſeinen Zeugen produziert, keinen Tadel über ihn aus, ſondern umgekehrt eine Verteidigung ſeiner Glaubwürdigkeit. Die Zuſtandsſätze ſind von הוֹצִיא abhängig. **9** Das perf. נִקְבְּצוּ iſt nicht „unmöglich, weil ſinnlos", darum auch nicht die Form nach ſehr unſicheren Beiſpielen als imper. zu behandeln; der Prophet hat diesmal eben eine andere Darſtellung gewählt, und wenn die Zeugen vorgerufen werden, ſo müſſen die Parteien ſchon da ſein. Dagegen iſt mit Ort וְיַאַסְפוּ auszuſprechen; das erſte Diſtichon iſt enger mit v. 8 zu verbinden, weil es die Aufforderung zum Vortreten der Zeugen motiviert. Nachdem nun alles geordnet iſt, wendet ſich Jahve zu den Gegnern, obwohl nicht mit direkter Anrede: mögen ſie nachweiſen, daß ſie Weisſagungen haben, entweder (das wäre das Beſte) von der Gegenwart und nächſten Zukunft oder doch ältere, deren Eintreffen man vielleicht nachweiſen kann. זֹאת bezieht ſich in etwas nachläſſiger Weiſe auf den Inhalt der ſoeben gegebenen Weisſagungen v. 1–7 zurück; das ו vor ראשנות hat den Sinn: oder. Jahve verlangt aber auch einen Zeugenbeweis für etwa behauptete heidniſche Weisſagungen, hauptſächlich mit Rückſicht auf ältere angebliche Weisſagungen, die ſonſt erſt post eventum angefertigt werden könnten, denn für Zukunftsweisſagungen, die jetzt „gemeldet" werden, ſind natürlich keine Zeugen nötig (den zweiten Stichos des zweiten Diſtichons von v. 9 muß man alſo nicht ändern!). Das dritte Diſtichon von v. 9 iſt unklar; Subj. von ישמעו könnten nur die Völker (oder ihre Götter) ſein, aber was die hören ſollen, begreift man nicht; Umwandlung dieſes qal in hiph. hilft auch nicht ordentlich. Sollen die „Zeugen" einen Sinn haben, ſo müſſen ſie auch etwas tun und alſo Subj. der folgenden Verben ſein. Dann iſt aber auszuſprechen יַצְדִּקוּ (oder יצדקום zu ſchreiben): damit die Zeugen es (oder ſie) rechtfertigen (vgl. Hiob 27₅) und, nachdem ſie gehört haben, was die Heiden behaupten, beſtätigend ausrufen: Wahrheit! es iſt wahr. **10** Nun redet Jahve ſeine Zeugen an, denn er hat wirklich Zeugen. Das נאם יהוה iſt hier äußerſt auffällig; ſelbſt wenn der Vf. das Bild von v. 8. 9 fallen läßt, ſo

Vor mir ist kein Gott gebildet, *und nach mir wird keiner sein,*
[11]Ich, ich bin Jahve, *und außer mir ist kein Retter.*
[12]Ich, ich habe verkündet und rette, *habe hören lassen [und erlöse],*
Und nicht war unter euch ein Fremder, *und ihr seid meine glaubwürdigen [Zeugen;*

---

wundert man sich doch über diesen ungewohnten Ausdruck (den man hier natürlich nicht damit rechtfertigen kann, daß er bei den jüngsten Schriftstellern und besonders den Abschreibern in abgeblaßter Bedeutung vorkommt) und begreift nicht, warum Jahve mitten in seiner Rede einen so einfachen Satz, wie daß die Israeliten Jahves Zeugen und Knechte sind, als Einraunung Jahves hervorhebt. Der sonderbare Ausdruck ist wahrscheinlich aus vermeintlichem נאם י durch einen flüchtigen Abschreiber hervorgebracht, der in Wahrheit נֶאֱמָנֵי hätte schreiben sollen. Merkwürdiger Weise hat die LXX C. Rom. in v. 10. C. Al. auch in v. 12 hinter עדי noch das Sätzchen: καὶ ἐγὼ μάρτυς; ist dies ואני עד vielleicht eine (ältere) Variante zu dem נאם י, die auch schon verderbten Text enthält und eben auch aus נאמני entstanden ist? Glaubwürdige Zeugen sind die Israeliten gerade dann am meisten, wenn sie unverstandene Tatsachen bezeugen, da sie dann am wenigsten einer Voreingenommenheit verdächtig sind. Im zweiten Stichos von v. 10a muß man עַבְדִּי lesen, denn es handelt sich hier nicht um den Helden der Ebed-Jahve-Lieder, sondern um die Israeliten (s. zu 42₁₉); עבדי ist zweites Prädikat neben עֵדַי: ihr seid meine Knechte, daher immer um mich, und so könnt ihr Zeugnis ablegen von dem, was ich getan und geredet habe. Freilich liegt in dem zweiten Prädikat noch mehr, Israel ist als Jahves Knecht auch besonders daran interessiert, ob sein Gott wirklich Gott und sogar einziger Gott sei, und hat seine Geschichte in erster Linie für sich selbst, nicht aber zum Zweck der Zeugenschaft für andere Völker erlebt. Aber ob dieser Gedanke hier so stark hervorbricht, daß die Fortsetzung in v. 10b mit ihrer 2. pers. dadurch beeinflußt wird, ist mir doch zweifelhaft geworden. Jedenfalls wird die Anlage des Gedichts völlig über den Haufen geworfen, wenn jetzt plötzlich die Zeugenschaft der Israeliten nicht mehr dazu dienen soll, die Heiden in dem Rechtsstreit zu besiegen, sondern dazu, die Israeliten selber zum Glauben zu bringen. Entweder muß man also v. 10 ff. ganz von v. 8. 9 abtrennen und als neues Gedicht behandeln oder in v. 10a die 2. pers. in die dritte verwandeln. Das erstere ist mißlich, nicht blos deshalb, weil v. 8. 9 nicht den Eindruck macht, ein fertiges Gedicht zu sein, da Israel dann als Zeuge vorgeführt würde, ohne in Tätigkeit zu treten, sondern noch mehr deshalb, weil v. 10 ff. den ganz absonderlichen Gedanken brächte, daß Israel darum Verehrer Jahves geworden ist, damit es glauben lerne, daß Jahve existiere und andere Götter nicht. Natürlich war der Glaube das erste und der Dienst das zweite. Also muß es v. 10b heißen: damit sie, alle Völker, mir glauben und einsehen, „daß ich es bin", der bin, der weissagt und allein weissagen kann. Der Ausdruck: damit sie mir glauben, ist im Munde Jahves merkwürdig genug, aber bei Dtjes. wohl noch eher Ausfluß des Phantasiespiels mit der Gerichtsverhandlung als Anwendung einer etwa schon bestehenden Formel τῷ θεῷ πιστεύειν; und greift er nicht deutlich zurück auf ein voraufgegangenes עדים נאמנים? Das dritte Distichon in v. 10: vor mir ist kein Gott gebildet usw., darf natürlich nicht zu der logischen Folgerung benutzt werden, daß auch Jahve selber einmal „gebildet" oder entstanden sei, obwohl dergleichen in anderen Religionen vorkommt; die Ausdrucksweise ist wieder die pathetisch-rhetorische, die bei dem Streben, möglichst viel zu sagen, weniger sagt, als sie will. 11 sollte mit v. 10c einen Vers bilden. מבלעדי verneint doppelt. „Jahve" hat auch hier nicht irgend eine appellativische Bedeutung, sondern die historische: ich bin der Gott, der unter dem Namen Jahve große Taten getan hat und tut; denselben emphatischen Sinn legt Hesekiel in den Namen in seiner Lieblingswendung: man soll erfahren, daß ich Jahve bin. Das Wort מושיע zeigt, worum es dem Propheten bei seinem eifrigen Einreden auf die Blinden hauptsächlich zu tun ist, sie sollen wieder hoffen lernen. 12 „Ich habe gemeldet und ich rette" faßt das Vorhergehende kurz zusammen. Der zweite Stichos ist verstümmelt; והשמעתי, wobei man das ו besser mit der LXX fallen läßt (die LXX hat übrigens merkwürdiger Weise שמעתי,

Und ich bin Gott [von uran],
Und keiner, der meiner Hand ent-[reißt,
¹⁴So spricht Jahve [der Gott],
Um euertwillen entsende ich nach [Babel
Und die Chaldäer . . . . . .
¹⁵Ich Jahve, euer Heiliger,
¹⁵auch fortan bin ich es,
ich tu's und wer will's wenden?
euer Erlöser, der Heilige Israels:
und stoße herunter die Riegel des [Gefängnisses,
in Trauer ihr Jubel,
der Schöpfer Israels, euer König.

ὠνείδισα), läßt hinter sich das Pendant zu dem וְהוֹשַׁעְתִּי vermissen, etwa ein יְאַלְּתִי. זֹר für אֵל זֹר (vgl. Jer. 2₂₅ 3₁₃), das man vielleicht schreiben sollte, weil der Stichos reichlich kurz ist; Jahve und Israel gehören zu einander wie Verwandte, andere Götter wären Ausländer, Blutsfremde. Israel kann bezeugen, daß in ihm kein fremder Gott gewirkt hat; eine Behauptung wie die Jer. 44₁₇ ff. erzählte ist dem Vf. kein Gegenbeweis, noch weniger hat er die Meinung der Späteren, daß das Volk vor dem Exil dem Götzendienst verfallen gewesen sei. Daß das letzte Sätzchen יאני אל bedeute: daß ich Gott bin, sollten die Exegeten, die so übersetzen, auch beweisen; als Folgerung: und so bin ich Gott, ist es grammatisch möglich, aber sachlich abscheulich; die Übersetzung: sowohl ihr seid meine Zeugen, als ich Gott (Ew.), ist nicht besser. Möglich wäre noch: so wahr ich Gott bin, doch müßte es dann von v. 12 abgetrennt werden. Das ist freilich auch aus metrischen Gründen notwendig, doch muß man bei der einfachsten Fassung bleiben: ich bin Gott. Dieser Stichos ist das erste Glied des Distichons, dessen zweites 13 lautet: und auch künftig bin ich es; nur ist augenscheinlich das erste Glied zu kurz. Es fehlt das Pendant zu גם מיום, aber man kann es aus der LXX entlehnen: מיעולם, von Alters her, muß nur dann nicht das in der LXX fehlende מיום aufgeben (vgl. Hes. 48₃₅). אל wie c. 40₁₈. Das letzte Sätzchen in v. 13 scheint eine Reminiszenz an c. 14₂₇ zu enthalten; solche Anspielungen, die zu Vergleichen einleiten, sind für Dtjes. nicht eben günstig, denn sie machen die Überlegenheit des Jes. gar zu fühlbar: bei diesem der gewaltige konkrete Gedanke, bei jenem ein etwas unklares Pathos.

43, 14. 15 steht für sich allein, zwei dreihebige Tetrastiche. v. 14 ist wegen seines unzweifelhaft verderbten Textes nicht in allen Einzelheiten verständlich. Um der Israeliten willen entsendet Jahve nach Babel, wen? das wird nicht gesagt, könnte ja aber indirekt im Folgenden ausgedrückt sein, das aber eben dunkel ist. Die vielen Emendationen scheitern nach Dillm. sämtlich an הוֹרַדְתִּי, „auch abgesehen von dem holperichten Ausdruck und dem unzulänglichen Sinn". Daß Dillm. etwas holperig findet und deswegen ablehnt, ist eine überraschende und erfreuliche Wahrnehmung, aber wie grausam zerstört er diese Freude durch seine eigene Übersetzung: ich treibe als Flüchtlinge sie alle hinab (flußabwärts) und die Chaldäer auf den Schiffen ihres Jubels. Da ungefähr der Betrag eines ganzen Stichos fehlt, so ist wenig Aussicht vorhanden, dem ursprünglichen Wortlaut auf die Spur zu kommen. Die LXX hat für הוֹרַדְתִּי etwa הֲעֵירֹתִי, für רַתָּם eine Form von רתק, der Cod. Al. außerdem, wenn sein κλοίοις nicht Konjektur oder Schreibfehler für πλοίοις ist, etwa אֲנִיּוֹת (Jer. 40₁) für אניות. Dürfte man sich in den beiden letzteren Fällen irgendwie auf die LXX verlassen, so wären für das vorhergehende בריחים die חורים von c. 42₂₂ gegeben: ich lasse niedersteigen in die Löcher sie alle, nämlich die Babylonier, die jetzt die Israeliten darin gefangen halten. Aber rechtes Zutrauen kann man zum Text des Cod. Al. nicht fassen, obgleich er mindestens so gut ist wie der jetzige hebräische und jedenfalls besser als Dillm.s Jubelschiffe, die flußabwärts fahren. Ew. spricht das vorletzte Wort בַּאֲנִיָּה, was sehr annehmbar ist, nur nicht mit הוֹרַדְתִּי verbunden werden sollte. Warum הוֹרִיד בְּרִיחִים nicht möglich sein soll, weil andere Stellen von einem gewaltsamen Zerhauen oder Zerbrechen der Riegel sprechen, ist mir rätselhaft (vgl. Hiob 17₁₆); כֻּלָּם könnte man bei dieser Lösung etwa in לָכֶם umsetzen: ich lasse niederfahren die Riegel für euch, oder man kann lesen בְּרִיחֵי כֶלֶא, die Riegel des Gefängnisses. Es ist nicht so schwer, etwas Mögliches zu finden, wie etwas Überzeugendes, und bei alledem bleibt eine Lücke in dem dritten Distichon, wo man mindestens

*16 *So spricht Jahve*
Der da gibt ins Meer einen Weg *und in starke Wasser einen Pfad,*
17 *Der ausziehen läßt Wagen und Roß,* *Streitmacht und Gewaltigen zu-*
[sammen,
Daliegen sie, stehen nicht auf, *sind ausgelöscht, wie ein Docht ver-*
[glommen:
18 *Gedenkt nicht an Früheres* *und Vorzeitliches beachtet nicht,*
19 *Siehe, ich tue Neues,* *jetzt sproßt es, erkennt ihr's nicht?*

---

ein Verbum in der 1. pers. (die erste Pers. wegen der Apposition v. 15) vermißt. Denn 15 will offenbar nicht ganz zusammenhangslos sagen: ich Jahve bin euer Heiliger, sondern nur zum Zweck eines pathetischen Abschlusses das Subjekt des vermißten Verbums (oder mehrerer Verben) mit rauschenden Attributen versehen; הוֹרַדְתִּי steht für diese Verbindung doch wohl zu fern.

43, 16–21, vier dreihebige Vierzeiler, kommt wieder auf das Hauptthema unserer Schrift zurück, auf die wunderbare Straße durch die Wüste, die mit besonderer Emphase als die neue Wundertat Jahves seinen früheren Taten gegenübergestellt wird. **16** Der Eingang muß hinter יהוה die gewöhnlichen epitheta ornantia gebracht haben, die vielleicht wegen Ähnlichkeit mit denen von v. 15 ausgefallen sind. Sodann sucht der Dichter der anzukündigenden bevorstehenden Großtat Jahves der Befreiung Israels ein besonderes Relief zu verleihen, indem er zuerst an das größte und grundlegende Wunder in der früheren Geschichte Israels erinnert, an die Gottestat am Schilfmeer Ex. 14. Da hat Jahve einen Weg durch das Meer gelegt, da hat er **17** die Ägypter mit gewaltiger Kriegsmacht ausziehen lassen, um sie zu besiegen und unschädlich zu machen. המוציא geht zur Not, obgleich man eher ein Verbum des Vernichtens erwarten sollte, ebenso חיל, für das man wegen עזּוּז (vgl. Ps. 24₈) lieber etwa איש חיל sähe. Zu dem „ausziehen lassen" erinnert Marti gut an Hes. 38₄, wo Jahve selber den Gog zum Auszug nötigt, um ihn zu verderben. יחדו, das ja fast immer am Schluß einer Aufzählung erscheint, gehört auch hier ans Ende von v. 17a. ישכבו muß wohl, wenn man המוציא beibehält, ein ו cons. vor sich bekommen, das sich von יחדו abtrennen läßt, oder in שכבו verbessert werden. **18** So groß aber dieses Erstlingswunder war und so gewiß Israel es mit Recht als das größte Ereignis der Vorzeit im Gedächtnis behalten, gepriesen, sich darauf berufen hat, so soll es doch ganz zurücktreten vor dem Wunder, das sich jetzt vorbereitet. Selbstverständlich meint Dtjes. nicht, daß man von jetzt an die Rettung aus Ägypten vergessen oder mißachten soll (vgl. c. 46₉), im Gegenteil, er will sie mit der sogleich anzukündigenden Rettung aus Babel und dem Weg durch die Wüste vergleichen und verglichen haben. Das Gebot: denkt nicht mehr daran! vergleichbar dem „Seht weg von mir!" c. 22₄, ist nur ein drastisches rhetorisches Mittel, das Folgende effektvoll hervorzuheben. **19** Schon ist Jahve dabei, das Neue zu schaffen, das das Wunder am Schilfmeer in Schatten stellen soll, schon wächst es empor, erkennt ihr's nicht? – lebhafte Rhetorik, die die Nähe des Wunders recht fühlbar machen soll. Aber mag sich auch noch so viel Rhetorik einmischen, so kommt einem doch zugleich der Eindruck, daß Dtjes. die ihm gewordene Audition c. 40₃ f. vollkommen ernst nimmt und jeden Augenblick das Sichtbarwerden des Wunders erwartet. אף das „und" der Verwunderung: ja, und hört, ich lege einen Weg durch die Wüste! Das Wunder, so wie Dtjes. es sich vorstellt, Senkung der Berge, Entstehung von Strömen und von reichlicher Vegetation, ist in der Tat unvergleichlich viel größer als die Trockenlegung des Watts im Schilfmeer nach der einfachen Darstellung des Jahvisten. ישמון kommt mit dem Artikel als eine Art Eigenname zweier Wüsten vor Num. 21₂₀ 23₂₈ I. Sam. 23₁₉ usw., hier meines Wissens zum ersten Mal ohne Artikel als Appell. (später Dtn. 32₁₀ Ps. 107₄ usw.). **20a** abschließend: selbst die wilden Tiere werden Jahve ehren, wenn das Wunder geschieht. So spricht der Poet, der nicht bedenkt, daß die Strauße und Schakale sich schleunigst davon machen würden, wenn die Wüste in der verheißenen Weise umgewandelt und von Menschen belebt würde. Daß die Tiere von Gott wissen, in ihrer Art zu ihm schreien, bestimmte Be-

Ja, ich will setzen in die Wüste einen Weg
und in die Einöde Ströme,
²⁰Ehren soll mich das Wild des Feldes,
Schakale und Strauße.

Denn ich gebe in die Wüste Wasser,
Ströme in die Einöde,
Zu tränken mein erwähltes Volk,
²¹das Volk, das ich mir gebildet, soll
[meinen Ruhm erzählen.

**²²Und mich hast du nicht gerufen, Jakob,*
noch gar dich um mich bemüht, Israel,

---

fehle ausführen (der Löwe von I. Reg. 13, die Bären Elisas, der Esel Bileams usw.) ist eine Lieblingsvorstellung der Volkspoesie; man braucht sich nicht davor zu fürchten, einen solchen Satz „zu wörtlich" zu nehmen, wenn man für solche Vorstellungen, die auch in unserem Volk leben, einiges Verständnis besitzt. Über tierfreundliche Gesinnung und ihr Gegenteil vgl. noch zu c. 11₈. — 20 b 21 ist oben dem Dtjes. aberkannt. Die ersten zwei Stichen sind eine fast wörtliche Wiederholung von v. 19 b; die Ehrung Jahves durch die Tiere und durch sein Volk bilden eine etwas sonderbare Parallele, die dadurch nicht besser würde, daß man sie für zufällig erklärte; die Tränkung des Volkes nimmt sich als Zweck der Schöpfung der Ströme sehr kleinlich aus und erinnert in fataler Weise an die nüchternen Umdeutungen dieser dtjesaian. Audition durch die Späteren. Bei Dtjes., der ja nicht selten leere Wiederholungen hat, ist allerdings die Frage der Echtheit viel unsicherer zu beantworten als etwa bei Jes. Gleichwohl überwiegt für mich die Wahrscheinlichkeit, daß Dtjes. mit v. 20 a abschloß, also nur sagte: Jahve will die Wüste so wunderbar umwandeln, daß ihn sogar die unvernünftige Kreatur verherrlicht, und daß v. 20 b 21 von dritter Hand als vermeintliche Verbesserung daneben gesetzt wurde, indem man statt der gleichgültigen (noch dazu unreinen) Tiere und ihres keineswegs lieblichen Geschreis das Volk für das ihm gelieferte Trinkwasser Psalmen singen ließ. So unterscheiden sich Poet und Philister. Zu זו vgl. die ebenfalls eingesetzte Stelle c. 42₂₄b; das zweimalige עם spricht auch nicht grade für Dtjes.

43, 22–28, fünf dreihebige Vierzeiler, ist ein ähnliches Intermezzo wie c. 42₁₈ff.: nicht Israel hat um Jahve, sondern Jahve hat um Israel geworben, Israel hat nur immer Schuld auf sich geladen und Jahve damit belastet, sie wieder zu beseitigen. **22** אתי, die LXX: עתה mit folgendem קראתיך; die Lesart der LXX paßt vortrefflich zum Vorhergehenden: so viel tue ich für dich (v. 14–20) und verlange doch keinen Dank dafür. Aber ihre Wortfolge לא עתה קי spricht für den hebr. Text, der origineller ist; durch die Voranstellung des Suffixes wird nicht blos das Objekt, sondern indirekt auch das Subjekt hervorgehoben, damit man den Gegensatz zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, sogleich fühle. Eigentlich hätte Israel Jahve rufen sollen, als es in Not war, eigentlich durch möglichst reiche Opfer ihn zur rettenden Tat bewegen sollen, um so mehr, als es sündig war und die Not selbst verschuldet hatte; statt dessen hat Jahve, wie Dtjes. ihn ja immer wieder sagen läßt (c. 41₉. 43₁), Israel gerufen. Vielleicht, daß Dtjes. durch diese Sätze zu der Antithese unsers Gedichts veranlaßt worden ist. Daß der Gegensatz von אתי nicht „andere Götter" ist, bedarf kaum der Bemerkung. Man ruft die Gottheit (bei ihrem Eigennamen), um sie auf sich und seine Bitte aufmerksam zu machen, sie herbeizurufen, wenn sie als abwesend gedacht ist. Das Opfer ist nicht das erste noch gar das einzige Mittel, sie anzurufen, sondern nur das accedens, ein Mittel, den angerufenen Gott willfähriger zu stimmen. Wäre dem nicht so, würde das Gebot des älteren Dekalogs (Ex. 34): niemand soll mit leeren Händen vor mich hintreten, gar nicht nötig gewesen sein. Das כי des zweiten Stichos drückt die Steigerung aus (vgl. c. 54₈): daß du dich gar um mich gemüht hättest, nämlich dein Rufen durch reichliche Opfergaben wirksamer zu machen gesucht hättest. Der Prophet zieht den Umstand nicht in Betracht, daß das Volk im Exil nicht opfern konnte, sondern konstatiert ohne Rücksicht auf dies äußere Hindernis, daß Jahve nicht einmal durch Anrufung, geschweige denn durch große Opfer für seine Hülfe gewonnen, daß vielmehr Israels Erlösung nur Jahves Verdienst und, wie andere Stellen besagen, Folge seiner besonderen Liebe zu Israel ist. Wie oft, so kleidet er auch hier seinen im höheren Sinn völlig wahren Gedanken in Formen, die sich mit der gemeinen Wirklichkeit nicht recht decken. Man muß die Stelle nicht dadurch ins Triviale

²³*Mir nicht gebracht das Lamm deiner [Brandopfer,*
noch mit deinen Schlachtopfern mich [geehrt;
Nicht ließ ich dich dienen mit Opfergabe,
noch bemüht' ich dich mit Weihrauch,
Nicht kauftest du mir um Silber Würz-[rohr
und ließest das Fett deiner Schlacht-[opfer mich nicht schlürfen.
Nur dienen hast du mich lassen mit [deinen Sünden,
mich bemüht mit deinen Verschul-[dungen;
²⁵*Ich, ich bin's der austilgt*
deine Vergehen um meinetwillen.

herabziehen, daß man sagt: Jahve könne im Exil keine Opfer bekommen, deswegen verzichte er auf sie und helfe trotzdem; ebensowenig will der Prophet den „Aberglauben" bekämpfen, daß Jahve durch den Opferdienst herbeigerufen werden könne. Gesagt wird nur **23**, daß Jahve nicht auf Opfer bestehe, seine Knechte nicht zu Opfergaben angehalten habe, aber nicht, um allgemein die Opfer für unnütz zu erklären, sondern um auszudrücken, daß Jahve trotz des Ausbleibens der Opfer Israel zu Hülfe kommt. Indirekt liegt im Zusammenhang viel eher der Gedanke, daß es sich geziemt hätte, daß Jahves Knechte ihm mit Opfern und Gaben aufwarteten, jedenfalls aber ihn herbeiriefen. הֲבִיאֹתָ, wie das Ktib aussprechen wollte, ist von den Punktatoren nach der herrschenden Aussprache mit quieszierendem א vokalisiert (Olsh. S. 566). כבד mit doppeltem Akkus. G.-K. § 117ff. מנחה hat hier noch nicht den nachexilischen Sinn: vegetabilisches Opfer, sondern noch den alten allgemeinen: Opfergabe, Abgabe der Knechte an den Herrn, Tribut, darum bei העביד gebraucht. Weihrauch v. 23, Würzrohr **24a** zur Verschönerung des Opferduftes, letzteres nach Ex. 30₂₃ auch zum Salböl verwandt, beides nach Jer. 6₂₀ aus der Ferne bezogen, erst seit dem 7. Jahrh. erwähnt. Fett trinken ist höchster Genuß vgl. Jer. 31₁₄. **24b** Der Gegensatz zum Vorhergehenden: du hast mich arbeiten lassen mit deinen Sünden. Während die Israeliten als Jahves Gesinde für ihn arbeiten, einen Teil ihres Erwerbs als Abgabe ihm bringen und ihm beim Mahl aufwarten sollten, gerade so wie im Menschenleben der Herr von der Arbeit seiner Sklaven lebt und sich außerdem von ihnen bedienen läßt (Ez. 17₇ff.), hat umgekehrt Jahve wie ein Knecht für die Israeliten arbeiten müssen, um ihre Schulden zu beseitigen. Ihre Sünden machten ihm Arbeit, weil er sie durch die Weltmächte bestrafen lassen und sie selber nun wieder mit großer Mühe in integrum restituieren muß. „Nur" (אך) das hat, sagt Jahve mit Ernst, fast mit Bitterkeit, Israel ihm angetan, statt ihn zu lieben und zu ehren, wie ein bevorzugter Diener sollte. Es scheint, daß der Gegensatz des העבדתיך und העבדתני eine leichte Verschiebung des anfänglich beabsichtigten Gedankengangs herbeiführt: bis v. 23a denkt der Vf. an die opferlose Zeit des Exils und das Fehlen des rechten Gottsuchens bei den Exulanten, das Verbum עבר führt zu der allgemeinen Vorstellung von den Pflichten und den Sünden, die das Volk schon früher hatte und von denen die letzteren das Exil verschuldeten und Jahve die Arbeit auferlegten. Denn daß der Vf. nicht blos und nicht einmal vorwiegend an eine gegenwärtige Sündhaftigkeit des Volkes denkt, ist nicht allein aus der allgemeinen Haltung dieser cc., sondern auch aus dem v. 26ff. geführten Beweis für die Sünden klar zu ersehen. Solche Verschiebungen sind häufig bei Dtjes. und erklären sich daraus, daß er hauptsächlich mit der Phantasie und dem Gefühl arbeitet und nur zu einem unsichtbaren Publikum, nicht zu bestimmten und ihm bekannten Hörern spricht. **25** Ich bin's, der deine Vergehen tilgt, nicht etwa du durch Opfer und dgl., ich tue es von mir aus, ungebeten von dir, ohne den Antrieb und die moralische Beihülfe, die dein Gottsuchen und eifriger Gottesdienst mir gewähren würde und sollte; denn wenn Israel Jahve eifrig anriefe, so würde das zwar die Sündenvergebung nicht „verdienen", aber es Jahve leicht und lieb machen, die Sünden zu beseitigen und das Exil zu wenden. Dtjes. geht hier nicht blos über einen Jes. und Jeremia, sondern auch über den viel weicheren Hosea weit hinaus: der letztere arbeitet auch darauf hin, das Volk zu jenem Gottsuchen zu bewegen, sieht das aber als Vorbedingung und zwar als nicht leichte Vorbedingung (c. 6₁ff.) für die Verwirklichung der heißen Sehnsucht Gottes, das Volk zu retten, an. Dtjes. fühlt die ernste Notwendigkeit

^{26}*Erinnere mich, laß uns rechten zu- [sammen,*
zähle du auf, damit du Recht habest!

^{27}*Dein erster Vater sündigte,*
und deine Wortführer waren treu- [los an mir,

^{28}*So mußte ich entweihen [mein Erbe*
Und überliefern dem Banne Jakob
und preisgeben] die heiligen Tore
und Israel den Lästerungen.

---

dieser sittlichen Vorbedingung nicht oder wenigstens nicht in demselben Grade; Jahve ist nicht blos geneigt, das Volk zu heilen, er tut es sogar ungebeten. Bei den alten Propheten muß Jahve in dem sittlichen Verhalten des Volkes einen gewissen Rechtsgrund finden, wenn er für es soll tätig sein können; in und seit Dtjes. wird die Neigung immer stärker, einen genügenden Grund dafür in Jahves Vorliebe für Israel und in seinem eigenen Interesse zu erblicken. Jahve wischt die Sünde aus (aus dem Schuldbuch) „um meinetwillen", aus eigenem Antrieb, um sein eigenes Bedürfnis damit zu befriedigen. Von der „freien" Gnade Gottes sollte man hier eigentlich nicht sprechen, wenn man das edle Wort frei in sittlichem Sinne versteht; Dtjes. steht hier nicht auf dem Niveau der großen Propheten und des NT.s, eher auf dem Standpunkt des Wortes: wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, Esau hasse ich und Jakob liebe ich. Damit soll übrigens diese den Semiten eingewurzelte persönliche Auffassung der Religion nicht herabgesetzt werden, ist sie doch die zwar vielfach sinnlich und egoistisch ausartende, aber an sich edle Grundlage der allerhöchsten Auffassung vom Liebesverhältnis zwischen Gott und den Seinen. v. 25b halte ich jetzt für einen Zusatz, der wohl den Parallelismus verbessern soll, aber sich schlecht mit der Fortsetzung verträgt: ich denke nicht mehr an deine Sünden ... hilf mir gedenken, schon dein Vater sündigte! **26** In der v. 24b betretenen Spur fortfahrend, bietet Jahve den Israeliten den Beweis an, daß sie ihn durch ihre Sünden haben arbeiten lassen, und zwar folgt Dtjes. wieder seinen schriftstellerischen Gewohnheiten, indem er erstens eine Disputation einleitet, die freilich wie auch sonst z. B. c. 41$_1$ sehr einseitig verläuft, und zweitens bis auf den ersten Anfang zurückgreift. „Erinnere mich, zähle du auf", was du zu deiner Rechtfertigung anführen kannst. Diese Aufforderung kann von Israel nur mit Stillschweigen beantwortet werden, und so ist das „Rechten" (c. 1$_{18}$) gleich zu Ende. So redet Jahve **27** weiter, indem nun er aufzählt, was gegen Israel spricht, wobei er freilich auch nicht weit kommt. Israels Ahnherr hat schon gesündigt (in Hos. 12$_3$ff. von einem jüngeren Dichter weiter ausgeführt). Daß Jakob mit dem Ahnherrn gemeint ist, dessen Name bei Dtjes. so oft mit Israel abwechselt, versteht sich von selbst, da vom Sündigen die Rede ist, während sonst zur Zeit unsers Vf.s unter dem Einfluß des Jahvisten auch Abraham als erster Vater gelten konnte c. 51$_2$. An Adam wird man nicht denken dürfen, wenn man nicht eine völlige Entgleisung des Vf.s annehmen will. Daß auch die מליצים, die Dolmetscher (Gen. 42$_{23}$; in II. Chr. 32$_{31}$ in der sekundären Bedeutung die Gesandten), wie hier die Propheten, Hiob 33$_{23}$ die Engel genannt werden, manchmal ungehorsam waren, wird Dtjes. in älteren Prophetengeschichten gelesen haben (wir lesen es jetzt noch in jüngeren Legenden I. Reg. 13 B. Jona). Wenn aber Patriarch und Propheten sündigten (nach Hiob 4 sind sogar die Engel nicht ganz fest!), wie viel mehr dann das übrige Volk! **28** Der Abschluß ähnlich wie c. 42$_{25}$. Das erste Distichon scheint aber in der Mitte ein großes Loch zu haben. Lesen wir zunächst וָאֲחַלֵּל נחלתי (mit ו cons.!) nach c. 47$_6$, mit einer Alliteration wie in קנה ـ קנית v. 24, so würde die Ähnlichkeit beider Wörter den Ausfall einigermaßen erklären und für חלל wohl ein hier passendes Objekt gefunden sein. Obwohl חלל nach Hes. 13$_{19}$. Chr. 2$_2$ auch שרי קדש zum Objekt haben könnte, so möchte doch vor diesem acc. ein anderes Verbum ausgefallen sein. Oben ist שרי als שַׂעֲרֵי ausgesprochen, weil die heiligen Beamten (der Ausdruck kommt noch I. Chr. 24$_5$ vor, aber wahrscheinlich als Zusatz) in diesem Zusammenhang doch sehr befremden, es wäre denn, daß man ihnen nach Chr. 2$_2$ ein Wort wie Königreich oder Könige voraufgehen ließe oder auch ביתי oder dgl. ואתנה, mit ו cons. zu schreiben, hat subjekt. Färbung: ich mußte geben. „Bann" ist gottverhängte Vernichtung; von den Schmähungen der Nachbarvölker über Israel sprechen sehr viele exilische und nachexilische Stimmen. Der Schluß würde

*44 [1]*Und nun höre, Jakob, mein Knecht,* *und Israel, das ich erwählte,*
[2]*So spricht Jahve, der dich schuf,* *dich bildete von Mutterleib an, dir [hilft:*
Fürchte dich nicht, mein Knecht [Jakob, *und Jeschurun, den ich erwählte,*
Denn ich gieße Wasser auf das [Durstige *und Rieselfluten auf das Trockene;*
Ich gieße meinen Geist auf deinen [Samen *und meinen Segen auf deine Sprößlinge,*
[4]*Und sprossen werden sie wie [zwischen Wassern Gras,* *wie Weiden an Wasserbächen.*
[5]*Dieser wird sagen: Jahves bin ich,* *und der sich nennen mit dem Namen [Jakob,*
Und jener beschreibt seine Hand [„Jahves eigen“ *und empfängt den Zunamen Israel.*

---

unbefriedigend ausklingen und ein Trostwort wie v. 25 a wünschenswert erscheinen lassen, wenn nicht der Prophet es vorzöge, einem solchen Lieblingsgedanken eine volltönigere Ausführung zu widmen, die jetzt folgt.

44, 1–5, vier dreihebige Vierzeiler, verheißt die Ausgießung des göttlichen Geistes und Segens auf die Israeliten und als Folge davon den freiwilligen Anschluß von Proselyten an Jahve und Israel, stellt also dem vorhergehenden tadelnden und klagenden Wort die Verheißung ebenso gegenüber, wie es c. 43₁ff. gegenüber dem Schluß von c. 42 geschah. **1. 2a**, der erste Vierzeiler als Einleitung, holt wie gewöhnlich weit aus. ועתה wie c. 43₁. In v. 2a ist die Verbindung יצרך מבטן durch v. 24 vgl. c. 49₅ geschützt. **2b 3a** ישרון, nachgeahmt Dtn. 32₁₅. 33₅. ₂₆, sonst nicht vorkommend, ist ein neugeschaffener Ehrenname Israels, wie זְבֻלוֹן gebildet, von ישר, redlich, wacker, vielleicht angeregt durch den Titel der Liedersammlung ספר הישר Jos. 10₁₃. II. Sam. 1₁₈ (I. Reg. 8₅₃ LXX), wenn diese Sammlung vorexilisch ist. Bacher (ZATW 1885, S. 161) und de Lag. haben die Vermutung ausgesprochen, daß der neue Eigenname im Gegensatz zum Namen Jakob gebildet sei: zwar Jakob, der listige Übervorteiler seines Bruders, dennoch Jeschurun, der Fromme; doch läßt eigentlich das Gedicht in v. 1. 2 und besonders v. 5 nicht merken, daß Dtjes. an eine üble Bedeutung des Namens Jakob denkt. Jahve will Wasser gießen auf das Durstige; צמא soll obwohl masc. gewiß nichts anderes bedeuten als das fem. יבשה, welches Wort in Gen. 1 und anderen späten Stellen das Festland im Gegensatz zum Meer bezeichnet, hier aber den alten Sinn trocken, ausgetrocknet, hat. Der Gedanke, der bei dieser Verheißung dem Vf. vorschwebt, ist ohne Zweifel zunächst derselbe, der sich immer einstellt, sobald er von der Erlösung spricht; aber die wunderbare Umwandlung der Wüste wird allmählich immer mehr in übertragenem Sinne behandelt. אצק von יצק. Der dritte Vierzeiler 3b 4 steigert die Wasserausgießung zur Geistesausgießung (vgl. Joh. 1₃₃), die ähnliche Folgen hat wie in der Dichtung c. 32₁₅. Der Geist ist hier nicht der Bringer wunderbarer Kräfte oder höherer Lebensordnung, sondern der göttliche Lebenshauch, der wunderbares Blühen und Gedeihen hervorbringt (vgl. Hes. 37₁₁–₁₄), darum kann im parallelen Gliede „mein Segen“ stehen. בבן v. 4, das keinen Sinn gibt, ist nach der LXX in כְּבֵין מים zu verbessern, wie auch der parallele Stichos empfiehlt; ich verstehe nicht, warum so wenig Erklärer dieser Lesart folgen, die doch schwerlich auf einer Konjektur der LXX beruht. Daß im Vorhergehenden nur vom physischen Aufblühen Israels die Rede war, zeigt das vierte Tetrastich 5. Unter dem dreimaligen זה sind natürlich Nichtisraeliten verstanden, weil nur für diese die Benennung nach Jakob etwas Neues ist. Wenn aber der Vf. nicht mitten unter den Fremden lebte, hätte er sich wohl nicht so kurz ausdrücken können, klingt doch v. 5 so, als ob er schon Leute wüßte, die sich der wahren Religion anschließen werden, wenn sie nur erst deutliche Zeichen ihres Segens erblicken. Nicht als Völker wie c. 2₂ff., sondern als Privatpersonen treten die Fremden zu Israel über. Die

* ⁶*So spricht Jahve, der König Israels,*
und sein Erlöser, Jahve der Heere:
Ich bin der Erste und der Letzte,
und außer mir ist kein Gott.
⁷*Und wer ist wie ich? er trete her*
und melde etwas und stelle es mir
[und rufe *[gegenüber!*
Wer ließ hören von uran das Künf-
und was kommt, mögen sie uns melden!
[tige?

---

meisten Völker sind zur Zeit des Dj.s in ihrer nationalen Geschlossenheit zerstört, durcheinander geworfen und zersetzt, anderen steht noch dies Schicksal durch Cyrus bevor; Israel wird nach Dtjes. wieder ein Volk werden, nicht so ohne Weiteres die anderen zertrümmerten Nationen. Daß Dtjes. diese Lage der Völkerwelt in der allgemeinen Aufrührung der Elemente und der Vermischung alter abgeschlossener Kulturen richtig gesehen hat, das hat die Folgezeit bewiesen; das Verdienst kommt aber nicht auf Rechnung eines besonderen Scharfblicks und einer wirklichen Weltkenntnis, sondern seines Glaubens, daß Israel noch einmal Weltmittelpunkt werden muß und daß zu diesem Zweck die Völker und Staaten als solche aufzulösen sind; die Einzelnen, die „Entronnenen" 45₂₀, werden sich alsdann Jahve zu eigen geben und sich Israel angliedern. Man wird seine Hand beschreiben לַיהוָה; zu dem Dativ der Widmung vgl. c. 8₁, zu כתב mit dem Akkus. dessen, was beschrieben ist, Ex. 32₁₅. Hes. 2₁₀ und öfter (allerdings sind diese Stellen keine ganz genügenden Beispiele mit ihrem כְּתוּב, das auch pass. von על כתב sein könnte). Solche körperlichen Malzeichen sind bei den späteren Autoren beliebt (z. B. Hes. 9₄. Apk. 7₃. 13₁₆, auch Gal. 6₁₇). Da das Eintättowieren von Schriftzeichen in die Haut Lev. 19₂₈ verboten wird, so muß die Sitte in späterer Zeit verbreitet gewesen sein (vgl. Ex. 13₁₆) und mag vielfach mit dem Mysterienwesen zusammengehangen oder superstitiösen Charakter gehabt haben. Ein jüngerer und mehr gesetzlich gesinnter Schriftsteller hätte vermutlich diesen Zug vermieden und lieber von der Beschneidung gesprochen. Da יקרא einen anstößigen Sinn ergibt, weil Jakob dabei zum Gott würde, so muß man, woran schon Gesen. dachte, יִקָּרֵא und danach auch יִכָּנֶה lesen; zu כנה ist das arabische kunja, Zuname, und das aramäische כִּינוּי, כֻּנְיָי zu vergleichen. Die Fremden werden sich den Ehrennamen Söhne Jakobs, Israeliten beilegen, nach gänzlichem Aufgehen in Israel streben, eine Erwartung, die vielleicht (wegen ברכה v. 3) an Gen. 12₃ anknüpft, aber weit darüber hinausgeht. Und in wie ganz anderem Tone wird c. 56₃ff. von den Fremden gesprochen; die Späteren sind überhaupt meist viel spröder gegen die Aufnahme Fremder, weil das große Glück der Zukunft blos dem Samen Abrahams zukommen soll.

44,6–8, wozu noch **21. 22** gehört, mit diesen Versen fünf dreihebige Tetrastiche: Jahve allein ist Gott, er hat es durch seine Weissagungen bewiesen, außer ihm gibt es keinen Gott, darum sollen die Israeliten, seine Zeugen, sich nicht fürchten. **6** Israels König heißt Jahve auch c. 41₂₁, Jahve der Heere hier zum ersten Male, ohne daß man für dies Prädikat einen anderen Grund ausfindig machen könnte als das Streben nach volltönenden epitheta ornantia. „Außer mir ist kein Gott", ein Satz, der noch klarer, als c. 43₁₀ f. geschehen, den Monotheismus proklamiert, charakteristischer Weise wieder mit Betonung der Einzigkeit Jahves in der Zeit, die dem Propheten noch gewaltiger erschienen sein muß als seine Einzigkeit im Raume; auch hier bewährt sich Dtjes. als idealistische Natur. **7** Den Beweis liefert wieder die Weissagung. Die LXX faßt „wer ist wie ich?" als selbständigen kleinen Satz, weil sie hinter ihm noch das Verb. יַעֲמֹד hat, das wohl eher im hebr. Text vergessen als im griechischen zugesetzt ist; auch wäre קרא statt יקרא zu erwarten, wenn dies Verb von מי abhinge, und vor יגידה würde das ו fehlen. Demnach haben wir eine lebhafte Herausforderung in der Art von c. 41₂₁: ist wirklich, im Widerspruch mit der eben vorhergehenden Behauptung, jemand da, der mir gleicht, dann hervor mit ihm, er „rufe" (c. 40₃) und melde „es", nämlich das zu Meldende, etwas, das, was er von zukünftigen Dingen berichten kann. Zu ערך mit ל ist etwa Hiob 2₁₄ zu vergleichen: Jemandem Worte gegenüberstellen in der Disputation. Ganz unverständlich sind die folgenden Worte: משומי עם־עולם. שום soll gründen bedeuten, aber die LXX empfindet nicht mit Unrecht dabei das

⁸*Bangt nicht und seid nicht ängstlich! hab' ich nicht längst hören lassen*
und gemeldet?
Und ihr seid meine Zeugen, ob ein Gott oder ein Fels sei außer mir.
⁹Die Former des Bildes sind alle nichtig,
Und ihre Lieblinge nützen nicht,
Und ihre Zeugen, die sehen und erkennen nicht, damit sie zu
[Schanden werden.

Bedürfnis einer Orts- oder Zeitangabe, das sie freilich mit ihrem εἰς τὸν αἰῶνα sonderbar genug befriedigt; עם־עולם heißt Hes. 26₂₀ die tote Menschheit, die Bevölkerung der Unterwelt; ob Dtjes. hier das uralte Volk Israel (!) oder die urzeitliche Menschheit (und demnach wohl die Weissagungen Henochs oder gar Adams?) meine, darüber streiten die Ausleger. Mag man die Frage entscheiden, wie man will, so kann man den Satz: seitdem ich Menschen schuf, im griechischen Text nirgends, im hebr. Text höchstens hinter יקרא oder vielmehr קרא unterbringen. Viel besser als eine solche Umstellung (mit der ich mir früher geholfen hatte) ist der glückliche Gedanke Orts, den Schluß von v. 7a und den Anfang von v. 7b so zu lesen: מי השמיע מעולם אתיות ואשר, wodurch zugleich der letzte Stichos des Verses den Zwilling: und das Kommende und was kommt, los wird. Das מעולם geht so weit zurück, wie nach Dtjes.s Gewährsmann, dem Jahvisten, die Weissagungen Jahves zurückgehen, also bis auf die Zeit Noahs (Gen. 8₂₁f. 9₂₅ff.) oder, wenn Dtjes. schon die gegenwärtige Jahve-Elohim-Bearbeitung von Gen. 2. 3 kennt, bis auf Gen. 3. למו ist sinnlos, da die etwaigen Rivalen Jahves ihm und seiner Partei, nicht sich selber oder ungenannten Dritten, ihre Leistungen vorzulegen haben, ein dat. eth. wäre bei הגיד ein unbegreiflicher Stilfehler; entweder ist wegen לי in v. 7a auch hier לי oder besser mit Trg. לנו zu lesen; auch das ὑμῖν der LXX mag aus ἡμῖν entstanden sein. 8 Auch hier unterliegt der Text mancherlei Bedenken. Für פחד hat die LXX כחד; אל תכחדו, verleugnet nicht (was ihr, meine Zeugen, von mir wißt, eueren Glauben an mich), würde zu שובה אלי v. 22 wohl passen; zu vergleichen wäre die häufige Anwendung dieses Ausdrucks im Hiob (6₁₀ 15₁₈ 17₁₁ vgl. Ps. 40₁₁), zur Sache c. 48₅ff. Aber es wäre dann wohl לא zu erwarten, und andererseits paßt פחד: erschreckt nicht! ebenfalls gut zu v. 21f. Also müßte der folgende Jussiv entscheiden. Leider kommt weder ein רהה noch ein ירה vor. de Lag. will תִּרָהֲבוּ: seid nicht aufgeregt (in der aramäischen Bedeutung des Wortes), andere תִּרָאוּ von ירא; Gesen. vergleicht arab. wariha, fatuus, prae metu attonitus fuit. In השמעתיך ist entweder das singular. Suff. in das plural. zu verwandeln (LXX) oder besser ganz wegzulassen. Ob אלוה vor dem Buch Hiob vorkommt, ist einigermaßen zweifelhaft (Hab. 1₁₁ 3₃ gehört in die Zeit Alexanders des Gr.); vielleicht schreibt man besser אלהים, schon deswegen, weil hier eine recht allgemeine Bezeichnung eher zu erwarten ist als die weihevolle des Textes. Das Sätzchen: „ich weiß es nicht", könnte man zu jenen pathetischen Aussprüchen rechnen, die mehr sagen wollen als sie wirklich tun, aber selbst unter dieser Voraussetzung klingt es doch übernaiv und klappt nach, auch ist בל sehr selten bei Dtjes. (s. zu v. 9ff.), daher halte ich es lieber für ein verballhorntes בלעדי (wozu das vorhergehende מבלעדי, dessen מ dem אלוה gehört, eine Korrektur sein wird) und lese vorher mit Klosterm. וְאֵם צוּר.

44, 9–20 schildert die Anfertigung von metallenen und hölzernen Götzenbildern und weist nach, wie lächerlich und gedankenlos es dabei zugeht. Der Abschnitt zerreißt den Zusammenhang von v. 6–8 und v. 21f. und gehört so wenig dem Dtjes., wie Jer. 10, 1–16 dem Jeremia. Schon die Sprache hat manches Auffällige, noch stärker weicht der Rhythmus und Stil ab; vor allen Dingen kann man dem pathetischen Dtjes. nicht diese Detailmalerei zutrauen. Wenn er die Bilder angreift, so geschieht es, um die Hoheit Jahves recht hervorzuheben, nicht um einen lehrhaften, auf ein wenig gebildetes Publikum berechneten Beitrag zur theologischen Polemik und zur Seelsorge zu liefern. Der Abschnitt erinnert am meisten an die Bekämpfung der Bilderanbetung im B. Daniel, besonders im griechischen, in Baruch 6 und ähnlichen Produkten der spätesten Zeit. 9 Die Former des Bildes sind Nichtigkeit;

[10]Wer einen Gott formt, hat ein Bild gegossen, um nicht zu nützen;
[11]Siehe, alle seine Beschwörungen werden zu Schanden,
Und die Zauber, die sind von Menschen her.
Mögen sie sich alle versammeln, hertreten,
Sie werden erbeben, zu Schanden werden zumal.
[12]Der Meister in Eisen Axt arbeitet mit der Kohlenglut,
Mit Hämmern formt er's und macht's mit seinem kräftigen Arm;
Auch hungert er und ist kraftlos, trinkt kein Wasser und lechzt.

Dtjes. sagt in solchem Falle „wie nichtig", „als nicht zu rechnen" c. 40₁₇. ₂₃, nur die Bilder selber nennt er תֹּהוּ c. 41₂₉. חמודיהם wie חמדת הנשים Dan. 11₃₇. בל bei Dtjes. c. 40₂₄, hier aber dreimal und in Sätzen, in denen Dtjes. immer לֹא schreibt. v. 9b fehlt in der LXX mit Ausnahme des letzten Wortes, ohne daß man entscheiden kann, ob Zusatz oder nicht. Zu הועיל vgl. c. 30₅. ₆. עדיהם sind wohl die menschlichen Zeugen der Wirksamkeit der Götter nach c. 43₉ ff. המה ist überpunktiert als verdächtig, kann hier aber ebenso gut stehen wie v. 11, nur muß man nicht übersetzen: ihre Zeugen sind sie selbst, nämlich die Bildanfertiger, weil aus solch verschrobenen Sätzen nur der Exeget klug werden kann, der sie entdeckt hat. Sie sehen und erkennen nicht, d. h. sind töricht (v. 18), damit sie zu Schanden werden: die Folge als Absicht (c. 28₁₃). Schwerlich ist der Sinn von v. 9b: sie bekommen nichts zu sehen; die Verben „sehen und erkennen" stehen sehr häufig beieinander in der Bedeutung: durch eigenes Sehen sich von etwas überzeugen; die Bildanfertiger sehen nicht, daß das bearbeitete Stück Holz doch nur Holz ist und bleibt. **10** Wer hat etwas so Törichtes getan? wäre eine theatralische Frage, da ja der Autor behauptet, daß es wirklich viele tun. Wahrscheinlich ist keine Frage beabsichtigt, vielmehr מי in der Bedeutung: wer nur immer, derjenige welcher, zu fassen vgl. c. 54₁₅ Koh. 5₉; der Nachsatz ist mit ו eingeleitet (G.-K. § 143 d) und פסל mit Nachdruck dem אל gegenübergestellt: einen Gott meinte er zu bilden, ein bloßes Bild ist es geworden, das zu nichts nützt (Jer. 7₈), ihm nicht helfen kann v. 17. Und das sieht ein solcher Tropf nicht! **11**a ist enger mit v. 10 zu verbinden, nicht mit v. 11b. Was die Genossen sollen, die von dem einen als Genossen des Gottes (mit sehr unglücklicher Berufung auf Hos. 4₁₇ s. m. Anmerkk.), von dem anderen als die des Künstlers angesehen werden, und warum grade sie zu Schanden werden sollen, das begreift man nicht, um so weniger, als in der ganzen Fortsetzung der Bildmacher und Bildanbeter ein und dieselbe Person sind, die niemand neben sich hat; und der zweite Satz: Werkmeister sind Menschen, enthält außer dem rätselhaften מן vor אדם eine so tiefsinnige Wahrheit, daß er für gewöhnliche Leser nicht geschrieben sein könnte. Mindestens sollte man bei der gegenwärtigen Punktation מאפס oder מאין für מאדם schreiben; doch würden wohl Ktib und LXX das schon getan haben, wenn ihnen das die Handschriften irgend gestattet hätten. Wegen des Prädikats „von Menschen stammend" muß das Subjekt etwas bezeichnen, was die Heiden von der Gottheit ableiten, das sind חַרְשִׁים, Zauber, durch die das Bild ein Fetisch wird und die die Adepten (c. 3₃) von den Göttern gelernt oder überkommen zu haben glauben. Ebenso ist חַבְרֵיו auszusprechen: seine, des Bildverfertigers, Zaubersprüche, die auch c. 47₉. ₁₂ als Schutzmittel der Heiden gegen Gefahren und als nutzlos bezeichnet werden und die ebenfalls bei jener Arbeit eine Rolle spielen. „Doch bevor ihr's lasset rinnen, betet einen frommen Spruch" heißt es auch beim Guß der christlichen Glocke, die früher ja ebenfalls geheimnisvolle Kräfte besaß. יבשו und מאדם (Ps. 10₁₈) explizieren das לבלתי הועיל in v. 10. **11**b Selbst wenn alle Bildformer zusammentreten, um ihre Kunst und geheime Wissenschaft zum Werk zu vereinigen (c. 41₆ f.), sie „werden erbeben und zu Schanden werden" wie die Gottlosen von Ps. 14₅ f. **12** Der Vf. vertieft sich nun in die Einzelheiten des Handwerks; eine sehr ähnliche, von der unsrigen wohl beeinflußte Schilderung findet sich Weish. 13. Zuerst wird beschrieben, was der „Eisenkünstler" macht. חרש ברזל entspricht dem חי עצים in v. 13. Die LXX erkennt allerdings beide Male den stat. constr. חרש nicht an und muß, da Eisen und Holz für sie accus. werden, darum beide Male ein Verbum ergänzen. In v. 12 zieht sie das Schlußwort von v. 11 heran: יָחֵד, ὤξυνε (von חדד).

[13]Der Meister in Holz hat gezogen die Schnur,
Umreißt es mit dem Stift, macht's mit Schnitzmessern
Und mit dem Zirkel umreißt er's, macht's
Wie das Bildnis eines Mannes,
Wie ein Prachtstück von einem Menschen, ein Haus zu bewohnen.
[14]Er fällte sich Zedern und nahm eine Steineiche,
Und eine Eiche ließ er sich stark werden unter Waldbäumen,
Pflanzte eine Fichte, und der Regen machte sie groß,

Aber der Satz: der Künster schärft das Eisen (der Axt), hat mit oder ohne Axt in v. 12 keine Berechtigung; das Suff. von יצרהו usw. zeigt deutlich genug, daß kein anderer acc. vorhergegangen ist als die von v. 10. Und warum sollte auch das Schärfen des Werkzeugs erwähnt sein, zumal da im Folgenden nur die Hämmer als Werkzeuge des Metallarbeiters vorkommen? Zu diesem Handwerksmann paßt auch nicht מעצר, die Axt, die zum Holzfällen dient Jer. 10₃; daher ist מעצר entweder ein Schreibfehler, z. B. für העצב, bilden, oder aber, und zwar viel wahrscheinlicher, eine Glosse zu ברבל, eingesetzt von einem Leser, der letzteres Wort wie die LXX als acc. zu יחד ansah. Prädikat zu dem Meister in Eisen ist פעל und dieser erste Satz von v. 12 dem ersten von v. 13 ziemlich ähnlich. Zuerst wird das Blech über der Kohlenglut (c. 54₁₆) erhitzt und darauf mit dem Hammer und Klöpfel ausgearbeitet vgl. zu c. 41₇. Ob der Künstler aus Eifer oder einem frommen Aberglauben fastet, sagt leider der Verfasser nicht. Zu זרוע כחו vergleicht Gesen. Vergils magna vi bracchia tollunt. ויעף verwandelt die LXX auf dem Wege der Konjektur mit Benutzung der beiden ersten Buchstaben von v. 13 in ויבחר, das sie für v. 13 gebraucht, wie sie ja auch das letzte Wort in v. 11 durch Verdoppelung in יַחַד יָחֵד verwandelte; wird nicht auch im Ktib der Text oft auf diesem Wege entstanden sein? **13** Viel ausführlicher spricht der Vf. vom Holzkünstler und, wie es scheint, aus eigener Anschauung. Der Meister legt erst die Meßschnur an den Holzblock, um die Dimensionen festzustellen, macht dann mit dem Stift (שרד nur hier) die Umrisse der Gestalt und schnitzt nun die Figur mit Schnitzmessern oder Meißeln aus (מקצעות nur hier). Allem Anschein nach ist der Komplex: „und mit dem Zirkel umreißt er's, macht's" nur eine Variante zu dem vorhergehenden ähnlichen Satz, ohne daß man sagen kann, welche Variante die ursprüngliche ist. Die Aussprache des zweiten יתארהו mit ŏ und qam. chath. scheint auf einer Künstelei der Punktatoren zu beruhen, die mit diesem sonderbaren denom. von תאר andeuten wollen, daß die Gestalt immer deutlicher hervortritt, je länger der Bildhauer arbeitet. Die LXX haben die zweite Variante nicht. שבת ist mit dem acc. konstruiert. Das Haus braucht nicht als Tempel vorgestellt zu werden, kann auch ein kleines Schutzdach oder ein Zelttuch sein, das die Weiber weben (II. Reg. 23₇ vgl. auch Act. 19₂₄). **14** Das in v. 13 gezeichnete Bild gefällt dem Vf. so, daß er es jetzt noch viel ausführlicher auszumalen sich anschickt, wobei er auf den ersten Anfang zurückgeht. לכרת läßt sich weder an das Vorhergehende noch an das Folgende anschließen, ein שלח oder הלך vorzusetzen ist willkürlich; es bleibt nur übrig, nach der LXX כָּרַת zu schreiben und ל als Schreibversehen zu streichen. In der LXX fehlt der ganze Komplex von ארזים bis zum zweiten לו, ohne Zweifel infolge einer Flüchtigkeit des Übersetzers, die eher entschuldbar ist, als wenn heutige Ausleger einerseits den hebr. Text beibehalten, andererseits das ארזים, das die LXX durch Versehen ausgelassen hat, mit Berufung auf die LXX in עצים „verbessern". Andere wüste Konjekturen sind durch den Umstand veranlaßt, daß das Fällen der Bäume dem Wachsenlassen vorhergeht (so soll ויאמץ־לו durch Dittographie aus בעצי־יער entstanden sein!). In ויאמץ, das keinen acc. hat, läßt man besser das ו fort (obwohl es zur Not als ו der apodosis gehalten werden könnte): und eine Eiche ließ er sich stark werden. „Unter Waldbäumen" ist der spätere Gott aufgewachsen, und der Regen hat ihn groß gemacht: was für einen lächerlichen Ursprung hat so ein heidnischer Gott. ארן, assyr. irin, Zeder, die alten Übersetzer πίτυς und ähnlich. Das scheinbar ungeschickte hysteron proteron in diesem Vers würde weniger auffallen, wenn wir einige ו ein wenig freier mit unserem „oder" und „auch" wiedergeben würden: er fällte Zedern, nahm auch ... oder pflanzte.

[15]Damit sie Menschen diene zum Brennen.
Und er nahm davon und wärmte sich;
Teils zündet er es an und bäckt Brot,
Teils macht er's zu einem Gott und wirft sich nieder,
Verarbeitet es zu einem Schnitzbild und bückt sich davor.
[16]Die Hälfte davon hat er im Feuer verbrannt,
Über seinen Kohlen brät er Fleisch, ißt einen Braten und sättigt sich,
Auch wärmt er sich und sagt: haha, ich bin warm, ich sehe Feuer;
[17]Und den Rest davon machte er zu einem Gott,
Zu einem Bilde und bückt sich davor,
Wirft sich nieder und betet zu ihm:
Rette mich, denn du bist mein Gott.
[18]Sie haben weder Erkenntnis noch Einsicht,
Denn verklebt, sodaß sie nicht sehen, sind ihre Augen,
Daß sie nicht klug sind, ihre Herzen.
[19]Und nicht denkt man so weit zurück,
Hat weder Erkenntnis noch Einsicht, zu sagen:
Die Hälfte davon verbrannte ich im Feuer,
Buk auch auf seinen Kohlen Brot, brate Fleisch und esse,
Und sein Überbleibsel mache ich zu einem Greuel,
Vor einem Holzklotz bücke ich mich!

---

15 והיה könnte bei diesem späten Schriftsteller auch heißen sollen: und er wurde; es ist überhaupt zweifelhaft, ob man die Syntaxregeln der älteren Sprache hier anwenden darf; indessen kommt man mit dem perf. cons. (ἵνα ᾖ) statt והיה zur Not aus. Er nahm „von ihnen", von den genannten Bäumen, unbefangen, ohne darüber nachzudenken, welch ein lächerlicher Kontrast zwischen den verschiedenen Verwendungen der Hölzer entsteht, wenn er diese für den Küchenbedarf, jene zur Verfertigung eines Gottes braucht. אף ־ אף sowohl als auch. Die Schilderung wird Weish. 13₁₃ noch dahin übertrieben, daß der Gott nur aus dem unnützen Abfall fabriziert wird. Die launenhafte, fetischistische Vermengung alltäglich profaischer Notdurft und religiöser Devotion, dem Juden der nachexilischen Zeit gewiß viel auffälliger als dem Israeliten der Königszeit, ist nicht reine Karikatur, aber dem Kleinleben der unteren Stände äußerlich abgesehen und natürlich nicht ohne weiteres als Charakteristik des Bilderdienstes zu gebrauchen. סגד, aramäisch, auch c. 46₆. Für למו ist, da wegen עשהו kein plur. stehen kann, לו zu schreiben, denn daß man nach einer phönizischen Analogie למו als Singular auffassen dürfe (G.-K. § 103₂ Anm.), ist sehr zweifelhaft. **16** Nach dem hebr. Text sind zwei Hälften nicht ein Ganzes, sondern es bleibt noch ein Rest übrig; und hat es einen Sinn, das verbrannte Holz zu demjenigen, über dem Fleisch gebraten wird, in Gegensatz zu stellen? Also ist mit der LXX zu lesen עַל־גֶּחָלָיו (vgl. v. 19) für על־חציו. Ferner ist mit Ort יאכל hinter יצלה zu stellen. חמותי hat die seltenere Betonung auf ultima s. Olsh. S. 483. **17** Der Rest ist die zweite Hälfte. Das ֯ gehört unter לו; vorher ist zu schreiben: לְפֶסֶל וַיִּסְגֹּד vgl. v. 15b. Die scriptio plena von יסגוד, an sich schon inkorrekt, ist dem Qre wegen des maqq. anstößig. In der LXX fehlt merkwürdiger Weise סגד in v. 15 und 17. In v. 17b will Ktib mit Recht die drei Verben als impf. cons. ausgesprochen haben. **18** Das Tun der Bildanbeter, meint der Vf., erklärt sich nur aus völligem Mangel an Verstand, Auge und Herz sehen und verstehen nichts v. 9. טח, vom Ktib vielleicht von dem transitiven טוח abgeleitet, wird besser auf טחח zurückgeführt und טָחוּ geschrieben, denn schwerlich denkt der Vf. an eine Verblendung durch Gott wie c. 6₁₀. **19** ישיב, wofür sonst ישים, ist durch c. 46₈ geschützt. Das Folgende wiederholt v. 18a und v. 9b abermals; hinter דעת etwa mag ein לו ausgefallen sein. v. 19b scheint eine Frage der Befremdung zu sein: und den Rest sollte ich zum Greuel (vgl. c. 41₂₄) machen? Der Vf. hält mit der Einseitigkeit des abstrakten Monotheismus das Gebaren des Bildanbeters für hirnverbrannt: der letztere würde den Unsinn

[20]Wer Asche weidet, ein betrogenes Herz hat den verleitet,
Und nicht rettet er seine Seele und spricht: ist nicht Trug in [meiner Rechten?

[21]*Gedenke an dieses, Jakob, und Israel, denn mein Zeuge bist du,*
Ich habe dich gebildet, Knecht Israel, du wirst nicht vergessen,
[bist du mir,

---

einsehen, wenn er nur einmal nachdächte. Daß der Vf. wie überhaupt die spätjüdische Polemik nur die Außenseite, nicht den eigentlichen Sinn der Bilderverehrung trifft, bedarf keines Beweises, ist vielmehr selbst ein Beweis dafür, wie fremd die Juden ihren heidnischen Mitbürgern gegenüberstanden und wie hochmütig sie über sie dachten. Denn es gingen zwar von dem Numen, das das Bild bewohnt, allerlei magische Kräfte und Eigenschaften auf das Bild über, aber Bild und Numen verwechselt selbst der einfältigste Bildanbeter so wenig miteinander, wie der Jude den Elia mit seinem Mantel. Übrigens hätte ein Verteidiger des Bilderdienstes dem gesetzlichen Judentum zahlreiche Heiligkeitsvorschriften nachweisen können, die auf derselben magischen Grundlage beruhen wie die Wertschätzung der Idole vgl. für vieles nur Hes. 44₁₉. ₂₅–₂₇. **20** Die erste Hälfte ist nach Form und Inhalt ein maschal und zwar, nach dem Zusammenhang zu urteilen, kein selbstgeformtes, also ein Zitat, wie es bei Dtjes. niemals vorkommt. Das Objekt des Verbums ist im part. vorangestellt. „Asche weiden" (nicht: „Asche lieben" – wie hätte eine so absurde Redensart entstehen können?) bedeutet wohl nicht wie „den Wind weiden" Hos. 12₂ der Asche nachgehen, denn Asche muß doch nicht grade etwas „Verfliegendes" sein, das man nicht hüten kann, ist aber auch dem Hirtenleben entnommen und bezeichnet eine nutzlose und närrische Tätigkeit; es mag heißen: eine vom Brand heimgesuchte Steppe beweiden, statt saftiger Weide, die man aufsuchen wollte oder sollte; da wird man denn vom betrogenen Herzen „im Kreis herumgeführt", während man die „schöne grüne Weide" der wahren Religion Ps. 23 in der Nähe hätte. הוּתַל, perf. hoph. von תלל, ist Relativsatz. הטהו ähnlich Prv. 7₂₁ Hiob 36₁₈; Änderung in התעהו (de Lag.) ist nicht nötig. Oort macht aus v. 20a den Satz ראה לאפר להבה תלהטהו: siehe, zu Asche wird ihn die Flamme verbrennen – aber warum denn? Der korrigierte Satz ist viel besser als die Korrektur, deren Pathos nicht zu diesem Lehrstück paßt und an die sich v. 20b stilistisch und inhaltlich schlecht anschließt. „Nicht rettet" der Irregeführte, der einem nutzlosen Gott huldigt, „seine Seele", eine Rückerinnerung an v. 17, vielleicht auch Anklang an c. 47₁₄, aber keine Drohung mit Jahves Gericht über die Gottlosen. Das bestätigt auch der Schlußsatz: er ist so verblendet, daß er den Selbstbetrug nicht begreift. שקר nicht subjektiv: handele ich nicht betrügerisch, sondern objektiv: betrügt es mich nicht, was ich in der Hand habe, woran ich mich halte? Der Vf. hat immer nur die Individuen im Auge und ihr kleines Geschick, Dtjes. dagegen die weltgeschichtliche Krisis, in der Jahve die Götter besiegt und die Völker dem Heidentum entreißt.

44, 21. 22 gehört wieder dem Dtjes. an, wie man sofort am Stil merkt, und bildet die Fortsetzung von v. 6–8. „Denke an dies" bezieht sich nicht auf den folgenden Satz כי עבדי אתה, denn dann würde אלה fehlen, aber auch nicht auf das unmittelbar Vorhergehende, denn es ist nicht denkbar, daß „Jakob", Jahves Knecht und Zeuge, in der Weise, wie es ein solcher Zusammenhang ergäbe, vor dem einfältigsten Götzendienst gewarnt werden könnte und müßte, so schlimm es auch hin und wieder unter den Juden aussah (Jer. 44 Hes. 8). Nicht daran soll Israel gedenken, daß der Bildanbeter ein alberner Mensch ist, sondern daran, daß Jahve allein geweissagt hat und allein Gott und Fels ist, Israels König und Erlöser. כי heißt also denn, nicht daß. Das folgende Wort עבדי muß aus ערי (vgl. v. 8) verschrieben sein, weil doch in dem עבדי nicht so unerhört Neues steckt, daß es gleich zweimal hinter einander gesagt werden könnte; עד und עבד stehen zusammen wie c. 43₁₀, und der Satz: denn mein Zeuge bist du, ist die beste Motivierung für den imper. זכר. תנשני ist rätselhaft; qal kann es nicht sein, weil das נ assimiliert sein müßte, auch gibt weder der Satz: du sollst mich nicht vergessen, noch der näherliegende: du wirst mich nicht vergessen, einen glaubhaften Sinn.

[22]*Ich tilgte gleich der Wolke deine [Vergehen und gleich dem Gewölk deine Sün- [den,*
Wende dich her zu mir . . . . . denn ich habe dich erlöst . . .

*[23]*Jubelt, ihr Himmel, denn Jahve hat's getan,*
Jauchzt, ihr Tiefen der Erde,
Brecht, Berge, in Jubel aus,
Wald und alle Bäume darin,
Denn erlöst hat Jahve Jakob,
Und an Israel verherrlicht er sich.

*[24]*So spricht Jahve, dein Erlöser, dein Bildner von Mutterleibe:*
Ich bin Jahve, der alles schuf, ausspannte den Himmel,
Ich allein, der gründete die Erde, wer mit mir?

Ein Prophet, der für die nächſte Zukunft die glorreiche Befreiung und Wiederaufrichtung des Volkes durch ſinnenfällige Wundertaten Jahves erwartet, kann die Befürchtung, daß Israel Jahve vergißt, gar nicht hegen. Iſt der Text richtig, ſo kann man nur eine inkorrekte Konſtruktion des niph. mit dem acc. annehmen (ſtatt תִּנָּשֶׁה לִי), wie ſie in jüngeren Schriften bei intranſ. Verben vorkommt: du wirſt mir nicht vergeſſen, und zum Sinne wäre dann c. 49$_{14}$ff. zu vergleichen. Am einfachſten lieſt man wohl תִּנָּשֶׂה und bringt dieſe Tröſtung mit v. 8a in Verbindung: fürchte dich nicht. Eine Probe, wie man nicht verbeſſern und kritiſieren darf, liefert Folgendes: תנשני wird in תטשני, verſtoße mich nicht, verwandelt und dann damit bewieſen, daß der Stichos (und einiges dazu) unecht iſt; man bringt ſelber einen Unſinn in den Text und verurteilt dann den Autor. **22** Daß Israel Jahves Knecht iſt und von ihm nicht vergeſſen wird, dafür gibt es den allerbeſten Beweis: Jahve hat ſeine Sünden beſeitigt „wie eine Wolke", die ſchnell und ſpurlos vergeht (Hoſ. 6$_4$ 13$_3$ Hiob 7$_9$ 30$_{15}$). Das letzte Diſtichon iſt zu kurz. שובה mit Betonung der letzten Silbe vor א (G.-K. § 72 s) muß etwa ſo gebraucht ſein wie öfter im Hiob und Pſalter: „wende dich her zu mir"; man ſollte dahinter etwas erwarten wie אל תשתע c. 41$_{10}$.

44, 23 Abſchluß des Abſchnittes c. 42$_{14}$—44$_{22}$ durch ein kleines lyriſches Lied von ſechs dreihebigen Stichen. Der Himmel und die Erde bis in ihre Tiefen hinab ſollen jubeln, weil Jahve „es getan", Israel erlöſt hat und ſich an ihm verherrlicht. Die Natur ſpiegelt die Stimmung des Poeten wider. Es iſt nur ein Freudenſprung, durch den Dtjeſ. bisweilen ſeinen überwallenden Gefühlen Luft machen muß. רַנְּנוּ iſt auf der zweiten Silbe betont wie auch c. 49$_{13}$ vgl. 54$_1$ (G.-K. § 67 Anm. 12). תחתיות bezeichnet Heſ. 26$_{20}$ den Hades, an den aber der Dichter wohl nicht denkt.

44, 24—45, 7 ein Gedicht von fünf Strophen zu je fünf Diſtichen mit abwechſelnd drei und zwei Hebungen, Einleitung einer Reihe von Ausführungen über Cyrus. Die erſten zwei Strophen bewegen ſich faſt in lauter Partizipien. Während Dtjeſ. anfangs mit einem bloßen „ſpricht euer Gott" c. 40$_1$ auskommt, häufen ſich von c. 42 an je länger deſto mehr die der Formel „ſo ſpricht Jahve" angehängten Appoſitionen und mehren ſich die Wiederholungen, ſodaß der Leſer unſicher wird, ob das Pathos des Autors ſich an ſich ſelber nährend ſo gewaltig anſchwillt, daß er kaum dagegen ſchreiben kann, oder ob er ſich ſelbſt mit der Wiederholung ſeiner tönendſten Epitheta und prägnanteſten Schlagwörter anſtachelt. **24** Nach den Attributen, die Jahve als Israels Gotte beſtändig beigelegt werden, kommen ſolche, die vom Allgemeinſten und Erſten, von der Schöpfung, anfangend, in immer engeren Kreiſen ſich dem Zielpunkt der jetzigen Tätigkeit Jahves zubewegen. לבדי ſteht gewöhnlich am Schluß mit Rückbeziehung auf ein vorhergehendes Ich, vertritt aber hier das Ich des vorhergehenden Diſtichons und leitet das dritte ein, teils des Metrums wegen, teils wegen des Gegenſatzes zu מי אתי, welchen Frageſatz das Qre mit Unrecht in מֵאִתִּי, von mir aus, verwandelt, da es nicht auf den Antrieb zur Tätigkeit, ſondern auf die Tätigkeit ſelbſt ankommt (LXX τίς ἔκρεος). Jahve, der Schöpfer der Erde, wird gewiß auf ihr ſeinen Willen durchſetzen. **25** Das beliebte Thema von der Weisſagung wird jetzt, wo der Gegenſatz Babel-Cyrus näher vor das Auge

[25]Der zerbricht die Zeichen der Mantiker und die Wahrsager zu [Toren macht,
Der die Weisen rückwärts treibt und ihre Wissenschaft narrt.
[26]Der zu Stand bringt das Wort seiner Knechte und den Rat seiner [Boten,
Er, der spricht von Jerusalem: es sei bewohnt, [und vom Tempel: werde gegründet!]
Und von den Ruinen des Landes: sie werden gebaut, und seine [Trümmer richt' ich auf,

---

des Propheten tritt, etwas anders abgehandelt als sonst; denn während den Göttern, denen bis dahin Jahve gegenüberstand, keinerlei Weissagung eingeräumt wurde c. 41₂₆, wird den Babyloniern doch wenigstens eine Pseudomantie zugestanden, die freilich vor Jahve zu Schanden wird. בדים, LXX ἐγγαστριμῦθοι, muß hier wie Jer. 50₃₆ in בָּרִים, von ברה, beschauen, verbessert werden: die haruspices (s. P. Haupt, Journ. of bibl. Lit. 1900, S. 57, vgl. SBOT zu Prv. 1₈); ihre „Zeichen" sind nicht die, die sie tun, sondern die, die sie auslegen, die Opferzeichen. Von den babylonischen „Weisen" konnte Dtjes. genug wissen, ohne daß er in Babylonien lebte; wie verhängnisvoll die Mantik für Babel wird, führt er c. 47 aus. Zur Opferschau der Babylonier vgl. noch Hes. 21₂₆. 26–28 bildet eine zweite Strophe. Während Jahve die Wissenschaft der Chaldäer durch seine Leitung der Geschichte Lügen straft, bestätigt er die Weissagung seiner Propheten. Der Sing. „sein Knecht" ist kaum zu verstehen; der Held des Gedichts c. 42₁–₄, der nicht weissagt, kann es nicht sein, ebenso wenig Israel, wenn man nicht auch מלאכו schreiben, דבר als Sache, Angelegenheit, und עצה als „Beschluß über" verstehen will, was doch sehr gezwungen herauskommt. Die Vermutung, daß schon zur Zeit des Vf.s ein einflußreicher Israelit am Hofe des Cyrus gelebt haben könnte, wie hundert Jahr später Nehemia, und daß unser Prophet mit ihm in Verbindung stand oder gar selber dieser Mann war, kommt einem und vergeht wieder, weil doch gar zu abenteuerlich und zu wenig durch andere Anzeichen gestützt. עבדו für Jeremia (Hitzig) wäre eine Geheimniskrämerei, abgesehen davon, daß der Jeremia, den Dtjes. kennt, den Untergang Babels usw. nicht geweissagt hat; sich selbst und sein Orakel kann der Vf., der so wenig von sich spricht, mit einem so allgemeinen Ausdruck auch nicht bezeichnen; gen. obj. wird עבדו schon wegen v. 25 nicht sein. Eben der Gegensatz zu v. 25 und der allgemeine Sinn, den דבר sonst hat s. zu c. 40₈, macht wahrscheinlich, daß עֲבָדָיו beabsichtigt war als Synonymum zu מלאכיו; Jahves Knechte und Boten werden seine Propheten sein und ihr Wort die ganze Weissagung, die als Einheit gedacht wird. עצת ist etwas schwierig. Wäre es nicht Dtjes., der dies schreibt, so würde man versucht sein, עצת מלאכו auf den Beschluß des mal'ak Jahwe zu deuten, der nach Sacharja und Maleachi die Theokratie gründet und vertritt und im Tempel seinen Wohnsitz nehmen wird und dessen Sendung durch Jahve nach Sacharja durch die bevorstehende Erfüllung der Weissagung bewahrheitet werden wird. So aber wird עצה nach c. 46₁₁ der durch die Propheten verkündigte Ratschluß Jahves über die Zukunft sein; wie es scheint, hat das Wort schon einen technischen Sinn und bezeichnet etwa das, was wir durch Zukunftsplan, „Eschatologie", ausdrücken. Ist das so, so stammt es aus der auch c. 43₁₃ 46₁₀. ₁₁ benutzten Stelle c. 14₂₆f. Da auch „das Wort seiner Knechte" eigentlich das דבר יהוה ביד עבדיו ist, welchen theologischen Ausdruck man allerdings bei einem Dtjes. nicht erwarten darf, so ist der durch die Boten Jahves verkündigte Ratschluß Jahves dazu eine natürliche Parallele, sobald man den Einfluß von c. 14₂₆ f. annehmen darf. Vgl. noch die allerdings ironisch gemeinte Stelle c. 41₂₈: von den Göttern hat keiner עצה. Nach dieser Vorbereitung kann nun endlich das Ziel des göttlichen Wirkens und Weissagens genannt werden: Jerusalem und die judäischen Städte sollen wieder aufgebaut werden. Der Text ist aber in v. 26 (von ישלים an) bis v. 28 mehrfach in Unordnung. Es scheint, daß wir v. 26 von ישלים bis תושב und v. 28 von ישלים bis zum Schluß als Varianten anzusehen haben. Die zweite, v. 28b, paßt an ihrer jetzigen Stelle nicht: daß לאמר mit oder ohne ו dort keinen Sinn gibt, ist doch klar, und daß Cyrus selbst den Tempel erbauen

^{27}*Er, der spricht zur Tiefe: versiege, und deine Fluten trockne ich aus,*
^{28}*Er, der von Cyrus sagt: mein Hirte und all mein Anliegen voll-*
[führt er.

---

lassen soll, ist trotz c. 45$_{13}$ mindestens nicht wahrscheinlich; endlich wird sich der Vf. nicht so wiederholt haben, wie man jetzt annehmen muß, hingegen steuert er mit v. 28a ja doch deutlich auf c. 45$_1$ zu. Also ist Folgendes zu vermuten: der Satz: „der von Jerusalem spricht: es sei bewohnt, und zum Tempel: werde gegründet" ist vom Abschreiber vergessen gewesen, dann am Rande nachgetragen, von dort an verkehrter Stelle (nämlich in v. 28) in den Text wieder aufgenommen, endlich in sehr unordentlicher Weise nach v. 26 zurückversetzt, ohne in v. 28 getilgt zu werden; das Unordentliche besteht darin, daß zwar לאמר richtig in האמר und תבנה in תושב verbessert, dagegen aber וישלים, das zu v. 28a gehört, mit nach v. 26 versetzt und umgekehrt das Schlußsätzchen והיכל תוסד (oder vielmehr ולהיכל) nicht mit versetzt wurde. Der Prophet sagt: Jahve bringt seine Weissagungen dadurch zu Stand, daß er Jerusalem wieder mit Bewohnern füllt und seinen Tempel neu erbauen läßt. Im dritten Distichon hat die LXX statt יהודה Ἰδουμαίας (das im Cod. Alex. in Ἰουδαίας nach dem M. T. korrigiert wurde); das אדמה, das dahinter steckt, ist besser als יהודה, weil sich offenbar das Suff. von חרבותיה darauf bezieht. Nun kann man nicht umhin, auch ערי in עיי zu verwandeln, das dem חרבות entspricht. Bemerke den Unterschied zwischen dem pilel קוֹמֵם und dem hiph. מקים. **27** Der Wasserschlund (צולה für מצולה nur hier) mag wohl auf Babylonien gehen, aber gewiß nicht in buchstäblichem Sinn auf die babylonischen Gewässer (11$_{15}$). Am natürlichsten denkt man jedoch nur allgemein an Israels jetzige Notlage; das Bild von der Tiefe mag durch die Erinnerung an das Schilfmeer beeinflußt sein (43$_{16}$ ff. vgl. Ex. 15$_5$), doch sind c. 43$_2$ Wasser und Ströme ohne alle Nebenbeziehungen das Bild von Bedrängnissen und Gefahren. **28** Endlich kommt nun die Rede auf den Mann, der Jahves Werkzeug bei der Rettung Israels sein soll. Cyrus (persisch Kurusch, babylonisch Kurschu, Kurasch, welch letztere Aussprache auch die unseres Propheten sein wird) ist Jahves „Hirte", ein Ausdruck, der wie Mch. 5$_4$. Jer. 3$_{15}$. Hes. 34$_7$ die Herrscherstellung des Cyrus unter Vermeidung des Königstitels bezeichnet, denn das Wort König würde teils zu viel besagen, weil Cyrus nicht Jahves, d. h. Israels König werden soll, teils zu wenig, weil die Weltkönige von ihm vernichtet werden sollen. Daß רֵעִי, mein Freund, auszusprechen sei, wie Kuenen, Oort, Stade wollen, ist recht unwahrscheinlich, jedenfalls nicht mit c. 48$_{14}$ zu beweisen; „Freund" des Königs ist II. Sam. 15$_{37}$ ein Ehrentitel für einen vertrauten Ratgeber, um einen solchen aber handelt es sich hier nicht, sondern um den großen Kriegshelden wie Mch. 5$_4$, den gewaltigen Völkerhirten. Cyrus soll alles Anliegen (חפץ in diesem Sinn nur bei jüngeren Schriftstellern) Jahves vollführen, die Züchtigung der Weltvölker und die Befreiung Israels. Daß v. 28b nach v. 26 gehört, ist schon nachgewiesen. Der Chroniker benutzt unsere Stelle Esra 1$_1$. 6$_1$ ff; Josephus behauptet, daß Cyrus das Buch Jesaia gelesen habe (Antiqu. XI$_1$). Unbegreiflich aber ist, wie ein Autor unserer Zeit von dem „tiefen, klaren Blick" sprechen kann, den Dtjes. dadurch beweisen soll, daß er eine wirklich eingetroffene Weissagung gibt; das ist doch die oberflächlichste Beurteilung nach dem Erfolg. Lieber sollte man, wenn man von der jetzigen, sicherlich falschen Verbindung von v. 28b mit v. 28a ausgehen will, von einer an sich recht wenig fundamentierten Intuition reden, in der der enthusiastische Prophet seine eschatologischen Hoffnungen an die ihm nicht näher bekannte Person des wunderbaren Siegeshelden heftet und die natürlich dadurch, daß sie sich bewahrheitet hat, nicht schlechter wird, aber auch nicht besser. Das Große und Echte an Dtjes. ist der völlig naive Glaube, mit dem er den in ihm aufgegangenen Gedanken umfaßt, so innig umfaßt, daß er offenbar gar kein Arg daraus hat, er könne sich etwa auch irren, es könnte Cyrus, den doch der Vf. von c. 13 für einen wilden, grausamen Meder hält, ein Eroberer sein wie Sanherib oder Nebukadnezar und seine Siege für sich selber und mit Hülfe eines ganz anderen Gottes erfechten und es könnte die Freigebung der Juden ein Akt ganz ordinärer Klugheit sein. Man darf noch hinzufügen, daß gerade das Größte und Beste, was Dtjes. so sicher erwartete, die Erscheinung Jahves in

45 [1]*So spricht Jahve [der Gott] zu seinem Gesalbten Cyrus,*
Dessen Rechte ich gefaßt habe, niederzutreten vor ihm Völker,
Zu öffnen vor ihm die Türen, und daß Tore unverschlossen sind:
[2]*Ich, ich gehe vor dir her, und Hügel ebne ich,*
Eherne Riegel zerbreche ich und eiserne zerhaue ich.
[3]*Geben will ich dir die Vorräte des Dunkels und die Schätze des Verstecks,*
Ich Jahve, der dich rief bei deinem Namen, der Gott Israels;
[4]*Um meines Knechtes Jakob willen und Israels, meines Erwählten,*
Rief ich dich mit deinem Namen, mit Ehrennamen, obgleich du mich [nicht kanntest,

---

Wundern und der Sieg der wahren Religion unter den Heiden, sich durchaus nicht so, wie er erwartete, erfüllt hat und daß es gerade darum das Beste ist, weil es sich gar nicht so erfüllen konnte, sondern immer zu hoffen und zu streben gab, bis sich endlich nach mehr als einem halben Jahrtausend eine unendlich viel höhere Erfüllung einstellte, während Dtjes., nach Dillm.s Maß gemessen, um deswillen tief herabzusetzen wäre. c. 45,1.2, der dritte Fünfzeiler, geht nun näher auf die Person des Cyrus ein. 1 Hinter יהוה hat die LXX noch האל, das eine erwünschte Ausfüllung des ersten Stichos bildet. Cyrus ist Jahves Gesalbter, natürlich nicht in dem Sinn, in dem, übrigens viel später, von dem Messias geredet wird, sondern in der Weise, wie Mch. 5₄ von den 7,8 Geweihten gesprochen wird, die wider Syrien aufgestellt werden sollen; er ist von Jahve geweiht zur Ausführung seines großen Geschäfts. Der transitive Inf. רד hat auffälliger Weise a statt ō (Olsh. S. 531), רֹד ist doch wohl besser, eine weitere Änderung aber schwerlich nötig. Das Sätzchen: die Hüften der Könige (nämlich ihren Gürtel vgl. I. Reg. 20₁₁) machte ich offen, dessen letztes Wort sehr häßlich mit dem ersten des folgenden Distichons „zu öffnen" zusammenstößt, scheint mir vom Rande eingedrungen zu sein und ursprünglich zu v. 5b zu gehören (s. d.). Für שערים hat die LXX ערים. 2 Jetzt wendet sich Jahve direkt an Cyrus, was ja bei Dtjes. nicht befremdet, der sogar Götter anreden läßt, die gar nicht existieren. Er geht vor ihm her, um mit seiner Wundermacht alle Hindernisse zu beseitigen. הדור kommt c. 63₁ als part. vor: aufgebläht, wird hier also etwas ähnliches bedeuten wie רכסים c. 40₄; die LXX hat הרים, was zum Verbum nicht so gut paßt. אוֹשר des Ktib wird vom Qre in אישר verbessert vgl. v. 13, c. 40₃. Zu den Türen von Erz könnte man die hundert ehernen Tore Babels bei Herod. I, 179 vergleichen, wenn nicht die Türen selbst hier anstößig wären, da sie eben vorher dagewesen sind und zwar in anderer Form; mir scheint, daß sie die Riegel, die jetzt im kürzeren Stichos des Distichons stehen, verdrängt haben und daß im letzteren Dtjes. nur ברזל geschrieben hat; vielleicht, daß einem Abschreiber, der letzteres Wort zu nackt fand, Ps. 107₁₆ einfiel, ohne daß ihm das verschiedene Metrum Kummer machte. 3–5, der vierte Fünfzeiler. Jahve gibt dem Cyrus die Schätze, die in dunklen Verstecken verborgen liegen. Von den Schätzen des Krösus kann Dtjes. gehört haben, nun soll Cyrus auch noch das selbst durch Beute (Jer. 51₁₃) und den Handel reich gewordene Babel erobern. Nach Plinius (s. Gesen. im Komm.) soll Cyrus 2½ Milliarden Mark erbeutet haben. מטמני, im sing. מטמן, aramäisch מָמוֹן aus מעמן, Mammon (ursprüngliches ע im Aramäisch. wie oft in ע übergegangen, im Hebräischen eigentlich wider die Erwartung in ט). Wie Cyrus an der Erbeutung der Schätze erkennen soll, „daß ich Jahve bin", kann man sich kaum vorstellen; da aber למען gleich im Anfang des folgenden Distichons wieder vorkommt und למען ידעו im Anfang von v. 6, so wird man berechtigt sein, das „damit du erkennst, daß" hier zu streichen. Dann erhält man den einfachen Sinn: ich Jahve, der dich berufen hat, gebe dir die Schätze, eine objektive Aussage, die ohne weiteres verständlich ist: der von Jahve Berufene ist der Herr der Welt. 4 Er ist es aber nicht um seiner selbst willen, sondern um dessen willen, zu dessen Gunsten er berufen ist, und das ist das Volk, dessen Gott Jahve ist. Cyrus ist nur das Werkzeug, Israel das Ziel der göttlichen Tätigkeit. ואקרא, da rief ich, ו nimmt v. 4a wieder auf. Die Ehrennamen Jahves Hirt und Gesalbter bekam Cyrus, obwohl er ursprünglich Jahve nicht

[5]Ich Jahve und keiner mehr, außer mir kein Gott.
([1])Die Hüften der Könige entgürte ich, [5]doch dich gürte ich,
[6]Damit man erkenne vom Aufgang der Sonne und von ihrem Untergang,
Daß nichts ist außer mir, ich Jahve und nichts weiter,
[7]Der Licht bildet und Dunkel schafft, Heil und Unglück,
Ich Jahve [der Gott] bin's, der alles dieses tut.

---

einmal kannte. Dieser Satz steht nicht in Widerspruch mit c. 41₂₅. Cyrus kennt Jahve, seitdem er mit Namen von ihm gerufen und von einem Siege zum anderen geführt ist. Die LXX kennt weder hier noch c. 44₅ das Wort כנה und übersetzt auf's Geratewohl. 5a Jahve ist der einzige wirkliche Gott, und da eine so außergewöhnliche Erscheinung wie Cyrus nur durch Gottes direktes Eingreifen möglich ist, so muß sich Jahve dem Cyrus auch irgendwie geoffenbart haben; ein unpersönliches Einwirken Gottes auf seine Werkzeuge liegt ganz außer dem Gesichtskreis des Propheten. Übrigens ist dies Distichon gewissermaßen die verstärkte Wiederholung des „Ich Jahve" im zweiten (v. 3b). 5b–7, die letzte Strophe. V. 5b ist unvollständig; es muß etwas ausgefallen sein, worin von den Erfolgen des Cyrus die Rede war, da sonst v. 6 schlecht vorbereitet ist, denn an dem bloßen Gürten des Cyrus können die Völker der Welt nichts erkennen. Wahrscheinlich ist der Satz in v. 1a: die Hüften der Könige entgürte ich, vom Abschreiber zuerst vergessen, dann an den Rand geschrieben und so nach v. 1 verschlagen worden; wenn man ihn wieder an den Anfang von v. 5b setzt, so hat man an ihm einen passenden Gegensatz zu v. 5b: die Könige mache ich wehrlos, dich mache ich stark, und die notwendige Vorbereitung von v. 6. Das לא ידעתני, das hier nicht mehr am Platz ist und mit dem Anfang von v. 6 schlecht zusammenklingt, muß irrtümlich aus v. 4 wiederholt sein. 6 Wenn Jahves Held alle Könige besiegt, müssen alle Menschen begreifen, daß nur Jahve Gott ist, da die Götter jener Könige nichts gegen ihn vermochten. Das ist (neben v. 4) das zweite Motiv, aus dem Dtjes. die persischen Erfolge erklärt. Die gewaltige politische Katastrophe ist ihm Vorbedeutung für die geistige Weltumwälzung; er beurteilt alles pneumatice. Ähnlich erkannten in allen Jahrhunderten Christen von lebendiger eschatologischer Richtung in den großen geschichtlichen Begebenheiten die Anzeichen des nahen Weltendes und des anbrechenden Gottesreiches — eine göttliche Weisheit und eine weltliche Torheit. Für ממערבה (Suffix ohne mappiq) sollte man עד מי erwarten. 7 Die Menschen sollen insbesondere erkennen, daß Jahve alles schafft, Licht und Finsternis, Glück und Unglück. Dann haben sie keine Bilder außer Jahve mehr nötig, mit denen sie das Glück herbei und vor allem das Unglück hinwegzaubern. Der Zusammenhang von v. 6 und 7 zeigt, daß der Prophet es durchaus nicht auf einen beiläufigen Katechismusunterricht für Cyrus abgesehen hat, sondern auf eine Polemik gegen seine alten Gegner, die Verehrer der Götter. Es ist ohnehin die Frage, ob jene Elemente der persischen Religion, die in der späteren Zeit zum lehrhaften Dualismus ausgebildet wurden, schon zur Zeit des Cyrus eine so scharfe Formulierung erhalten hatten, daß die persische Religion dadurch Leuten, die doch selber auch freundliche und feindliche Gewalten, einem Dtjes., der den Mythos vom Kampf zwischen dem Gott des Lichts und der Ordnung und den lichtfeindlichen Ungeheuern des Chaos kennt (c. 51₉), hätte auffallen müssen. Dtjes. hätte sich ohne Zweifel deutlicher und ausführlicher ausgedrückt, wenn er die Zweigeisterlehre hätte angreifen wollen; er will nichts weiter sagen, als daß von Jahve Glück wie Unglück abhängt, so gut wie Tag und Nacht. Cyrus aber ist für ihn eine Lichtgestalt, die weder Vater noch Mutter hat, hält er es doch nicht für nötig, auch nur einmal Persien oder Medien zu erwähnen. Der zweite Stichos in v. 7a hat seine beiden Partizipien wohl vom Abschreiber erhalten, denn בורא kommt eben vorher und עשה gleich hinterher vor, nötig ist keines von beiden, dagegen verderben sie das Metrum. Mit dem Schlußdistichon v. 7b kehrt das Gedicht in den Anfang c. 44₂₄ zurück: Jahve der Gott (LXX) tut alles.

45, 8 ist wieder eine kleine lyrische Eruption wie c. 42₁₀ff. c. 44₂₃, wie die letzte aus sechs dreihebigen Stichen bestehend. Der im Vorhergehenden berührte Gedanke von dem

*[8]*Träufelt, ihr Himmel droben,*
Und die Wolken mögen rinnen von Recht!
Öffnen wird die Erde [ihren Schoß],
Daß wachsen Heil [und Frieden],
Und Gerechtigkeit läßt sie sprossen zumal:
Ich Jahve habe es geschaffen.
*[9]*Wehe dem, der hadert mit seinem Bildner,* *Scherbe bei irdenen Scherben:*
Spricht der Ton zu seinem Bildner: *was machst du, du hast keine Hände?*

Siege der wahren Religion in der ganzen Menschheit hat den Propheten begeistert: die ganze Welt wird von Recht und Heil erfüllt sein. Das erste Distichon und im allgemeinen auch sein Verhältnis zum folgenden ist klar: der Himmel soll das Recht herabträufeln, die Wolken davon rinnen, die Folge wird sein, daß die Erde fruchtbar sein wird an den Gütern, die die wahre Religion kennzeichnen. Auch c. 55₁₀ wird der Himmel als die Erde befruchtend vorgestellt; mit Recht ist daher הרעיפו als imper. vokalisiert (nicht als perf., wie Dort will), um die Ursache stärker gegen die Wirkung abzuheben. Unter צדק kann man hier wohl nicht wie c. 41₂ den Sieg des Rechts verstehen, der sich an die Unternehmungen des Cyrus knüpft: wie sollten die Wolken davon rinnen, die Erde damit befruchtet werden können! צדק ist hier der objektive Bestand an heilsamen Wahrheiten, Einrichtungen, Sitten, die Jahves Wort und Geist auch nach c. 11₁ff. 32₁₅ff. 2₂ff. in Israel und dann auch unter den Völkern schafft, das Rechte schlechthin nach dem prophetischen Ideal. Die Folgen dieser Schöpfung, das צמח יהוה in übertragenem Sinn, weist dann die Erde auf in dem, was sie hervorbringt; es ist das Heil, ישע, der auch in jenen jesaianischen Stellen beschriebene glückliche Zustand der Dinge, und die צדקה, das Rechttun, die Herrschaft des Rechts und der Ordnung unter den Menschen, daß dann die Völker keine Kriege mehr führen, die Hirten auf der Prärie nicht mehr um die Weideplätze hadern usw. Jedoch haben die beiden mittleren Stichen jedesmal die letzte Hebung verloren; zu תפתח fehlt das Objekt, zu יפרו das zweite Subjekt. Jenes Objekt darf nicht fehlen, weil man sonst פיה (Ps. 106₁₇) ergänzen wird, das nicht paßt, weil es sich hier nicht um ein Strafgericht handelt. Man kann etwa ergänzen רחמה, ihren Schoß, vgl. das Bild c. 55₁₀. תפתח ist, wenn תצמיח richtig ist, impf., nicht jussiv: die Tätigkeit der Erde ist die natürliche Folge des himmlischen Regens, braucht also nicht mehr besonders anempfohlen oder gewünscht zu werden. Sie bewirkt ihrerseits weiter, daß sprossen Heil . . . וישלום darf man wohl dem Sinn nach ergänzen vgl. c. 32₁₇. Die Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen erinnert an Hos. 2₂₃f. Im dritten Distichon bezieht sich יחד nicht auf zwei Subjekte, sondern auf mehrere Objekte, indem die im Vorhergehenden genannten Güter Heil (und Friede) mit der Gerechtigkeit zur Frucht der Erde zusammengefaßt werden. Der ganze sittlich-physische Zustand wird zuletzt als Jahves Schöpfung bezeichnet; mit dem perf. בראתיו (wo man eher ein weibliches Suff. erwartete) versetzt uns der Prophet in die goldene Zeit, als wäre sie schon da. Der Dichter von Ps. 85 hat unser kleines Lied augenscheinlich benutzt.

45, 9–13, vier dreihebige Vierzeiler. Gegen die Beschlüsse des Schöpfers soll sich das Geschöpf nicht auflehnen, darum auch nicht die Israeliten gegen Jahves Absicht, sein Volk durch den Perser zu retten. 9 Wer eine Scherbe mit Scherben von Erde (Gen. 2₇), nicht mehr als eine Scherbe ist, wie kann der mit dem Töpfer hadern! את steht im zweiten Stichos ähnlich wie עם Hiob 9₂₆ = כ, besser wäre es, wenn im ersten und zweiten Stichos mit את und עם abgewechselt wäre, aber daß der Satz unverständlich sei (Dort), ist doch eine Übertreibung. Die LXX hat für das erste Distichon eine wunderliche Übersetzung in v. 9, deren fremdartige Vorlage man kaum herzustellen wagt, dazu im Cod. Rom. eine zweite Übersetzung des ersten Stichos, die nach v. 10 verschlagen ist und deren Text lautet: הַיֹּרֵב יֵצֵר אֶל יֹצְרוֹ, was nicht schlechter ist als der hebr. Text, aber der letztere gibt einen ganz befriedigenden Sinn, nur daß היורב vielleicht dem היאמר etwas besser entspricht. Im zweiten

[10]Wehe dem, der zum Vater spricht: was zeugst du, und zum Weibe: was hast du Wehen?

[11]*So spricht Jahve [der Gott], der Heilige Israels und sein Bildner:*
Über das Kommende beauftragt [mich und über meiner Hände Werk be-[stellt mich!

Distichon, das überladen ist, muß פעלך nach der LXX gestrichen werden, denn während der Ton, wenn der Töpfer ihn anfaßt, sich wehren könnte mit der Frage: was machst du? kann doch das fertiggestellte Werk nicht mehr sagen, der Verfertiger habe keine Hände. Ebenso ist nach der LXX das לוֹ am Schluß in לָךְ zu verbessern: du kannst ja nichts, was willst du eigentlich? Dtjes. bedient sich hier eines starken Ausdrucks für die unbedingte Untergebenheit Israels unter die Gottheit, den ein älterer Schriftsteller schwerlich gefunden hätte und den nur der Schöpfungsgedanke (s. v. 11 f.) möglich gemacht hat. Daß die Allmacht des Schöpfers den Semiten leicht zu einer despotischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen führt, zeigt sich auch hier; mit Recht hat der Dichter des Hiob, der in seiner Religionsauffassung von Dtjes. ebenso stark verschieden, wie in manchen Dingen und gerade auch in der Verherrlichung des Schöpfers von ihm beeinflußt ist, gegen die göttliche Despotie sich aufgelehnt, indem er sehr fein den Eliphas von der Wertlosigkeit der Menschen, die in elenden Tongehäusen stecken und unbeachtet wie Mücken dahinsterben, den Hiob aber von dem wundervollen Kunstgebilde, zu dem Gott den Menschen geformt hat, reden läßt und für den Menschen die Freiheit beansprucht, auch Gott gegenüber zu fragen: warum tust du das? Nachgeahmt ist der Vers c. 29₁₆ und benutzt von Paulus zu seiner eigenartigen Theodicee Röm. 9₂₂. **10** soll offenbar dasselbe sagen wie v. 9, ist aber kaum in demselben Sinn zu verstehen. Da der אמר nicht das Kind selbst sein kann (wie ja auch nicht אמו und אבו steht), so weiß man nicht, wer dem „Vater" (sonderbar für איש) und dem Weibe das Zeugen und Gebären zum Vorwurf machen sollte. Wenn es noch hieße: warum hast du mich gezeugt! (vgl. Jer. 15₁₀) So wie die Redensart jetzt lautet, scheint sie sich gegen den zu wenden, der sich in Dinge mischt, die ihn nichts angehen, oder der Unmögliches verlangt (wobei allerdings das הוי wunderlich ist und eher etwa הַיֹּאמַר: sagt man auch? zu erwarten wäre). Mag man den Satz wenden wie man will, so paßt er nicht in den Zusammenhang; Jahves Beschluß, Israel durch den Perser wiederherstellen zu lassen, kann durch das Bild vom zeugenden Vater und in Wehen liegenden Weibe nicht charakterisiert werden. v. 10 ist also ein Randzitat gewesen und zwar ein recht unglücklich gewähltes, vielleicht auch entstelltes; auch das הוליד spricht dafür, das nicht etwa durch c. 55₁₀ geschützt wird. **11** יצרו ist natürlich mit Rücksicht auf das Bild von v. 9 gewählt: Israel, Ton in Jahves Hand, soll Jahve keine Vorschriften machen. Dies letztere wird aber schlecht ausgedrückt durch die Fortsetzung: über das Kommende fragt mich (oder wenn man mit Seeker unnötiger Weise תשאלוני liest: wollt ihr mich befragen?), denn es ist nicht einzusehen, warum man nicht fragen darf nach dem, was Jahve beschlossen hat. Für שאלוני muß der Vf. ein Wort geschrieben haben, das dem folgenden הצווני entspricht, dies Wort ist שַׁאֲלוּנִי, das, mit doppeltem Akkus. konstruiert (vgl. c. 55₁₁. Jer. 42₅ I. Reg. 14₆), bedeutet: jemand mit etwas beauftragen, zu etwas abordnen. Sarkastisch sagt Jahve zu den Israeliten, die besser wissen wollen, was sich schickt: ich soll wohl euere Aufträge für mein Verfahren in Empfang nehmen und ausführen und ja nicht nach eigenem Ermessen vorgehen. Ebenso die Fortsetzung: über mein Werk bestellt mich, behandelt mich als eueren Beauftragten für mein eigenes Werk! eine ironische Ablehnung der Vorschriften, die die Angeredeten ihrem Gott und Schöpfer machen möchten, zugleich Hervorhebung der Tatsache, daß die Erlösung Israels doch immer das Werk Jahves, seiner Hände, ist, nicht das des Persers, der bloßes Werkzeug bleibt. על־בני ist durch v. 10 veranlaßte falsch erklärende Glosse zu פעל ידי; denn das Werk der Hände Jahves ist in diesem Zusammenhang nicht Israel, sondern die Berufung des Cyrus, dasselbe, was auch האתיות meint; vgl. den ähnlich ungeschickten Einsatz in c. 29₂₃. Eine ebenso gemeinte, wenn auch allgemeiner gehaltene Abweisung der Überklugen lasen wir schon c. 40₁₃ f.

[12]*Ich, ich habe gemacht die Erde* *und Menschen auf ihr geschaffen,*
Meine Hände spannten die Himmel *und all' ihr Heer bestellte ich:*
[aus,
[13]*Ich, ich habe ihn erweckt in Ge-* *und all' seine Wege geebnet,*
[rechtigkeit
Er wird bauen meine Stadt *und meine Gefangenen entlassen!*
Nicht um einen Kaufpreis, noch um ein Geschenk, spricht Jahve der Heere.
*[14]*So spricht Jahve [der Heere]:* *der Fellache Ägyptens*
Und der Kaufmann Äthiopiens und die Sabäer, *die hochwüchsigen,*
Zu dir werden sie herüberziehen und dein sein, *hinter dir hergehen,*
Und vor dir werden sie niederfallen, *zu dir flehen:*
„Nur in dir ist Gott und keiner mehr, *keinerlei Gottheit,*

---

12 ist nur die Einleitung zu v.13 und würde von uns etwa in folgender Weise ihm subordiniert sein: ich, der ich allein die Welt geschaffen habe, ich habe auch den Cyrus zu meinem Werkzeug erwählt. אני verstärkt nur das Suff. von ידי. Der Sinn ist derselbe wie c. 44₂₄. **13** בצדק, in Gerechtigkeit, d.h. so wie es recht war, wie ich mußte und durfte; es ist die positive Antwort auf den Tadel der Unzufriedenen, daß Jahve nicht den Fremdling hätte zum Befreier machen sollen, und das אנכי greift auf das von v. 12 zurück: der Schöpfer der Menschen hat auch über die Geschichte der Menschen zu verfügen. Er, gerade er, der Perser Cyrus, soll Jerusalem wieder aufbauen und Jahves Exulanten (גלות abstr. pro concr.) entlassen. Den Schlußsatz: nicht um einen Kaufpreis usw. halte ich für einen Zusatz von fremder Hand. Er steht in Widerspruch mit c. 43₃ (Jahve gibt ein Lösegeld für Israel), was freilich nicht allzu schwer genommen werden darf, hängt sich ferner nicht etwa mit seiner Last an die ganze vorhergehende Ausführung, sondern einzig und allein an das Wort ישלח (wofür die LXX ישיב hat), stört sogar die Klarheit des Gegensatzes: ihr seid unzufrieden über Cyrus, aber ich will ihn nun einmal zu meinem Werkzeug, enthält die nach v. 11a unnötige und bei Dtjes. ungewöhnliche Wiederholung der Bemerkung, daß Jahve spricht, wird endlich auch von v. 14 ff. derart in Schatten gestellt, daß man ihn nur mit dem quandoque dormitat Homerus entschuldigen könnte. Der Einsetzer ist, wie es scheint, durch c. 52₃ beeinflußt und glaubt wohl, daß er dem Propheten zu Hülfe komme, wenn er auch die finanziellen Bedenken gegen die persische Intervention abschneidet. Übrigens ist es möglich, daß der eigentliche Zusatz nur bis שחר geht; das „spricht Jahve der Heere" ist vielleicht nur eine Korrektur zu dem Eingang des folgenden Gedichts.

45,14—17, fünf Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen: Israels Rettung durch Jahve und Jahves alleinige Gottheit wird selbst durch die afrikanischen Völker verherrlicht werden. **14** צבאות, das die LXX mehr hat, ist eine wünschenswerte Vervollständigung des ersten Stichos, vgl. auch die Schlußbemerkung zu dem letzten Satz von v. 13. Die Punktatoren lassen Zion anreden (weibliche Suffixe), Dtjes. dürfte ein Maskul. gemeint haben, Jakob, Israel vgl. v. 17. Die drei afrikanischen Völker wurden schon c. 43₃ genannt, die Sabäer werden hier ähnlich ausgezeichnet wie c. 18₂ die Kuschiten (מדה in emphatischem Sinne). Wenn nun der Text richtig ist, so wird folgendes gesagt: jene Völker sollen mit ihren Schätzen den Israeliten zufallen; in Ketten vorübergeführt, werden die Afrikaner Israel und Jahve ehren. Der Sinn könnte nur sein: der Sieger Cyrus wird sie dem Jahvevolke schenken. Denn es ist eine abenteuerliche Idee, daß sich die Sabäer usw. die Ketten freiwillig anlegen, um sich so den Israeliten als Sklaven zu präsentieren: war denn das Brauch und pflegten bei den Israeliten die Sklaven Ketten zu tragen? Freiwillig wird niemand Sklave in Ketten, am wenigsten ein Volk Sklave eines anderen, und freiwillig können die Ägypter usw. wohl Geschenke bringen, aber nicht ihren Erwerb. Wir würden übrigens lieber Löwen und Nilpferde in Ketten sehen als jene hochkultivierten Völker, und es würde schwer halten, den Vorwurf nationalen Hochmuts und sinnlichster Hoffnung von dieser Stelle fernzuhalten, wenn der Text richtig wäre. Aber der Vorwurf trifft höchstens die späteren Abschreiber, der Text ist schwerlich richtig. Im Anfang ist jetzt die Rede von dem Besitz der Ägypter und Kuschiten, man erwartet nun doch,

[15]Fürwahr, bei dir ist ein verborgener Gott, ein rettender Gott!
[16]Zu Schanden sind geworden und auch beschämt alle [seine Gegner],
Zusammen gegangen in Scham die Bilderkünstler;
[17]Israel ward gerettet durch Jahve, eine Rettung für ewige Zeiten,
Nicht werdet ihr zu Schanden und beschämt werden bis in alle [Ewigkeit."

---

daß nachher etwas davon gesagt werde, aber statt dessen hören wir nur von den Menschen selber. Ferner heißt es: die Sabäer usw. ziehen an dir (עליך, nicht zu dir) vorüber, sodann gehen sie „hinter dir", darauf ziehen sie wieder vorüber und „huldigen dir": was ist das für ein wunderliches Durcheinander. Gort schlägt יגעי und סחרי vor und streicht das zweite יעברו, aber warum die Ermüdeten der Ägypter und die äthiop. Kaufleute statt der Krieger und Adligen in Ketten vorüberziehen müssen, das ist doch nicht einzusehen. Trotzdem scheint Gort auf der richtigen Spur zu sein; nur ist auch בזקים zu streichen und das עליך in אליך zu verwandeln: die Ägypter, Kuschiten usw. werden freiwillig zu Israel hinüberwandern, sich ihm dienend anschließen, aber nicht als Sklaven, sondern als Klienten, sie werden das tun, was c. 44₅ schon etwas allgemeiner von dem und jenem Nichtisraeliten vorhergesagt wurde. Sie werden es tun, weil sie sich überzeugt haben, daß allein Israel den wahren, rettenden Gott hat. Es scheint, daß Sach. 8₂₀–₂₃ unsere Stelle zum Vorbild hat. Das Sätzchen „in Ketten werden sie vorüberziehen" glossiert das vermeintliche: an dir werden sie vorüberziehen. Statt סְחַר spreche ich סחר aus (vgl. Gort), statt יגיע lese ich יגב (גלות resp. שבי für יגיע resp. סחר, wie Cheyne will, ist doch gar zu willkürlich und wohl noch von den „Ketten" beeinflußt). Der Fellache und der Kaufmann werden als Repräsentanten Ägyptens und Äthiopiens genannt, nicht blos, weil sie einem Juden als beste Typen beider Völker erscheinen mußten, sondern auch, weil die den Staat darstellenden höheren Kasten, Könige, Krieger und Priester, bei der Zertrümmerung der Staaten zu Grunde gehen. Sie fallen vor Israel nieder wie vor einer Gottheit, ja flehen es an, nicht in heidnischer Menschenvergötterung, sondern weil sie von Israel in seine Kultgemeinschaft aufgenommen zu werden begehren; Dtjes. denkt sich immer noch die Religion an das Volk gebunden, sodaß man nicht einfach als Mensch zu Menschen zu einer anderen Religion übertreten kann, sondern als Bürger oder als Klient durch einen Rechtsakt in die fremde Sakralgemeinschaft aufgenommen werden muß. 15 Gewöhnlich beschränkt man die Rede der Fremden auf das letzte Distichon in v. 14, aber mit Unrecht. v. 15 wird nicht vom Propheten gesprochen, weil der nicht sagen kann, daß Jahve ein verborgener Gott sei, in Israel hat Jahve sich nicht im Verborgenen gehalten v. 19, nur für die Ägypter usw. ist er verborgen geblieben; die letzteren müssen also Sprecher von v. 15–17 sein. Lies mit Klosterm. u. a. אתך oder besser אתה für אתה. Am Schluß ist אלהי ישראל wohl aus ואל (den drei letzten Konsonanten dieses Komplexes entsprechend) hervorgegangen, indem der Abschreiber den Parallelismus verbessern wollte. Ob mit dem verborgenen Gott auf den ägyptischen Gott Amon (Jer. 46₂₅) angespielt wird? 16 Das erste Distichon ist am Schluß verstümmelt, die LXX hat jedoch für כלם etwa כל־קָמָיו gelesen. צירים nur hier für Götzenbilder; die Bilderkünstler sind beschämt „dahingegangen" (vgl. Hiob 7₉), statt mit ihren Palladien uns und sich gegen Jahves Helden zu schützen. Cyrus hat mit den Völkern der Welt auch deren Götter, das Heidentum selber, besiegt v. 6. 17 klingt fremd im Munde Jahves oder auch des Propheten, dagegen natürlich im Munde der huldigenden Fremden. Israel wurde gerettet mit einer Rettung vgl. c. 14₆. Der Plur. עולמים kommt nur bei jüngeren Schriftstellern vor. Israels Rettung, sagen angesichts der erlebten Weltumwälzung die Fremden, wird sich niemals in Schande verkehren, sondern von ewiger Dauer sein; mit ihr bricht für Dtjes. der neue Äon an, die Zeit der Herrschaft der wahren Religion und des vollkommenen Weltfriedens, der allgemeinen σωτηρία, von der nun das folgende Gedicht redet.

45, 18–25, drei Strophen zu je sieben Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Das Gedicht ist vom vorhergehenden durch dessen feierlichen Schluß und die eigene

*[18] *Denn so spricht Jahve, — Er der Gott!*
Der die Erde bildete und sie machte — Er hat sie aufgestellt!
Nicht zum Chaos schuf er sie, er bildete sie zum Wohnen:
Ich Jahve und keiner mehr [keinerlei Gottheit]!
[19] *Nicht im Verborgenen habe ich geredet, an einem Ort dunklen Landes,*
Nicht gesagt zum Samen Jakobs: umsonst sucht mich!
Ich Jahve rede Rechtes, verkünde Redliches.

Eingangsformel deutlich geschieden, schließt sich ihm aber doch eng an. Das letzte Ziel Jahves ist Rettung, aber nicht blos für Israel, sondern für alle, die aus der gegenwärtigen Weltkatastrophe entkommen. Wie Jahve sich in Israel keineswegs als „verborgenen Gott" gezeigt hat, vielmehr als Gott der Offenbarung und klaren Vorhersagung, so hat er geschworen, daß von jetzt an die ganze Menschheit ihn als den alleinigen Gott und Retter erkennen und verehren soll. Hier haben wir zum ersten Mal in hellem Licht den großen Gedanken von der σωτηρία, der der Grundgedanke des N. Test.s werden sollte. 18 Es gibt eine Rettung für ewige Zeiten v. 17, denn sie ist das Endziel alles göttlichen Tuns. In den einleitenden Sätzen wird in sinnvoller Weise hervorgehoben, daß Jahve die Erde nicht für nichts, für das Chaos geschaffen, sondern daß er sie zum Wohnsitz der Menschen bestimmt habe, darum kann auch der letzte Zweck der Sendung des Cyrus nicht die Zerstörung sein, wie man ja aus der Niederwerfung der Völker schließen könnte (vgl. dagegen c. 10₇), sondern nur das Heil für alle Menschen. Der Satz לֹא־תֹהוּ בְרָאָהּ hat natürlich mit Gen. 1₂ nichts zu tun, weil Gen. 1 jünger ist als Dtjes.; er hätte sogar nicht so, wie er lautet, geschrieben werden können, wenn der Prophet Gen. 1 gekannt und daraus ersehen hätte, daß die Erde doch anfangs תֹּהוּ war, hätte wenigstens eine andere Form erhalten. Der Satzbau ist in v. 18 noch schwungvoller als sonst und erinnert an c. 28₂₁. Das erste Distichon ist überladen und das „Schöpfer des Himmels" wohl zu streichen, um so mehr, als es die Aufmerksamkeit von dem Hauptgedanken ablenkt, daß Jahve die Erde zum Wohnen geschaffen habe. Dem vierten Distichon fehlt der zweite Stichos, der am besten aus dem Schluß von v. 14 ergänzt wird, da der Vf. überall auf das vorhergehende Gedicht zurückgreift. Das zeigt sich sofort in 19, wo der Ausdruck „nicht im Verborgenen" augenscheinlich einen Gegensatz zu v. 15a ausspricht: die Ägypter mögen „verborgene" Götter kennen, Jahve ist kein solcher. Nicht blos in der Einrichtung des Kosmos hat er sich als den Gott geoffenbart, der das Gute und Heilsame für die ganze Menschheit hervorbringen wollte, dasselbe hat er auch in seinem Reden, in der Offenbarung durch das Wort, die an Israel erging, bewiesen. Er hat es nicht gemacht wie manche Orakelgottheiten, die sich in geheimnisvoller Zurückgezogenheit, in Wildnissen, Höhlen, an entlegenen Orten (Dtn. 30₁₁–₁₃) aufhalten oder auch nur in Mysterien (die späteren Juden haben wohl einmal das griechische Mysterion von מסתר abgeleitet) sich den Eingeweihten enthüllen (Paulus stellt dennoch, freilich ohne eigentlichen Widerspruch mit unserem Propheten, die verborgene Weisheit der Christen in Parallele zu der Mysterienweisheit I. Kor. 2₇) oder deren Orakel sibyllinisch geheimnisvoll umlaufen, sondern er hat frei und deutlich herausgesprochen, jeder konnte es hören und verstehen oder auch im Jahvisten, Jes., Jeremia usw. lesen. Auch sprach er nicht „an einem Ort eines dunklen Landes". Ein dunkles Land kann die Wüste sein vgl. Jer. 2₆, doch sieht man nicht recht, wozu eine Wüstenorakelstätte hier so besonders hervorgehoben würde, es wäre denn, daß der Vf. auf den Kult der Amonsoase in Ägypten anspielte oder sonst ein berühmtes fernes Orakel kännte, das etwa seine heidnischen Nachbarn ähnlich verehrten, wie die Israeliten der Königszeit die Höhle auf dem Sinai (I. Reg. 19). Er kann auch die Unterwelt meinen und sagen wollen, Jahve sei kein Gott wie der auch in Phönizien verehrte Osiris, und es bedürfe keiner mantischen Zauber, um verworrene und vieldeutige Orakel zu erhalten. Dtjes. sieht viel zu verachtend auf das Gaukelspiel der Manten herab, um uns genauere Mitteilungen von dem zu machen, was er von ihnen weiß. Darum braucht man aber nicht das dunkle Land mit der allgemeinen Phrase abzutun: ein Ort, wo es niemand hört, weil Dtjes. nicht zu Kindern

20 *Versammelt euch und kommt, Entronnene der Völker!*
Ohne Einsicht sind, die da tragen das Holz ihres Bildes,
Und die, die da beten zu einem Gott, der nicht rettet.
21 *Bringt vor, bringt herbei ein Zeichen, man berate sich zusammen!*
Wer hat dies hören lassen von der Vorzeit her, es längst vorgebracht?
Nicht ich Jahve, und keiner mehr ein Gott außer mir?
Ein gerechter und rettender Gott ist nicht neben mir.
22 *Wendet euch zu mir und laßt euch retten, alle Enden der Erde,*

---

spricht. Jahve ist ein Gott, der Rechtes und Redliches spricht und weissagt, der wahr und unzweideutig redet, wenn sein Volk ihn befragt, und ihm besonders die Zukunft aufhellt (מגיד), er betrügt seine Verehrer nicht (מישרים im Gegensatz zu תהו) vgl. c. 43₁₀. So steht es mit seinem Verhalten gegen Israel, und die Israeliten als seine Zeugen wissen das, wissen auch, daß seinem „Reden" sein Tun entspricht, aber auch die Heiden müssen und sollen ihn so kennen lernen. Diesem Gedanken ist v. **20. 21**, die zweite Strophe, gewidmet. Hier kann nun nicht blos hingewiesen werden auf das vor Augen Liegende, hier muß polemisiert werden gegen Jahves Rivalen, das liegt nun einmal dem Dtjes. im Blut und wird ihm als notwendig erschienen sein, weil er unter Heiden lebte, aber das tiefere psychologische Motiv für den Eifer, mit dem er den Weissagungsbeweis den heidnischen Religionen gegenüber immer wieder ausspielt, steckt offenbar in der Neuheit dieses Gedankens für ihn selber. Der erste Stichos ist stark überladen, denn er hat sechs statt drei Hebungen, aber es scheint, daß התנגשו יחדו mit seinem auffälligen hithp.: nähert euch einander insgesamt, wofür die LXX התיעצו י gehabt zu haben scheint, eine Variante zu יועצו יחדו v. 21a ist, die nur durch Konjektur ihre gegenwärtige Form im hebr. Text erhalten hat und lauten sollte wie im griechischen Text. Die „Entronnenen der Völker" sind diejenigen, die nach der großen Weltkatastrophe noch übrig sind und die wie jene Ägypter und Sabäer jetzt den „verborgenen" Gott kennen gelernt haben und noch besser kennen lernen sollen. Denn v. 20b: jene Katastrophe hat gezeigt, daß der Götzendienst Torheit ist; die hölzernen Götter, die sie in die Schlacht tragen (vgl. II. Sam. 5₂₁) oder daheim in Prozessionen, in denen um Sieg oder Rettung gebetet wird, umhertragen, helfen nicht gegen Jahves Gesalbten. Im dritten Distichon von v. 20 ist והמתפללים zu lesen, da auch das vorhergehende Partizip den Artikel hat und das Wort für drei Hebungen aufkommen muß. **21** Jene Entronnenen sollen doch einmal zeigen, daß die Götter etwas vermocht und getan haben. v. 21a hat wieder den Wechsel zwischen der 2. und 3. pers., der bei dieser Aufforderung stehend ist (c. 41₁. ₂₁ f.), kann im Übrigen aber nicht in Ordnung sein. Denn der erste Stichos hat zwei, der zweite drei Hebungen statt umgekehrt, dazu weiß man nicht, was die Aufgeforderten melden und herbeibringen sollen, sodaß auch eine Umstellung der beiden Stichen nichts nützt. Ich nehme an, daß אף aus את, defektiv für אות, durch Mißverständnis des Abschreibers hervorgegangen ist (vgl. c. 44₂₅); das „Zeichen" bedeutet hier den Beweis, den man für eine bemerkenswerte Begebenheit, eine Kundgebung der Gottheit, eine wunderbare Rettung oder erfüllte Weissagung beibringt (vgl. m. Komm. zu Hiob 21₂₉). Durch solche Zeichen würde man Jahves Satz, daß die Verehrer von Göttern, die nicht retten, einsichtslos sind, widerlegen können, aber selbstverständlich wird niemand einen solchen Beweis „herbeibringen" können, auch wenn man sich gemeinsam darüber berät. Dagegen Jahve kann für sich den Beweis führen durch seine Weissagung, die מקדם, von alters her, „dies", das was sich jetzt begibt, vorhergesagt hat. Dtjes. denkt wohl an die Weissagungen der Propheten des 8. Jahrh.s von der Verbannung und Wiederherstellung und (מאז) an Jeremias Verheißung der Rückkehr Israels in Jer. 30. 31. Jahve hat sich aber auch als rettenden Gott durch die Tat bewiesen und seine Verheißungen wahr gemacht (צדיק). Dergleichen kann man doch von keinem anderen Gott vorbringen? **22** bis 25, die dritte Strophe, bringt nun die Hauptsache, das Beste und Höchste in den dem Cyrus gewidmeten Gedichten. Alle Enden der Erde, alle Menschen sollen sich an Jahve wenden und sich von ihm, dem treuen Heiland v. 21,

Denn ich bin Gott und keiner mehr, [23]*bei mir habe ich geschworen,*
Ausgegangen ist aus meinem Munde Wahrheit, *mein Wort geht nicht [zurück,*
Daß mir sich beugen soll jedes Knie, *sich zuschwören jede Zunge.*
[24]*„Nur in Jahve habe ich“, wird man sagen,* *„Sieg und Kraft,*
Insgesamt werden umkommen und zu Schanden werden *alle auf ihn [Entbrannten,*

---

retten lassen, sagt das erste Distichon, dessen Inhalt uns fast neutestamentlich anmutet. Zwar erwarten die neutestamentlichen Schriftsteller die Weltkatastrophe und die σωτηρία erst von der mehr oder weniger nahen Zukunft, während hier die Krisis schon da ist und es schon „Entronnene“ (v. 20) gibt, indessen wird auch hier vorausgesetzt, daß die noch umkommen müssen, die nicht zu dem Auftraggeber des Cyrus sich bittend wenden. „Laßt euch retten,“ denn ich, der einzige wirkliche Gott, habe geschworen, daß ich alle Menschen zu meinen Dienern machen will, daß also die, die sich mir unterwerfen, gerettet, die, die sich auflehnen, vernichtet werden sollen. Unverrückbar fest steht diese seine Absicht, Sache der Einzelnen also ist es, sich für Gottes Reich retten zu lassen. Der Schwur Jahves bei sich selbst auch z. B. Amos 6$_8$. 4$_2$. Jer. 22$_5$; wie er lautet, zeigt Jes. 49$_{18}$: so wahr ich lebe! was er bedeutet, lehrt unsere Fortsetzung: das, was Jahve beschwört, ist צדקה, Wahrheit, d. h. nicht sowohl etwas, was wahr ist, sondern was wahr gemacht werden wird, ein Versprechen, das mit Treue erfüllt wird. Für יצא schreibt man doch wohl besser יצאה, denn צדקה kann nicht Gen. zu פי oder auch adverb. Akkus. sein. Lies ferner לא דְּבָרִי für הבר ולא vgl. die LXX. Jetzt erst der Inhalt des Schwurs: jedes Knie soll sich Jahven beugen, nämlich im Kultus (I. Reg. 19$_{18}$), jede Zunge ihm Treue geloben (c. 19$_{18}$) — zitiert von Paulus Röm. 14$_{11}$ und freier Phil. 2$_{10.11}$. 24 und 25 muß Rede eines Dritten sein, da Jahve nur in der 3. pers. vorkommt, und dieser Dritte muß Subj. von אמר sein. לי אמר, wie die Akzente verbinden, gibt keinen Sinn; man übersetzt: sagt man von mir, als wenn יאמר עלי dastände, oder: hat er mir gesagt, als wenn plötzlich und ohne erkennbaren Grund der Prophet spräche und zwar nicht sehr geistreich; schon die Voranstellung von לי macht diese Erklärungen unmöglich. Konjiziert hat man לאמר (nach der LXX, die jedoch יהוה zum Vorhergehenden zieht), das aber am Anfang des Verses stehen sollte und sich sehr prosaisch ausnehmen würde, ferner יֵאָמֵר und יאמר (Cheyne). Der letztere Vorschlag trifft das Richtige. Marti nennt allerdings dies יאמר „unglaublich, weil unverständlich“, ohne einen Grund für dies donnernde Verdikt abzugeben; er verwandelt dann nach einem späteren Vorschlag Cheynes לי אמר in ליעקב, obwohl die Konsonanten עקב mit אמר nicht die geringste Ähnlichkeit haben und Dtjes. ganz aus dem Geleise geraten sein müßte, wenn er hier mit einem Male Jahven, der über die Heiden spricht, in die Rede fiele und über „Jakob“ spräche. יאמר ist eingeschoben wie so oft bei Dtjes. י; יאמר; Subjekt ist natürlich der Mensch, der das Knie vor Jahve beugt und sich ihm zuschwört; das vorhergehende לי ist selbstverständlich mit dem Hauptsatz, nicht mit dem eingeschobenen יאמר zu verbinden. Die Heiden, die „sich retten lassen“, sagen: nur in Jahve habe ich צדקות. Dieser Plur. bedeutet Jdc. 5$_{11}$ Mch. 6$_5$ die Taten Jahves, durch die er sich als Israels redlichen Bundesgenossen bewährt, Jes. 33$_{15}$ die Gesetzeserfüllung des Juden; hier, wo es neben עז, Kraft, steht (vgl. c. 46$_{13}$ Ps. 71$_{15}$ff.), muß es den Erfolg bedeuten, den die gerechte Sache im Kampf davonträgt, den Rechtssieg vgl. das יצדקו v. 25. Der Sinn von v. 24 ist demnach: nur durch Jahve besteht man die als großen Rechtskampf gedachte Weltkrisis als Sieger, ohne ihn oder gar wider ihn ist man Parteigänger des ἥττων λόγος, der causa infirmior, und unterliegt mit Schanden. Das νικᾶν des N. T.s liegt in dem „Sieg und Kraft“ Röm. 8$_{31-33}$. In der zweiten Vershälfte scheint das Ktib עז als Subj. von יבוא anzusehen (vgl. die LXX), während die Punktation עז richtiger zum Vorhergehenden zieht. Man will יבאו lesen: zu ihm (עד wie c. 19$_{22}$) werden kommen alle wider ihn Entbrannten; ויבשו wäre damit durch eine Art Hendiadyoin zu verbinden: beschämt werden sie kommen. Aber es ist sehr unwahrscheinlich, daß die wider ihn Entbrannten zu Jahve kommen

In Jahve singen und sich rühmen aller Same Israels."
*46 *Geknickt ist Bel, gekrümmt Nebo,*
Verfallen ihre Bilder dem Getier,
Aufgelegt, aufgeladen dem müden.

---

sollten, da ihnen doch c. 41₁₁ völlige Vernichtung angedroht wird; auch heißt בוש bei Dtjes. nicht: sich schämen, reuig sein. יָשֻׁבוּ zu lesen würde auch nichts helfen, da Jahves Feinde sich eben nicht bekehren, sondern zu Schanden werden sollen. Oben ist mit Rücksicht auf c. 41₁₁ יחדיו יאבדו für עדיו יבאו angenommen worden. Cheyne will עליו (für עדיו) lesen, dessen Suff. sich auf „Jakob" (s. oben) beziehen soll, aber abgesehen davon, daß jeder Leser das Suff. vielmehr auf Jahve beziehen würde, erhielte man so einen sehr ungeschickten Satz: die Gegner werden zu Schanden erstens Jakobs wegen, zweitens weil sie wider ihn entbrannt sind. 25 Den Beweis dafür, daß nur Jahve Sieg und Kraft gewährt, gibt das Schicksal Israels. Während Jahves Feinde umkommen, bleiben die Israeliten Sieger, während jene zu Schanden werden, rühmen sie sich ihres Gottes; dieser Parallelismus dürfte zur Bestätigung der Änderung in v. 24b dienen. Die drei Sätze in v. 24. 25 entsprechen zugleich den drei Sätzen der Ägypter usw. in v. 14–17: nur Jahve ist ein hülfreicher Gott, seine Gegner sind zu Schanden geworden, Israel gerettet.

Kap. 46 nimmt sich etwas bröckelhaft aus; auf den ersten Eindruck hin könnte man zu der Meinung kommen, der Prophet liefere hier (und c. 48) nur einige Nachträge zum Vorhergehenden und habe diese Kap. in einer Zeit geschrieben, wo seine frische Begeisterung durch trübe Erfahrungen, die er an seinen Volksgenossen gemacht hatte, einigermaßen herabgestimmt worden sei, sodaß er sich etwas Gewalt antun müsse, um auf der Höhe zu bleiben. Auch die eigentümliche Erscheinung, daß in c. 46₃ff. 48 neue Absätze mit שמעו statt mit כֹּה אמר י beginnen, scheint für die relative Selbständigkeit dieser Kap. zu sprechen (c. 49 ff. wird es plötzlich wieder anders). Indessen wird jener Eindruck größtenteils durch die Einsätze hervorgerufen, die fremden Händen zu verdanken sind; es mag also genügen anzunehmen, daß zwischen c. 45 und 46 und zwischen c. 48 und 49 eine gewisse Pause in der Produktion und vielleicht Produktionsfähigkeit des Propheten eingetreten war.

46, 1. 2, zwei dreihebige Dreizeiler: die babylonischen Götter brechen zusammen. 1 In Perfekten, denn auch קרם dürfte als Perf. gemeint sein vgl. v. 2, wird geschildert, wie Babels Gottheiten vor Cyrus erliegen. Unter בֵּל (babyl. bîlu, kontrahiert aus בְּעַל = בַּעַל), welcher nordsemitische Gottesname in Babylonien den dem Anu nächststehenden höchsten Gott bezeichnet, wird in der Stadt Babel speziell Merodak (eigentlich Marduk) verstanden, vielleicht auch von unserem Autor; die späte Stelle Jer. 50₂ stellt allerdings Bel und Merodak im Parallelismus neben einander. נבו (babyl. Nabu, was wahrscheinlich mit נביא zusammenhängt), Lokalgottheit von Borsippa, zum Sohn Merodaks gemacht und in seinem Tempel mitverehrt, war besonders der Schutzpatron der chaldäischen Dynastie Babels, wie die Namen Nabopolassar, Nebukadnezar, Nabuned zeigen, verdiente also vor anderen neben Bel als Repräsentant der babylonischen Götterwelt genannt zu werden. קרם nur hier und v. 2 (doch vgl. קֶרֶם, Haken). Die Bilder Nebos und Bels sind zu Teil geworden dem Tier; חיה bedeutet gewöhnlich das Wild, hier aber wegen der Fortsetzung das Lasttier. בהמה ist wahrscheinlich nur Variante oder Korrektur dazu; möglich ist auch, daß eines der beiden Wörter vor עיפה gehört. Die Ausdrucksweise ist befremdend; wenn wir v. 1a allein hätten, würde man היו übersetzen: sind verfallen, nämlich zum Zertreten. Auch v. 1b ist auffällig: „euer Getragenes (fem. wie gewöhnlich die neutralen Begriffe bei Dtjes.) ist Aufgeladenes", zwei schwerfällige Partizipien mit dem unerwarteten Suff. der 2. pers. Letzteres will Gort streichen, muß dann aber auch משא entfernen und aus vier Stichen drei machen. Auch v. 2 hat nur drei Stichen; ist also Gort im Recht, so gibt es ein kleines Gedicht zu 2×3 Stichen. Die Diktion würde diese Annahme gewiß begünstigen, der Stil wird verbessert, da die beiden Partizipien jetzt, Apposition zu היו, in ihrer asyndetischen Folge rasch dahineilen, den vorhergehenden und folgenden Perfekten entsprechend, und da משא jetzt nicht mehr in

[2]*Gekrümmt, geknickt sind sie allzumal,*
Konnten nicht retten die Last,
Und sie selbst sind in die Gefangenschaft gewandert.
[3]Hört auf mich, Haus Jakob und aller Überrest des Hauses Israel,
Die ihr aufgeladen seid vom Mutterleibe, getragen vom Mutterschoße an,
[4]Und bis zum Greisenalter bin ich's, ja bis zum grauen Haar schleppe ich,
Ich habe getragen und ich werde tragen und werde schleppen und retten.

---

doppeltem Sinn gebraucht wird. Da man ohne diese Annahme v. 2b für verstümmelt halten muß, so schließe ich mich Oort an, lese also עִי נשאוֹת . . . עצבוֹתם. Das Suff. des ersten Partizips mag als כְּמוֹ vor משא gehören. Wer nicht mitgehen mag, muß נשאתיכם nach c. 45₂₀ (Am. 5₂₆) deuten (am Neujahrsfest wurden die Bilder Merodaks und Nebos in Babel in Prozession umhergetragen) und darin ein witziges Wortspiel mit dem folgenden משא sehen: was ihr sonst trugt, tragen jetzt die Bestien. Aufgepackt sind die Bilder den Tieren nicht von den Siegern, sondern von den flüchtenden Babyloniern, das zeigt schon der Ausdruck עיפה und besonders das mittlere Sätzchen in v. 2. 2 Wiederholung der Verben von v. 1; יחדו scheint anzudeuten, daß der Vf. alle Götter Babels meint und jene nur als hervorragendes Beispiel genannt hat. Die Götter sollten eigentlich die den Tieren aufgeladenen Bilder in Sicherheit bringen können, statt dessen wandern sie selbst, an ihre Bilder gebunden, in die Gefangenschaft. Da נפשם das Prädikat im sing fem. bei sich hat, statt ad sensum mit dem Plur. konstruiert zu sein, so scheint es, als ob hier Bild und Numen in korrekter Weise auseinander gehalten werden sollen (während v. 6f. beide identifiziert werden). Das ist allerdings nicht der Fall, wenn man mit Oort נשאיהם für משא schreibt, doch will mir die Notwendigkeit dieser Änderung nicht einleuchten. Jedenfalls ist der Spott geistreicher und kräftiger, wenn Bel und Nebo als Numina figurieren, die sich vergebens abquälen, ihre eigenen Bilder zu retten, und dabei selber abgefaßt werden.

46, 3. 4, zwei dreihebige Vierzeiler, läßt sich als ein kleines Gedicht ansehen, das im Anschluß an und im Gegensatz zu dem v. 1. 2 entworfenen Bild von der kläglichen Ohnmacht Bels und Nebos Jahve verherrlicht, wie er — nicht etwa sein eigenes Bild, sondern — sein Volk trägt und es rettet. 3 „Höret" statt des sonst üblichen: so spricht Jahve; für die Beiwörter, die sonst Jahve empfängt, treten jetzt allerlei Attribute für das Volk auf. Ob der „ganze Überrest des Hauses Israel" auch die Nordisraeliten miteinschließt, läßt sich nicht sicher entscheiden, doch sollte man es fast glauben; es wird doch einen Grund haben, daß der Prophet so selten von Juda spricht, dagegen so oft von Jakob, der doch mehr mit Israel und seinen Heiligtümern (Bethel, Sichem, Pnuel, Mahanaim) verbunden ist als mit Juda. Hat er etwa in Phönizien gelebt, so denkt er vermutlich nicht so sehr (oder wenigstens nicht allein) an die deportierten Israeliten als an die Überreste Israels in Palästina, die ja freilich später von der jüdischen Gola nicht für würdig befunden wurden, in die Gemeinde des neuen Tempels aufgenommen zu werden, während man dem Dtjes., der auch die Heiden aufnehmen will c. 45₂₂ ff., eine solche Exklusivität nicht zutrauen kann. In v. 3f. wird beständig auf v. 1. 2 zurückgegriffen. Sind die Götzenbilder die teuere Last ihrer Verehrer, so umgekehrt Jahves Verehrer die Last ihres Gottes — eine sinnvolle Umkehrung. Und auch der Erfolg entspricht dem: dort, wo der Mensch den Gott trägt, der Untergang, hier, wo der Gott die Menschen trägt, die Rettung. Der Gedanke, daß Gott Israel trägt, ist nicht neu (Ex. 19₄. Dtn. 1₃₁ vgl. Hos. 11₃ und bei unserem Autor c. 40₁₁), aber hier originell durchgeführt. Daß Jahve von Israel mit Arbeit belastet wird, sagte schon c. 43₂₂ ff. 4 Das Greisenalter, natürlich das des Menschen, nicht Jahves, ist nicht so auszudeuten, als ob Israel als Volk jetzt ein Greis wäre (vgl. übrigens Hos. 7₉) oder es künftig werden müsse, auch scheint der Ausdruck nicht individualisieren zu wollen: jeder einzelne Israelit wird von Kindesbeinen an bis zum Tode von Jahve getragen (Ps. 71₁₈), sondern der Prophet benutzt

*[5]*Wem wollt ihr mich ähnlich und [gleich machen*
und mich vergleichen, daß wir ähn- [lich wären?

. . . . .

[6]Die Gold aus dem Beutel schütten
Sie dingen einen Goldschmied, [daß er's zum Gott macht,
und Silber mit der Wage darwägen,
bücken sich und fallen nieder.

---

das Bild: vom Mutterleib bis zum Alter nur als volkstümliche Redensart für einen Gedanken, den er sonst ausdrückt durch die Wendung: von Anfang bis in alle Ewigkeit. „Ich habe es getan und ich werde tragen" enthält ohne Zweifel einen Fehler, sei es, daß אעשה für אשא oder עמסתי (Klosterm.) oder נשאתי (wie oben übersetzt) für עשיתי zu schreiben ist. Oort will am Anfang von v. 4 עד für ועד schreiben; das ist kaum nötig und aus rhythmischen Gründen nicht einmal wünschenswert; eher sollte man daran Anstoß nehmen, daß der Vf. durch die Partizipien von v. 3 gleichsam so nebenbei etwas vorwegnimmt, was mit zur Hauptsache gehört und im verb. fin. kräftiger gewirkt hätte: ich habe euch immer getragen, so tue ich es auch in der Zukunft. Er konnte eben den rauschenden Eingang nicht entbehren und muß nun in v. 4b noch einmal sagen, was er v. 3 in den Partizipien sagt.

46,5–11 gehört dem Dtjes. nur zum Teil an, denn v. 6–8 ist ein junger Einsatz. In v. 5. 9–11, vier dreihebigen Vierzeilern, von denen die beiden ersten vermutlich durch Schuld des fremden Einsatzes drei Stichen eingebüßt haben, beweist der Prophet wieder die Unvergleichlichkeit und alleinige Gottheit Jahves durch die Weissagung und die Berufung des Cyrus und verheißt die gewisse Durchführung seines großen Planes. 5 Es könnte sein, daß auch v. 5 dem Einsetzer angehörte, nämlich als freies Zitat nach c. 40₁₈. ₂₅, aber wahrscheinlicher ist die Echtheit. Abgesehen davon, daß die Wortfülle dieses Verses ein spezifisches Charakteristikum des dtjesaian. Stiles ist, wüßte man nicht, warum der Einsatz v. 6–8 gerade hierher gesetzt wäre, wenn nicht eben v. 5 dessen Vf. dazu verlockt hätte; auch scheint v. 9 auf eine Einleitung hinzuweisen, wie sie v. 5 bietet. Oder vielmehr nur anbietet; es muß, wie auch das Metrum zeigt, zwischen v. 5 und v. 9 ein Distichon ausgefallen sein, dessen Inhalt etwa mit c. 44₇ übereinkam. למי neben אל־מי c. 40₁₈. ₂₅. Warum נִדְמֶה statt der 1. pers. plur. qal gelesen werden muß (Oort), ist mir nicht klar vgl. c. 40₂₅. — Der Einsatz

46,6–8 schließt sich mit einigen Ausdrücken (נשא, סבל, זכרו) und scheinbar auch dem Inhalt nach an den dtjes. Text an; aber dem Vf. ist ein Übergang von v. 5 auf v. 6 nicht gelungen, wenn er ihn beabsichtigt hat, und v. 8 ist ein anstößiger Vorgänger für v. 9 gerade wegen einiger formeller Ähnlichkeit bei innerer Verschiedenheit. Denn v. 9 zeigt wie v. 3 ff., daß Dtjes. wieder den großen Gegensatz zwischen dem weltgeschichtlichen Wirken Jahves und einer kleinlichen Darstellung der Gottheit im Kunstbilde im Auge hat, während der Vf. von v. 6–8 die Unvernunft betont, ein lebloses, von den Menschen selbst gefertigtes Bild anzubeten; Dtjes. denkt an den Kampf zwischen dem Heidentum, das in diesem Kap. durch die Babylonier und deren Götter repräsentiert wird, und Jahve, seinen Weissagungen und geschichtlichen Taten, der Vf. malt uns ein Genrebildchen aus dem Kleinleben der unteren Volksschichten; für Dtjes. sind endlich die Bildverehrer die Heiden schlechthin, für den Vf. die Heiden und auch abtrünnige Juden. Daß der Vf. von v. 6–8 mit dem von c. 44₉–₂₀ identisch ist, scheint außer der Übereinstimmung in den eben genannten Zügen auch aus einigen Ausdrücken hervorzugehen, die nur in diesen beiden Stücken vorkommen („zum Gott machen", סגר, השיב על־לב); nur hat unser Stück etwas mehr metrische Form. 6 „Die da hinschütten usw.", diese Einführung allein zeigt schon, daß wir ein Bild aus dem Privatleben zu erwarten haben. זלים von זול nur hier vgl. זלל Dtn. 21₂₀, ausschütten, wegwerfen, verschwenden; das Geld für die Götzen ist weggeworfen. Der praktische Gesichtspunkt tritt auch c. 44₁₀ ff. überall hervor (ebenso Weish. 13 und überhaupt in der Polemik der späteren Juden). קנה muß wohl der Wagbalken sein, vielleicht nur eine poetische Umschreibung dafür. Das Gold und Silber dient nicht zur Bezahlung der Arbeit, weil dann nicht vom Darwägen gesprochen würde, sondern bildet das Material zu dem Bilde oder doch zu dessen Überzuge. Der Goldschmied liefert also die Materialien

⁷Sie heben ihn auf die Schulter, [schleppen ihn,	und lassen ihn nieder auf seinen Sitz;
Und so steht er	von seinem Orte weicht er nicht.
Auch schreit er zu ihm und er [antwortet nicht,	aus seiner Not rettet er ihn nicht.
⁸Gedenkt hieran und werdet ver- [nünftig,	denkt doch zurück, ihr Abtrünnigen!
⁹*Gedenkt an das Frühere von urher*	. . . . .
Daß ich Gott bin und keiner [mehr,	*Gottheit und nichts mir gleich.*

---

nicht, arbeitet in dieser Darstellung auch nicht (wie der Holzkünstler c. 44₁₃ ff., der nur den groben Kern verfertigt) auf den Verkauf, sondern auf Bestellung, wird gedungen. Ob er im eigenen Hause oder auf der Stör arbeitet, ist wohl nicht zu entscheiden, das erstere aber wahrscheinlicher; das „Dingen" bezieht sich auf den Kontrakt zwischen Besteller und Handwerksmann. Daß es sich um keine staatlichen Bilder handelt, liegt auf der Hand (obwohl einem Phidias das Material auch zugewogen wurde). Er macht das erhaltene Metall zum Gott (Jdc. 8₂₄–₂₇. 17₄. Ex. 32₂ff.). So wie das Bild aus den Händen des Handwerkers hervorgegangen ist, werfen sie sich vor ihm auf die Knie. **7** Dann heben sie den neugebackenen Gott auf die Schulter (danach kann man sich von der Größe des Bildes eine Vorstellung machen), weil er ja doch nicht gehen kann (Jer. 10₅. Ps. 115₇), und lassen ihn nieder auf seinen Sitz (c. 25₁₀), „damit er stehe", oder lieber, in engerer Verbindung mit dem Folgenden: und so steht er (וַיַּעֲמֹד), um sich nicht mehr von seinem Platz zu rühren. Statt der feierlichen κόρυσις ein burleskes Bild. ויעמד ist nur der Rest eines Stichos. Das Ktib scheint übrigens in v. 7a die Verben als Singulare angesehen zu haben: er hebt, schleppt, läßt nieder. Und wie funktioniert nun der neue Gott? Wie er steif auf seinem Postament steht (על־מכונתו könnte im zweiten Distichon von v. 7 ausgefallen sein), so bleibt er auch stumm beim Gebet seines Verehrers und hilft diesem nicht aus seiner Not (c. 44₁₇). Die Religion hat für diesen Vf. hauptsächlich den Zweck, dem Menschen zu nützen, im Kampf ums Dasein zu helfen, eine Auffassung, zu der die private Religionsübung des Spießbürgers leicht herabsinkt, die aber nicht die des Dtjes. und überhaupt der Propheten ist. **8** „Denkt hieran", an das v. 7b Gesagte, überlegt es, ihr „Abtrünnigen". Diese letzteren sind doch wohl Juden, womit natürlich nicht gesagt ist, daß auch im Vorhergehenden abgefallene Juden geschildert sind, aber doch wohl, daß viele Juden sich vom Aberglauben haben anstecken lassen. Eben dasselbe lehren ja die meisten Einsätze von später Hand (c. 2₂₀. 17₇ f. 30₂₂. 31₆ f.). זכרו־זאת wie v. 9. c. 44₂₁, השיב wie c. 44₁₉. התאששו wird meist als denom. von איש, Mann (oder gar von אש, Feuer) angesehen oder von אשש, fest sein, abgeleitet, aber der Sinn: ermannt euch, werdet entflammt, werdet festen Sinnes, paßt nicht zum Zusammenhang; התבששו, schämt euch miteinander (de Lag.), entspricht nicht so recht dem lehrhaften Charakter von v. 6—8. c. 44₉ff. Ob das aramäische אשיש bedeutet: sich etwas fest einprägen, ist nicht sicher, sonst würde sich dies Wort eher empfehlen. Es scheint, daß sich התאשש (א für י) zu תושיה ähnlich verhält wie התפלל zu תפלה und daß die sekundäre Bedeutung von תושיה, Einsicht, Vernunft, auch in unserem Verbum Platz gegriffen hat: benehmt euch vernünftig (vgl. Psch.).

46, 9–11, die Fortsetzung von v. 5, zeigt sofort wieder deuterojesaianischen Stil und Geist. Leider ist der erste Vierzeiler verstümmelt; in 9a fehlt der erste oder der zweite Stichos. Wie man zu v. 5 aus c. 44₇ den Satz ergänzen kann: wer weissagt wie ich? so läßt sich zu v. 9a aus c. 44₈ etwa die Fortsetzung entnehmen: habe ich nicht längst hören lassen? oder man kann einen Finalsatz hinzudenken: damit ihr sehet und erkennt. Über die ראשנות kann man sich aus dem Jahvisten und den älteren Propheten belehren. Ob in 9b כי denn oder daß ist, läßt sich nicht sagen, weil man nicht weiß, was vorherging. אלהים ist wohl zweites Prädikat neben אל. **10** Es folgen nun eine Reihe pathetischer Partizipien, wie sie auch der Dichter des Hiob liebt. מראשית ist statt מראש c. 41₂₆ gewählt wegen אחרית, Ausgang

^{10}*Der ich meldete von Anfang an* *und von urher das, was noch unge-*
[den Ausgang *[schehen,*
Der ich sage: mein Plan wird *und all' mein Anliegen führe ich aus;*
[bestehen,
^{11}*Der ich rufe vom Aufgang den* *vom fernen Land den Mann meines*
[Stoßvogel, *[Plans,*
Wie ich's geredet, werde ich's *wie ich's geplant, es ausführen.*
[bringen,
*^{12}*Hört auf mich, ihr Mutlosen,* *die ferne sind vom Heil:*
^{13}*Nahe bracht' ich mein Heil, nicht* *und meine Rettung zögert nicht,*
[fern ist's,
Geben werd' ich in Zion Rettung, *für Israel Herrlichkeit.*

(c. 41$_{22}$). „Was nicht geschehen ist" erhält durch den Zusammenhang den Sinn „bevor es geschehen ist" (vgl. die LXX und c. 48$_5$). Die עצה, das חפץ kennen wir seit c. 44$_{26.\,28}$. תקום scheint wieder auf c. 14$_{24}$ zu beruhen (vgl. zu c. 43$_{13}$ 44$_{28}$). **11** Cyrus ist der Stoßvogel, der sich mit wuchtiger Schnelligkeit auf die Beute stürzt (vgl. Hes. 17$_3$ Jer. 49$_{22}$), der Mann, der Jahves Ratschlag ausführt (das Ktib עצתו ist ebenso gut wie das Qre עצתי); c. 40$_{13}$: Jahve braucht keinen Rat von Menschen, aber Menschen für seinen Rat. In v. 11b gewinnt der Parallelismus, wenn man יעצתי für יצרתי schreibt; auch hier wie in v. 10 übt Jesaias gewaltiges Wort c. 14$_{24-27}$ seinen Einfluß. Im Ganzen macht das Gedicht den Eindruck, als sollte es früher Gesagtes zusammenfassen, Neues ist eigentlich nicht darin. Gleichwohl verfehlt das getragene Pathos jener Partizipialsätze seinen Eindruck nicht, und das Bild vom Stoßvogel ist prächtig.

46, 12. 13, ein vorläufiger Abschluß in drei dreihebigen Distichen: habt guten Mut, das Heil ist nahe. אבירי לב paßt nicht in den Zusammenhang, warum sollten die, die ferne sind vom Heil, starkherzig genannt werden? Starrherzige bedeutet es schwerlich (חזקי לב Hes. 2$_4$ oder קשי לב Ex. 3$_7$ ist doch etwas ganz anderes), auch wüßte man mit Starrsinnigen nichts anzufangen, selbst wenn v. 6–8 zum ursprünglichen Text gehörte, denn Verstockten macht man nicht solche Verheißungen wie hier. Sinn gibt allein das אִבְּדֵי לֵב der LXX (Klosterm. u. a.), d. h. die Mutlosen vgl. Jer. 4$_9$ und zur Sache c. 40$_{31}$ ff. צדקה muß hier dasselbe besagen wie in v. 13, den Sieg des Rechts, das Heil. Für das zweite תשועה in v. 13 hätte man gern ein anderes Wort; aber v. 13b macht überhaupt keinen sehr günstigen Eindruck und könnte wohl ein Zusatz sein. In תפארתי läßt man besser das Suff. mit der LXX weg.

Kap. **47**, ein Triumphlied über Babel, fünf Strophen zu je sieben Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Babel wird gedemütigt, es hat seinen Fall durch seinen Hochmut und seine Bedrückung Israels verdient und wird ihn durch seine Zauberkünste nicht verhüten. Das Bild von der üppigen, tyrannischen, zauberkundigen Königin Babel wird durch das ganze Gedicht festgehalten, was freilich für einen alttestamentlichen Dichter und besonders für Dtjes., den Meister der Personifikation, keine große Schwierigkeit hatte. Leider führt die Dichtung an mehr als einer Stelle dem Leser zu Gemüte, wie wenig sicher alttestamentliche Texte sind und wie oft auch da, wo ein leidlich guter Sinn und eine fehlerfreie Sprache uns ahnungslos läßt, der ursprüngliche Wortlaut ganz verändert sein mag. Die Meinung Dillmanns, es seien hier die Verse der „Totenklage" und die Weisen des Volksliedes (besser des Tanzrhythmus) durcheinander gewürfelt, um gegen das Ende hin „der gewöhnlichen prophetischen Sprache" (was heißt das?) Platz zu machen, kommt für eine ernsthafte Textkritik nicht in Betracht. Kennt gleich die altt. Poesie nicht die genaue Versmessung der griechischen Poetik, so hat doch auch sie eine vernünftige Prosodie, die innerhalb der poetischen und prophetischen Literatur als ein den alten Übersetzungen an Wichtigkeit nicht nachstehendes kritisches Hülfsmittel gewürdigt zu werden verdient, aber freilich vielfach auch mit dilettantischer Willkür behandelt wird. 1–4 die erste Strophe. Babel, die Königin, bisher

*47 [1]*Herab und setze dich in den Staub, Jungfrau Babel,*
Setze dich zur Erde ohne Stuhl, Tochter der Chaldäer,
Denn nicht nennt man dich ferner Zarte und Üppige!
[2]*Nimm die Mühle und mahle Mehl, deck' auf deinen Schleier,*
Leg' ab die Schleppe, deck' auf den Schenkel), durchschreite Ströme!*
[3]*Rache will ich nehmen unerbittlich, spricht* [4]*unser Erlöser,*
Jahve der Heere sein Name, der Heilige Israels.

*) v. 3a: Aufgedeckt werde deine Scham, auch wird gesehen werden deine Schmach.

---

eine Jungfrau (das בת vor בבל ist wohl nicht nötig und eher aus dem zweiten Distichon eingedrungen), weil nach der freilich irrigen Meinung des Dichters noch nicht von einer fremden Macht unterjocht, soll vom Fürstenthron herabsteigen und sich, nicht als Trauernde (wie c. 3₂₆), sondern als Gedemütigte, zur Erde hinsetzen (vgl. Jer. 13₁₈), soll „auf" dem Staube sitzen, dem Sinnbild der Niedrigkeit. Sie wird Tochter der Chaldäer genannt, als ob sie eine chaldäische Stadt wäre, während nur die Dynastie aus dem südlich von ihr gelegenen Chaldäa stammte. Sie wird nicht „fortfahren, daß man sie nenne" (zum verb. fin. s. G.-K. § 120 c) Zarte und Üppige vgl. Dtn. 28₅₄.₅₆; die sinnlich geartete, reiche, von allem Luxus Asiens verwöhnte Bevölkerung wird durch das Bild einer üppigen, verweichlichten Haremsdame treffend charakterisiert. 2 Jetzt wird sie eine Sklavin, und zwar die allerniedrigste, die die Handmühle drehen muß (Ex. 11₅ vgl. Odyss. 20₁₀₅ ff.), nicht mehr den Schleier (Cnt. 4₁) trägt, da sie keine Ehre mehr zu schützen hat; sie muß die Schleppe (שבל ἅπ. λεγ.) ablegen (חשפי mit dag. lene s. G.-K. § 46 Anm. 2) vgl. den stärkeren Ausdruck Jer. 13₂₆.₂₂, den Schenkel entblößen, um Ströme zu durchwaten, weil sie in die Gefangenschaft wandert. Der Vf. muß in einem Lande wohnen, wo man Ströme durchwaten kann, wie in Palästina und Phönizien; am Euphrat oder Tigris oder auch nur an einem der babylonischen Schiffahrtskanäle hätte er schwerlich diese Worte geschrieben. Dillm. findet den Gedanken von der Wanderung in die Gefangenschaft nicht genug angedeutet, aber wie soll denn eine Sklavin sonst dazu kommen, Ströme zu durchwaten? 3a bringt einen neuen Gedanken: das Weib wird geschändet. Aber es ist kein richtiges Distichon, der erste Stichos ist zu kurz, der zweite zu lang; die dreifache Anwendung von גלה in v. 2. 3a ist nicht schön, der zweite Stichos ist von Jer. 13₂₆ abhängig, wo ebenfalls die sinnlichen Ausdrücke durch solche wie Schmach, Schimpf abgelöst werden, die Entehrung aber besser motiviert ist als hier. Da außerdem v. 3a dem Zusammenhang nicht zum Vorteil gereicht, vielmehr die Aufforderung, in die Gefangenschaft zu wandern, einen viel besseren Übergang zu dem Satz: Rache will ich nehmen, spricht unser Erlöser, bietet, so kann man den Vers ohne Bedauern fahren lassen und als durch v. 2b angeregten Zusatz eines Lesers betrachten, dem Dtjes. zu milde redet, und das um so lieber, als dadurch die Stichenzahl der ersten Strophe der der übrigen Strophen gleich wird. 3b 4 In נקם אקח tritt plötzlich Jahve als Sprecher auf, ohne daß ihn der massor. Text als solchen einführte, ja im Widerspruch mit dem Suff. von גאלנו v. 4. Neben diesem Übelstand ein zweiter: v. 3b ist zu kurz, v. 4 zu lang für unser Versmaß. Endlich steht v. 4 jetzt ganz isoliert da. Offenbar gehört גאלנו zu dem Distichon v. 3b und das vorhergehende Wort muß die Anknüpfung und die Vermittlung zwischen der 1. und 3. pers. übernehmen: für אדם ist אמר zu schreiben (LXX Cod. Al.). Heißt לא אפגע: ich will nicht schonen, so steht es absolut wie die das Gleiche besagenden Verben Jer. 13₁₄b; mit אדם würde ja auch der Vf. aus dem von Anfang bis zu Ende festgehaltenen Bilde von der Jungfrau Babel herausfallen. Wahrscheinlich beruht aber אדם auf einer anderen Deutung von פגע als der eben erwähnten. Die letztere ist auch nicht zweifelfrei, die Aussprache אַפְגַּע kaum sicherer, dagegen dürfte das sonst nicht vorkommende niph. אֶפָּגַע als pass. von ב פגע, jemanden bitten: ich will mich nicht erbitten lassen, sowohl möglich als auch besonders passend sein (ähnlich Gort, der nur das niph. als pass. zum hiph. aufzufassen scheint); Grätz u. a. wollen אפרע nach Hes. 24₁₄: ich lasse nicht fahren. Daß Jahve der Gott der Heere (der Gestirne) ist, verdiente in einer Bedrohung der sternanbetenden Babylonier besonders betont zu werden; warum

[5]Setze dich still hin und geh' ins Dunkel, Tochter der Chaldäer!
Denn nicht nennt man dich ferner Herrin der Reiche.
[6]Ich habe gezürnt auf mein Volk, entweiht mein Erbe,
Gab sie in deine Hand, nicht schenktest du Mitleid ihnen,
Auf dem Greise ließest du lasten dein Joch gar sehr.
[7]Und du sprachest: auf ewig werde ich sein, Herrin für immer,
Nicht nahmst du dies zu Herzen dir, dachtest nicht an seinen Ausgang.

„der Heilige Israels" hinzugefügt wird, zeigt gleich nachher v. 6. V. 4 gibt sich deutlich als Abschluß der ersten Strophe, ebenso deutlich 5 als Anfang der zweiten Strophe v. 5–7. „Still" im Gegensatz zu dem stolzen Königswort, dem prahlenden Hochmut; חשֵׁךְ ist wohl das Dunkel des Gefängnisses c. 4₂₇. גִּבְרֶת ist stat. constr. zu גְּבִירָה (Jer. 13₁₈: Königinmutter). Die Stadt Babel als solche ist Regentin über die kleinen altbabylonischen und die unterjochten Königreiche; Dtjes. lebt wohl in einem Lande, wo die Stadt das Volk bedeutet (vgl. zu c. 23₁₃). 6 erinnert vielfach an Jer. 12₇ ₈. „Ich entweihte mein Erbe" vgl. zu c. 43₂₈: ich machte das mir geheiligte und in Folge dessen unantastbare (Jer. 2₃) Erbe profan, sodaß nun die Fremden sich seiner bemächtigen konnten: eine etwas andere Auffassung über die Chaldäer, als die Jes. über die Assyrer hat; diese haben den Auftrag, Israel zu züchtigen, jene nur die Erlaubnis. „Erbe" bedeutet in der älteren Zeit durchweg einen Grundbesitz, und deswegen konnte der Ausdruck auf die Gottheit angewandt werden, die eben auch ursprünglich immer Bewohnerin und Besitzerin eines bestimmten Bodens oder Bezirks ist, wenn sie ihn auch nicht geerbt hat. Jahve ist der Obereigentümer des israelitischen Landes, das er eben deshalb Abraham und seinen Nachkommen verleihen konnte; die Israeliten sind sein Gesinde, seine Lehnsleute, die ihm Zins zahlen; Jahves Boden kann nur mit seiner Erlaubnis betreten werden. Hat er jetzt sein Land preisgegeben, seine Leute den Chaldäern überliefert, so sollten diese doch berücksichtigen, mit wem sie es zu tun haben und daß die Preisgebung nur eine bedingte ist, veranlaßt durch Jahves Zorn über den Ungehorsam seiner Knechte, nicht durch seine Ohnmacht gegenüber den Chaldäern. Das Mitleid, das den Chaldäern zur Pflicht gemacht wird, ist wieder ein charakteristisches Zeichen für den Unterschied zwischen Dtjes. und den älteren Propheten. Diese drohen dem Volk viel Schlimmeres, als was hier Dtjes. über Israels Los sagt und den Chaldäern als Verbrechen anrechnet. Für ihn ist Israel immer Jahves Günstling, seine Strafwürdigkeit wird nicht geleugnet, aber verschwindet ganz vor dem überfließenden Mitleid Gottes, und die Fremden sind doch eben nur die „Völker", die vor Jahves Liebling Respekt haben sollten. Daß die Auffassung eines Amos, Jesaia, Jeremia viel tiefer ist, läßt sich nicht leugnen, so sehr sich auch die Äußerungen unsers Vf.s über Jahves Güte mit unseren christlichen Überzeugungen zu berühren scheinen. Das zweite Distichon in v. 6 ist nicht gut gebaut, vielleicht fehlerhaft; für das לָהֶם, das in Folge seiner Stellung auffällig stark betont ist, sollte man einen speziellen Ausdruck erwarten entsprechend dem des dritten Distichons: den Greis ließest du schwer arbeiten. Geschichtlich kann man diese Anklagen nicht weiter belegen; nach Jer. 29 und Hesekiels Darstellung kann es wenigstens im Anfang den Deportierten gar nicht so übel ergangen sein, man hat ihnen offenbar ihr Vermögen belassen und vielleicht auch neue Ländereien angewiesen (vgl. c. 36₁₆ f.), die zurückkehrenden Juden haben verhältnismäßig viele Sklaven, und die in Babylonien zurückbleibenden sind nicht arm (Sach. 6₉ ff.). Immerhin mag zu öffentlichen Bauten von den Babyloniern so gut, wie früher von den Israeliten selber, die Fremdenkolonie herangezogen sein; ganz aufs Geratewohl hat Dtjes. diese Beschwerden wohl nicht erhoben, wenn er auch übertriebenen Nachrichten (vgl. zu c. 44₇. ₂₂) folgen dürfte. 7 Babel wußte oder vielmehr bedachte nicht, daß es seine Herrschaft über Jahves Volk nur eine gewisse Zeit behalten konnte, sondern benahm sich, als habe es von vornherein ein Recht auf sein Herrschen und werde immer obenauf bleiben. Aber der Ausgang wird anders sein, die mißbrauchte Herrschaft ein Ende nehmen. Bei dem Worte „Ausgang" denkt ohne Zweifel der Prophet zugleich an den Sinn, den das Wort sonst für ihn hat, an die große Weltumwälzung; um so stärker

[8]Und nun höre dies, Wollüstige, die sicher thront,
Die da spricht in ihrem Herzen: Ich und keiner mehr!
Nicht werde ich sitzen als Witwe, nicht kennen Kinderlosigkeit:
[9]Kommen werden dir diese zwei plötzlich an Einem Tag,
Kinderlosigkeit und Wittum, nach ihrem vollen Maß kommen sie über dich,
Ob auch sehr viel sind deine Zauber, stark deine Bannsprüche,

---

ist der v. 7a ausgesprochene Tadel gegen die Meinung Babels, es werde ewig sein. לעולם אי ist ein selbständiger Satz und das Folgende nur Erweiterung dazu, denn wenn גבירה Prädikat wäre, so würde etwa אני für אהיה stehen. עד, von den Punktatoren unsinnig mißverstanden, ist Subst. und Gen. zu גברת, das ja doch offenbar stat. constr. ist. אלה v. 7b bezieht sich auf jenen Gedanken zurück, daß Babel nur durch Jahves Zulassung eine gewisse Zeit Macht über sein Volk hat und daß die Entweihung von Jahves Erbe eine Grenze hat und abgelöst wird durch dessen Verherrlichung. Die Subjektivität dieser Ausführungen ist bei dem naiven Charakter dieses Autors nicht verwunderlich; er geht so völlig auf in seinen eschatologischen Vorstellungen, daß er gar nicht anders kann, als sie in irgend welcher Form auch bei anderen vorauszusetzen, selbst bei den Babyloniern; alle lebendige Religion ist naiv und subjektiv. 8 bis ראני v. 10, die dritte Strophe, eingeleitet durch das beliebte „Und jetzt" (c. 5₈). עדינה ist doch nicht die Wonnige (Dillm.), sondern die in Wonne lebende. הישבת עוד bis wörtlich herübergenommen in Zeph. 2₁₅. Die Annahme, daß die wörtliche Übereinstimmung auf Zufall beruhe, erfordert einen starken Glauben; die entgegengesetzte, daß die eine Stelle von der anderen abhängig ist, ist kein Ausfluß einer sehr niederen Anschauung von der prophetischen Schriftstellerei (Fr. Schwally ZATW 1890 S. 195), sondern das unvermeidliche Ergebnis von oft zu machenden Wahrnehmungen. Dtjes. ist in unserem Fall schwerlich der, der geborgt hat, denn wenn auch bei ihm, der so oft von den alten Weissagungen spricht, ältere Wendungen ab und an auftauchen (s. zu c. 43₁₃ 44₂₆ 46₁₀f.), so ist doch wörtliches Abschreiben seine Art nicht; auch hat keine dritte Hand dies Distichon eingesetzt, das hier nicht fehlen kann. אפסי mit der alten Kasusendung i (nicht Suffix), des poetischen Kolorits wegen. Der Satz: ich und niemand mehr, soll wohl nicht die sich über Gott erhebende Vermessenheit ausdrücken, die der ungefähr gleichzeitige Dichter von c. 14₁₃f. dem Chaldäerkönig zuschreibt, sondern den Gedanken von v. 7: keine Menschenmacht kommt gegen mich auf. Ehe und Kinder passen eigentlich nicht zu בתולה v. 1, das freilich eingesetzt sein könnte (vgl. c. 23₁₂). Die Kinder sind natürlich die Bevölkerung; der Ehemann könnte der König sein, nicht fremde Völker oder Könige, die mit Babel verkehren und die nach einem seit Hosea oft gebrauchten Bilde wohl ihre Buhlen genannt werden könnten, deren Witwe sie aber nicht sein würde. Aber der Of. hat sich das Bild nach dieser Seite nicht näher ausgemalt. Witwenschaft und Kinderlosigkeit kommen, wie 9 כתמם (LXX schlechter פתאם, Krochmal u. a. künstlich: תְּאֹמִים als Zwillinge) zeigt, hauptsächlich als die zwei größten Übel, die ein Weib treffen können, in Betracht. Als Witwe sitzen (zu ישב v. 8 vgl. Hos. 3₃f.) heißt ohne Schutz dahinleben. Das doppelte Unglück, Schutzlosigkeit und Vereinsamung, kommt (vielleicht besser mit Klosterm. יבאו zu lesen) im Nu, an Einem Tage, wenn nämlich Cyrus das Volk in die Gefangenschaft führt. ברב כי trotz der Menge, nicht wegen, denn die Beschwörungen gelten in diesem Kap. als Mittel, freilich als nutzlose, gegen das Verderben, als Grund hingegen der Hochmut und die Bedrückung Israels. Vielleicht sind im letzten Distichon von v. 9 die beiden Stichen umgestellt, mindestens muß מאד in den ersten längeren zurückversetzt werden. רב und עצמה dienen als inff. 10 bis ראני. Ob Fortsetzung des inf. durch das verb. fin. oder ein selbständiger Satz beabsichtigt ist, läßt sich nicht entscheiden, das erstere ist wahrscheinlicher. בטח ist gewiß nicht absolut gebraucht, wenn gleich darauf ב folgt. Dagegen wäre zu erwägen, ob nicht בְּרַעֲתֵךְ, auf deine Wissenschaft, gelesen werden sollte, wie gleich hinterher, denn רעה ist ein fast zu allgemeiner Ausdruck für das, was Babel zur Last gelegt wird, und steht v. 11 in anderem Sinne, doch läßt sich das Vertrauen auf die Wissenschaft nicht gut mit dem Satz: keiner sieht mich, vereinigen; man muß mit dem unbefriedigenden Text

[10]Und du vertrautest auf deine Bosheit, sprachst: keiner sieht mich.
Deine Weisheit und deine Wissenschaft die hat dich verführt,
Sodaß du sprachest in deinem Herzen: Ich und keiner mehr!
[11]Doch kommen wird über dich Böses, das du nicht weißt wegzuzaubern,
Und fallen auf dich Verderben, das du nicht vermagst zu sühnen,
Und kommen plötzlich Verwüstung, die du nicht weißt [zu bannen].
[12]Stehe doch bei deinen Bannsprüchen und deinen vielen Zaubern,
Vielleicht kannst du nützen, vielleicht schreckst du.
[13]Abgequält hast du dich mit deinen Rat[gebern], mögen sie doch her-[zutreten,
Mögen dich retten, die den Himmel einteilten, die in die Sterne schauen,
Feststellen nach den Monaten, von wannen es kommt!

---

vorlieb nehmen, wenn man nicht auch רֹאנִי (mit ā wegen der Pausa Olsh. § 132) ändern will. Folgte man freilich der LXX, so würde man nicht zögern zu überſetzen: und (obwohl) du vertrauteſt auf deine Wiſſenſchaft, ſprachſt: ich und keiner mehr. Vielleicht iſt ſowohl der hebr. wie der griech. Text aus Konjektur hervorgegangen. **10**, von חָכְמָתֵךְ an, bis 12, die vierte Strophe, deren beide erſten Diſticha denen der 3. Strophe v. 8 korreſpondieren. Jene Sicherheit, von der v. 8 ſprach, beruht auf der Weisheit und Wiſſenſchaft, auf der Magie und der Mantie, die kaum irgendwo ſonſt ſo weit ausgebildet war wie in Babylonien durch das techniſche Genie der Protobabylonier; ſie verführte Babel zu ſeiner hochmütigen Sicherheit. Der erſte Stichos läßt ſich beſſer ſkandieren, wenn man die beiden Subſtantive umſtellt. **11** In drei einander ähnlichen und grade dadurch wirkungsvollen Diſtichen wird nochmals das Unglück angedroht, dem Babels Wiſſenſchaft und Kunſt (denn die „Weisheit" iſt vor allem die geheime Kunſt des Adepten) nicht gewachſen iſt. Das zweimalige תֵּרְעִי ſpielt auf הֵרֵעַתְּ an. שַׁחֲרָהּ nicht: deſſen Morgenröte,weil dazu כְּפָרָהּ nicht paßt, auch keine Morgenröte für Babel kommen wird, ſondern entweder: deſſen Zauber du nicht kennſt (שַׁחַר als Subſt.), oder beſſer: das du zu beſchwören, wegzuzaubern nicht verſtehſt (inf. piël nach der Bedeutung des entſprechenden arab. Wortes vgl. v. 15). Andere wollen שַׁחֲרָהּ, das heißen ſoll: es abkaufen; aber abgeſehen davon, daß dieſe Bedeutung nirgends vorkommt (Heſ. 16₃₃ heißt es: erkaufen), „kauft" man mit der Magie nicht „ab". Für בֹּא am Anfang wird בֹּאָה zu ſchreiben ſein. הַוָּה vgl. Heſ. 7₂₆ „das Herabſtürzende", ſonſt הַוָּה. כְּפָרָהּ, prägnant: durch Sühnopfer beſeitigen oder fern halten. Hinter dem letzten תֵּרְעִי iſt das Verbum ausgefallen, das dem שַׁחֲרָהּ und כְּפָרָהּ entſprechen ſollte, etwa חִבְרָהּ. Zu שָׁאָה vgl. c. 10₃. Das vorhergehende עָלַיִךְ mag, weil metriſch läſtig, dem Abſchreiber angehören. **12** Ironiſch: verſuch's doch einmal mit deinen Bannſprüchen, vielleicht kannſt du etwas ausrichten (proſaiſch nachgeahmt in c. 44₁₀. ₁₁), vielleicht ſchreckſt du. Das Unglück wird nach babyloniſcher Vorſtellung als böſer Dämon gedacht, den man durch Bannformeln, Exorzismen uſw. abhält oder austreibt, ähnlich wie man mancher Orten das Ungeheuer, das bei Sonnenfinſterniſſen die Sonne zu verſchlingen droht, durch Lärm verſcheucht. Dieſ. braucht natürlich nicht in Babylonien zu wohnen, um ſolche Dinge zu kennen, die überall, auch unter den Juden (vgl. den Bannſpruch Jer. 10₁₁), im Schwange waren. עִמְדִי בְ kann heißen: tritt auf in der Poſe des Beſchwörers mit Bannſprüchen! oder: arbeite mit deinen zauberiſchen Experimenten im Laboratorium des Adepten! Erſteres ahmen in ihrer Weiſe auch pſeudoprophetiſche Schriftſteller des A. T.s nach. Der Relativſatz: „mit denen du dich gemüht haſt von deiner Jugend an" iſt Randkorrektur zu den entſprechenden Worten in v. 15 und nur an die falſche Stelle geraten. **13** bis 15 die letzte Strophe. Iſt Babel das klaſſiſche Land der Magie v. 11f., ſo auch der Mantik, beſonders der Aſtrologie. רֹב עֲצָתַיִךְ iſt ganz unannehmbar; den Gen. hat das Ktib als Plur. angeſehen, da aber dieſer Plur. mit Suffixen niemals vorkommt (Olsh. S. 290), ſo hat die Punktation den Sing. beibehalten, aber mit der pluraliſchen Endung, was eine Unform ergibt. Auch der Sinn iſt unbefriedigend: was ſollen denn das für Ratſchläge ſein, mit denen Babel ſich abgemüdet hat? Da gleich hinterher und die ganze Strophe hindurch von Babels Aſtrologen geredet wird und auch das Verbum יעמדו

¹⁴*Siehe, sie sind wie Stoppeln, die Feuer verbrannt hat,*
Retten nicht das eigene Leben vor der Gewalt der Lohe.)*
¹⁵*So sind dir geworden, um die du dich mühtest, deine Zauberer von [deiner Jugend an:*
Jeder gradaus sind sie getaumelt, keiner, der dich rettet.

*) Keine Kohle, um sich zu wärmen, kein Feuer, davor zu sitzen!

---

etwas Ähnliches voraussetzt, so vermute ich, daß vom Vf. יִעָצֵךְ geschrieben ist. Was das für Ratgeber sind (vgl. 40₁₃), sagt die Fortsetzung. הַבְרוּ, die den Himmel eingeteilt haben (nach dem arabischen habara, zerschneiden), nämlich in die „Häuser" oder Stationen (מַזָּלוֹת II. Reg. 23₅) des Tierkreises, zum Zweck der Astronomie und Astrologie, um nach den Konstellationen von Sonne, Mond und den fünf Planeten mit den Tierkreisbildern zunächst wohl meteorologische, dann auch das Geschick des Staates und der Einzelnen (Horoskopie) betreffende Erscheinungen zu bestimmen und vorherzuberechnen. Das perf. הברו des Ktib, Relativsatz, ist dem הַבְרֵי des Qre vorzuziehen, da die Astronomen den Himmel nicht immer auf's Neue einteilen, sondern vor Alters eingeteilt haben. הַחֹזִים hat den Artikel als Apposition zu dem Subj. des Hauptverbums und des Relativsatzes, dagegen nicht das folgende Partiz., das das יעמדו fortsetzt und expliziert. Vielleicht ist מוֹעִידִים von יעד für מוֹדִיעִים von ידע zu schreiben, da ersteres besser zu לְחֳדָשִׁים paßt; dies letztere Wort bedeutet nicht: Monat für Monat, sondern: nach den einzelnen Monaten, wo die Sonne usw. neue Häuser passieren; nach den Stellungen der sieben Wandelsterne zu den Tierkreisbildern werden die Schicksalskalender abgefaßt. Auch in dem (später eingesetzten) Satz Gen. 1₁₄b dienen die Gestirne zu מוֹעֲדִים. Dtjes. wird solche Jahrberechnungen gekannt haben, wie sie vor Kurzem auch unter uns umliefen; nach ihnen sollen Babels Ratgeber feststellen, was in den einzelnen Monaten geschehen wird, ob sich dann vielleicht Rat findet, was man zu tun oder zu lassen hat. מֵאֲשֶׁר hat Ew. richtig erklärt: von wo es kommt (עָלַיִךְ wird wieder zugesetzt sein wie v. 11b; l. יָבֹא), ob von der feindlichen Stellung des Saturn oder des Mars, ob es Pest gibt oder Krieg, ob der Krieg von Osten kommt oder von Norden usw.; natürlich ist das Spott über die blinden Mantiker, denn der wahre עֹשֶׂה רָע ist ja doch Jahve (45₇). Die partitive Fassung von מֵאֲשֶׁר ist prosaisch und auch sachlich verkehrt, denn die Astrologen bestimmen alle irgendwie erheblichen Ereignisse vorher. 14 Die Astrologen können sich selbst nicht retten, wie viel weniger andere. Der Zweck des Satzes v. 14b ist mir nicht recht verständlich. Daß das Feuer, das Babel vernichtet und mit ihm die Zauberer und Manten, kein angenehmes Kaminfeuer ist, das ist ja gewiß richtig, aber wie konnte Dtjes. darauf kommen, das zu bemerken? Man kann nicht umhin, in dem Satz eine Reminiszenz aus c. 44₁₆ zu sehen und ihn für eine witzig sein sollende Randbemerkung zu halten. Metrisch ist es ein dreihebiges Distichon, kein Pentameter. לְחַמָּם ist wahrscheinlich inf. חַמֵּם in pausa Olsh. § 148f. 15 schließt sich an v. 14a an. So, d. h. unfähig zu helfen und selber wie Stoppeln verbrennend, sind dir geworden die, um die (für אֲשֶׁר ist nach der Korrektur in v. 12a בַּאֲשֶׁר zu schreiben) du dich bemüht hast. Es ist klar, daß hier dieselben Leute gemeint sein müssen, von denen die ganze Strophe spricht und v. 13 dasselbe ausgesagt war, die Mantiker, daß also die beiden folgenden Wörter nicht heißen können: deine Krämer von deiner Jugend an. Die Exegeten, die dennoch so übersetzen, hätten außerdem die Pflicht gehabt zu zeigen, inwiefern Babel vernünftiger Weise bei den Kaufleuten, die sonst das Muster von Kriegsfurcht sind (c. 13₁₄. 21₁₅), Hülfe gegen das persische Heer suchen könnte. Auch wäre der Nachweis, warum der Vf. hier so unerwartet und ungeschickt („so" sind sie geworden) auf die Krämer zu reden kommt, in etwas ernsthafterer und ausreichenderer Weise zu führen, als durch Einschiebung eines Zwischengedankens: andere Hülfe hast du nicht zu erwarten, wo der „Zwischengedanke" wichtiger wäre als das angeblich vom Vf. Gesagte. Die Schreibung des סחריך mit ס mag dafür sprechen, daß man שחרה v. 11 mit ש sprach, daß also das Wort ein Lehnwort ist, da sonst ש zu erwarten wäre. Jeder gradaus taumeln sie, in kopf-

*48 ¹*Höret dies, Haus Jakob,*
(Die sich nennen mit dem Namen [Israel
Die schwören bei Jahves Namen
und aus Judas Leib gekommen sind,
und den Gott Israels rühmen —

---

loser Bestürzung davon fliehend und ohne sich nach ihrer Herrin umzusehen. Zu לעברו vgl. Hes. 1₉: אל־עבר פניו.

48, 1–11 stellt Jahves Weissagungen in Beziehung zu Israels Unglauben und Götzenglauben: Jahve habe seine Weissagungen, sei es daß er sie gab oder zurückhielt, nach dem verstockten Sinn der Israeliten eingerichtet. Diese Ausführung ist so unerhört fremdartig, daß ich sie nicht für deuterojesajanisch halten kann. Dazu gibt es ganz wunderbare Widersprüche: Jahve hat seine Weissagungen längst gegeben, um zu verhüten, daß Israel seine Taten „seinem Götzenbild" zuschreibe, und er hat sie nicht früher gegeben, damit Israel nicht sagen könne, es habe schon alles gewußt. Da nun auch nicht leicht ein Späterer dergleichen aus eigener, selbständiger Konzeption zustande gebracht haben kann, so sind wir zu der Annahme gezwungen, daß ein deuterojes. Text vorliegt, der von späterer Hand stark glossiert ist. Oben ist versucht, Dtjes.s Anteil von den Zusätzen zu scheiden. Danach scheint Dtjes., wie öfter, die neue Weissagung von Cyrus und von Babels Untergang in Gegensatz zu früher gegebenen und erfüllten Weissagungen zu setzen, um auf Grund der letzteren für die erstere Glauben zu fordern. Der Glossator benutzt diesen Text zur Unterlage einer Strafpredigt, die er vermutlich bei unserem Propheten vermißt hat; er urteilt über Israel ganz anders als Dtjes. und steht dem Hesekiel und Tritojes. viel näher. Dtjes. hat getreu seinem Satz, daß die Sünde vergeben, die Strafe abverdient, die Zeit der Erlösung und der Wunder nahe ist, nur Trost, Mitleid, Ermunterung für Israel; wenn er am Volk etwas auszusetzen hat, so ist es nur die Verzagtheit und der Kleinglaube, die Taubheit für die Weissagung, nicht jener bösartige Un- und Aberglaube, der nach diesen Zusätzen Israel kennzeichnen, ja es seit seinem Ursprung gekennzeichnet haben soll. Der Vf. dieser Zusätze könnte derselbe Mann sein, der die Schrift des Tritojes. angehängt, die Lieder vom Gottesknecht eingesetzt und mit Zusätzen versehen und vielleicht auch andere Stücke (c. 42₅–₇. ₁₂. ₂₀. ₂₁. ₂₄b. 43₂₀b. ₂₁. 44₉–₂₀. 45₁₀. ₁₃b. 46₈–₈. 48₁₆b–₁₉. 49₂b. ₃. 50₁₀. ₁₁. 51₁₀b. ₁₅. ₁₆. ₁₈. 52₃–₆. 54₁₅. ₁₇b. 55₇) und kleinere Glossen eingesetzt hat, die er wohl auch meist selbst verfaßte, der Redaktor von c. 40–66. Er verfährt ganz ähnlich wie die Ergänzer im B. Jeremia, die auch bald mehr oder weniger selbständige Stücke einsetzen, bald Jeremias Lieder durch Zwischenbemerkungen, wie hier, glossieren. 1 „Höret (s. zu c. 46₃) dies", nämlich das, was von v. 3 an folgt. Nur bis יעקב scheint Dtjes.s Anrede zu gehen; gleich das folgende Distichon ist verdächtig. נקרא stützt sich auf c. 44₅, ist dort aber in ganz anderem Sinne gebraucht: wer sich mit dem Namen Israel benennt, ist c. 44₅ noch ein Fremder, der Israelit werden möchte, hier dagegen soll der Ausdruck eine Umschreibung für geborene Israeliten sein und kann es deshalb, weil der Vf. gar nicht die Israeliten überhaupt, sondern, wie die Fortsetzung zeigt, die Juden im Sinn hat, für die allerdings der Name Israel ein Ehrenname war. Also rührt das Distichon von einem nacherilischen Juden her. Für ממי liest man besser mit Secker מִמַּעַי, denn während das Bild eines Brunnens oder einer Quelle zwar passen würde, wüßte man nicht, was man sich unter den Wassern des wasserarmen Juda vorstellen sollte. Der Schwur bei dem Namen eines Gottes ist hier Zeichen und Bekenntnis der Zugehörigkeit zu ihm; das Deuteronomium schreibt den Schwur bei Jahve vor (6₁₃. 10₂₀). Rühmen mit dem Gott Israels ist verkürzt für: rühmen mittelst (Ausrufung) des Namens dieses Gottes (c. 41₂₅ Ps. 20₈); ein solches rühmendes Ausrufen geschieht beim Opfer, in der Prozession usw. und ist kurze Bezeichnung des Kultes selber (s. zu c. 26₈ vgl. Ex. 20₂₄); sprachlich liegt folgende Entwicklung vor: das ursprüngliche ist הזכיר שם, das zweite der absolute Gebrauch von הזכיר, eine dritte Phase neue Zusetzung des ursprünglichen Objekts, aber mit ב (s. m. Komm. zu Ps. 20₈). Die letzten Worte von v. 1 werden besser zu v. 2 gezogen; wäre das geschehen, so würden die Deutungen nicht so verschiedenartig und so unbefriedigend ausgefallen sein. Die mit כי beginnenden

Nicht in Wahrheit und mit Recht?
Und stützen sich auf den Gott [Israels,
Aus meinem Munde kam's und ich [ließ es hören,
(⁴Weil ich wußte, daß du hart bist
Und deine Stirne Erz.)
⁵*Und ich gab euch Meldung vordem,*
(Damit du nicht sagst: mein Bild [hat's getan

²nennen sie sich doch nach der [heiligen Stadt
Jahve der Heere sein Name.)
³*das Frühere habe ich vordem gemeldet,*
plötzlich tat ich's und es kam;
und ein Eisenband dein Nacken
bevor es kam, ließ ich's hören,
und mein Schnitz- und Gußbild [es bestellt.)

Sätze: sie werden nach der heiligen Stadt genannt und stützen sich auf den Gott Israels, sollen offenbar etwas Vorhergehendes motivieren, aber gewiß nicht die Aufforderung: höret dies! die überhaupt keiner besonderen Motivierung bedarf (zumal bevor man weiß, was man hören soll), sondern eben die letzten Worte in v. 1. Aber sie können selbstverständlich nicht ihr Gegenteil motivieren, die Behauptung, daß die, die sich nach Jerusalem nennen und auf Jahve stützen, sich nicht mit Wahrheit Israeliten nennen und Jahve nicht verehren. Also ist der Schluß von v. 1 eine Frage und hat den positiven Sinn: in Wahrheit verehren die „Israeliten" Jahve, denn Jerusalem ist ihr Mittelpunkt und Jahve ihre Stütze. Dazu paßt auch allein der emphatische Schluß: Jahve der Heere sein Name. Zu לֹא für הֲלֹא vgl G.-K. § 150₁. Jerusalem heißt die heilige Stadt auch in dem Gedicht c. 52₁, öfter bei späteren Schriftstellern (Neh. 11₁. Dan. 9₂₄. Mt. 4₅), nie aber bei den älteren. „Sich stützen" vgl. c. 10₂₀. Das Einschiebsel setzt augenscheinlich voraus, daß die Juden, die sich Israeliten nennen, vielleicht nicht alle in Jerusalem wohnen, aber sich doch als dessen Bürger ansehen (Ps. 87). 3 gehört dem Dtjes. an und bildet mit dem ersten Stichos von v. 1 einen Vierzeiler. Der Ton liegt auf den Wörtern ראשנות und מאז, zu denen v. 6b den Gegensatz bringt mit חדשות מעתה. Die früheren Ereignisse sind von Jahve geweisagt und darauf plötzlich (c. 29₅ 47₁₁) zur Ausführung gebracht, sodaß die Israeliten, die Zeugen davon gewesen sind, daraus den Glauben auch an die neuen Weisagungen schöpfen können und müssen. Lies וְאַשְׁמִיעַם, das ו cons., weil Geschichtliches vorgebracht wird; das masc. Suff. wie oft in der 3. pers. plur. für das fem. 4 ist wieder eine Glosse, die sich diesmal mit ihrer 2. pers. dem deuterojesaianischen Tenor anschließt, aber nicht so mit ihrem Inhalt dem Gedanken des Grundtextes. Denn wie Jahve deswegen früher geweisagt und die Weisagungen erfüllt haben soll, weil er die eherne Stirn des Volkes kannte, das ist an sich nicht leicht und aus Dtjes.s Gedankenwelt überhaupt nicht zu begreifen. Diese pädagogische Betrachtung der Offenbarungen Jahves statt der geschichtlichen der Propheten und Dtjes.s charakterisiert den Vf. als Schüler der Deuteronomisten und Hesekiels. Zu קשה (verkürzt für „hart von Gesicht" Hes. 2₄, „von Herzen" Hes 3₇, „von Nacken" Dtn. 31₂₇) vgl. Dtn. 9₂₇; zu der Konstruktion מדעתי vgl. Dtn. 7₇.₈. Vom harten Nacken Israels spricht Ex. 32₉. Dtn. 9₆, von der harten Stirn Hes. 3₇ ff. 5a kann dem Dtjes. angehören, denn daß hier v. 3 zum Teil wörtlich wiederholt wird, ist wenigstens nicht so ganz ungewöhnlich bei ihm; nur ziehe ich mit Rücksicht auf den Eingang v. 1 und auf v. 6 ff. jetzt doch vor, die pluralische Anrede für ursprünglich zu halten und demnach לכם und השמעתיה zu lesen. Dagegen ist v. 5b wieder Glossierung des späteren Schriftstellers, dem die alte Volksreligion ganz unbekannt und unverständlich ist, der vielmehr, wie die nachexilischen Schriftsteller überhaupt, die Meinung hat, daß die ältere Geschichte fast nichts als beständiger Abfall zum Götzendienst war. Dtjes. glaubt keineswegs, daß Israel am Götzenbilde hängt, erklärt im Gegenteil, daß in Israel „kein Fremder" war und daß die Israeliten Jahves Knechte und Zeugen sind (c. 43₁₂); er müßte seine ganze Ansicht von Jahves Knecht Israel, alles, was er vor c. 48 geschrieben hat, verleugnen, wenn er v. 5b sollte geschrieben haben. Der Vf. von v. 5b ist entweder identisch oder doch einerlei Meinung mit dem von c. 46₈. 6a dürfen wir dem Propheten zuteilen,

⁶*Gehört habt ihr und es erkannt, gesehen, bezeugt ihr es nicht?*
Neues lasse ich hören von jetzt an und Aufgespartes und was ihr nicht [wußtet,
⁷*Jetzt ist es geschaffen und nicht [vordem, und zuvor habt ihr's nicht gehört.*
(Damit du nicht sagst: siehe, ich habe es gewußt.)

---

aber das Distichon ist in üblem Zustande. Mit חזה כלה ist nichts anzufangen; חָזִיתָ für das erste Wort (Wort) ist nicht gerade wahrscheinlich, da Dtjes. wohl ראית geschrieben hätte. Wahrscheinlich sind die beiden Wörter durch Konjektur aus einem unleserlichen Text entstanden, ich schreibe für die drei ersten Wörter: שְׁמַעְתָּם וַתַּכִּרָה; ihr habt gehört (was ich weisagte) und es (bei der Erfüllung, als „es kam") erkannt, in dem Ereignis die vorhergegangene Weisagung wiedererkannt. In dem zweiten Stichos tritt der Plural (den die LXX auch schon im ersten Stichos hat) deutlich hervor; es scheint also, daß er da, wo es nicht mehr der Fall ist, vom Abschreiber oder Redaktor aus Rücksicht auf die Glossen in den Singul. verwandelt worden ist. Unverständlich ist aber die Betonung des „Ihr", es ist ja gar kein Gegensatz da: ich glaube daher, daß רְאִיתֶם für ואתם geschrieben werden muß als Parallele zu שמעתם und vielleicht als Wiederaufnahme des von mir angenommenen ותכרה. Für תגידו des hebr., תדעו des griech. Textes möchte ich ferner תָּעִידוּ lesen, denn das הגיד ist fast immer, und so noch v. 3 und 5, Sache Jahves (oder auch seiner Gegner unter den Heiden und ihren Göttern), die Israeliten aber haben zu bezeugen, daß Jahve geweisagt und das Geweisagte wahr gemacht hat. Mit 6b tritt jetzt der Gegensatz auf, die neue Weisagung, deren Inhalt später (v. 14) angegeben wird. מעתה gehört ohne Zweifel zum Verbum, dessen Suffix entweder in כֶּם zu verwandeln oder einfacher wegzulassen ist; man sollte eigentlich erwarten, daß das zweite oder dritte Wort des ersten Stichos an den Anfang gestellt wäre. Im zweiten Stichos lese ich יְדַעְתָּם ohne Suffix. Die neuen Weisagungen hätte Jahve wohl früher geben können, er hat sie aber „aufgespart", denn Jahve will „seine Ehre keinem anderen geben" v. 11, man soll erkennen, daß Weisagung und Erfüllung von ihm herrührt. Dtjes. ist der Erfüllung der Weisagung, die ja kein anderer als er selber verkündet, erstaunlich sicher und antezipiert darin schon jetzt den Sieg der Jahvereligion über das Heidentum. 7a Jahve bringt die Weisagung, wenn die Tat im Werk ist, „geschaffen", schon ohne vollkommen ausgeführt zu sein. Mit Klost. u. a. lese ich וְלִפָנִים für ולפני יום; das ו von ולא wird dann besser gestrichen und das folgende Verbum שמעתם ausgesprochen. v. 6b und 7a wird nun in v. 7b höchst unglücklich glossiert: damit du nicht sagst: das wußte ich schon. Denn diese dummdreiste Behauptung könnte ja, nachdem Dtjes. gesprochen hat, auch jetzt gemacht werden; der Glossator hat das Wort שמעתם, das nur sagen kann: von mir hast du es nicht gehört, in allgemeinerem Sinn verstanden: von irgend jemand, irgend einem Götzen erfahren. Dtjes. kann und will gar nicht sagen, daß Jahve aus pädagogischen Gründen die Weisagung von Cyrus bis zu seiner Zeit aufgespart hat, sondern er will durch die Betonung der Neuheit denselben Eindruck hervorbringen wie c. 43₁₈ ff., das Neue ist das Große, das Wichtigste, das „unerhört" Neue, das die Überlegenheit Jahves beweist (c. 55₈ ff.), das ihm seinen Ruhm sichert v. 11. Hätte nicht auch wirklich eine vor Jahrhunderten ergangene Weisagung über Cyrus den götzendienerischen Israeliten (wenn Dtjes. solche kännte) besser den Mund stopfen können, als eine jetzt ergehende, wo Cyrus schon Miene macht, über Babel herzufallen, und also auch ein gewöhnlicher Israelit, ob jahvegläubig oder nicht, auf den Gedanken kommen konnte, Babel werde fallen und Israel dadurch befreit werden? Vielleicht will Dtjes. Jahve deswegen rechtfertigen, daß es nicht schon ältere Cyrusorakel gibt; aber in diesem Fall entspricht seiner Art nicht eine solche schlaue Sophisterei, sondern nur das pathetische Motiv, daß die größte Weisagung bis zur größten Tat aufgespart werden sollte, damit die letztere „plötzlich" (v. 3) auf die erstere folgen und man daran recht erkennen kann, daß beides von Jahve kommt und keinem anderen. Das weibliche Suffix von ידעתין mag als Beweis gelten, daß das Ktib das vorhergehende שמעתם ohne Suff. ausgesprochen

[8]*Weder habt ihr's gehört noch gewußt,*	*noch habe ich vordem euer Ohr ge-*
	[öffnet,
(Denn ich wußte, ganz treulos	und Abtrünniger von Mutterleib
[bist du	[an geheißen,
[9]Um meines Namens willen halte	und wegen meines Lobpreises
[ich meinen Zorn hin	schone ich deiner, dich nicht aus-
	[zurotten.
[10]Siehe, ich habe dich geläutert,	dich geprüft im Ofen des Elends.)
[doch ohne Silber,	

haben will. 8 Ließt man blos die erste Vershälfte mit dem, was im Folgenden (in v. 11) dem Propheten angehört, so klingt es pathetisch und frohlockend: niemals habe ich dir bisher eine Mitteilung davon gemacht, um meines Ruhmes willen! Das völlig Neue ist natürlich für dessen Verkündiger, Dtjes., etwas Begeisterndes. Ob das piël פִּתַּחְתָּה richtig ist, das ist mehr als zweifelhaft; Cnt. 7₁₃ steht es mit Recht, weil man dort ein Objekt leicht ergänzt (die Knospe öffnet: die Blätter), aber was sollen denn die Ohren öffnen? Oort will פָּתַחְתָּה, aber der Intensivstamm hat hier keinen rechten Sinn; ebenso geht נִפְתַּחְתָּה (Grätz) nicht an, da es sich nicht um ein allgemeines Offensein des Ohrs, wie Marti richtig bemerkt, sondern um das Öffnen des Ohrs für eine besondere Weisagung handelt; und da auch das part. פֹּתְחָה aus demselben Grunde nicht möglich ist, so bleibt nur übrig, mit der LXX פָּתַחְתִּי zu lesen. Außerdem wird in v. 8 der Plur. der Anrede durchzuführen sein. v. 8b ist wieder Glosse. Das pual קֹרָא noch v. 12 (?), sonst nur bei Tritojes. (58₁₂. 61₃. 62₂) und Hesekiel (10₁₃); auch der Gedanke, daß Israel schon von Mutterleib an abtrünnig war, ist von Hesekiel abhängig (Hes. 16. 23), während Jes. (c. 1₂₁ ff.), Jeremia (c. 2₂) und Dtjes. die entgegengesetzte Meinung haben; פָּשַׁע auch c. 46₈. Hier kümmert sich der Glossator noch weniger als sonst um Dtjes.s Meinung von der Sache; er könnte doch wissen, daß nach unserem Propheten Jahve beständig מֹרֵא gewesen sagt, also Israel nicht als treulos behandelt hat, daß also sein Einsatz der ganzen Theologie Dtjes.s ins Gesicht schlägt vgl. zu v. 5b. 9 Vom Glossator. Der Anfang zitiert den Anfang von v. 11 so, wie es oft in Kommentaren geschieht (vgl. m. Anm. zu Micha 5₄b); vielleicht ist daraus zu schließen, daß v. 9. 10 eigentlich hinter v. 11 stehen sollte, und dann weiter, daß diese Glossen ursprünglich sämtlich am Rande standen. Der „Name" Jahves ist hier deutlich, wie überhaupt gewöhnlich bei den Späteren (s. z. B. zu c. 18₇), etwa so viel wie der Jahvekultus. Um diesen nicht zu zerstören, läßt Jahve seinem Zorn gegen das sündige Volk nicht den Zügel schießen, denn mit dem Volk würde er auch seinen Kult vernichten. Der Vf. schreibt zu einer Zeit, wo es eine Gemeinde mit einem Kult gibt, wo aber Zustände herrschen wie zur Zeit des Maleachi, Tritojes. oder auch Deuterosacharja. Zu תְּהִלָּתִי (Lobpreis, den die Opfergemeinschaft Gott bringt) muß man wohl wieder לְמַעַן hinzudenken. Was אחטם־לך heißt, ist unbekannt. Levy hält das Verb. für ein denomin. von חֹטֶם, Nase, gleichbedeutend mit הֶאֱרִיךְ אַף, dann könnte es (vielleicht mitsamt תְּהִלָּתִי) Variante zu dem ersten Stichos sein oder sogar die ältere, nachträglich in besseres Hebräisch umgesetzte Lesart; aber jene Bedeutung von חטם ist doch sehr unsicher. Oben ist ein אָחוֹם עָלֶיךָ angenommen (ähnlich Grätz u. a.). „Dich nicht auszurotten" — wie wäre ein solcher Gedanke bei Dtjes. möglich! 10 Jahve hat, fährt der Glossator fort, das Volk läutern wollen durch das Unglück, aber es hat nichts geholfen. בכסף soll wohl, wenn der Text richtig ist, heißen: mit Erzielung von Silber; es könnte ein technischer Ausdruck der Goldarbeiter sein (vgl. unseren Ausdruck: mit Gewinn arbeiten). עני in חנם zu verwandeln, weil בכסף, wenn es „für Geld" heißt, letzteres Wort neben sich haben kann, ist doch gar zu spielerisch. בחר steht nicht in dem Sinn, den es bei Dtjes. immer hat, sondern in der Bedeutung prüfen (hebr. בחן), ist also aramäisches Lehnwort. Das Bild vom Ofen auch Jer. 11₄. Dtn. 4₂₀. I. Reg. 8₅₁. Dem Glossator mag hauptsächlich die Stelle Jer. 6₂₉ vorschweben. Er ist der Meinung, daß das Exil (und vielleicht noch anderes Unglück späterer Zeit) das Volk nicht gebessert hat. 11 Daß hier wieder Dtjes. das Wort hat, geht schon aus der Unverträglichkeit des ersten

[11] *Um meines Namens willen tue ich's,*
(Denn ach, wie wird er entweiht!) *und meine Ehre geb' ich keinem [anderen.*

* [12] *Höre auf mich, Jakob,* *und Israel, den ich berufen habe:*
Ich bin's, ich der Erste *und auch ich der Letzte,*
[13] *Und meine Hand hat gegründet die [Erde* *und meine Rechte ausgespannt die [Himmel;*
Rufe ich ihnen zu, *so stehen sie da allzumal.*
[14] *Versammelt euch alle und hört:* *wer unter ihnen hat dies gemeldet?*
Mein Freund wird ausrichten mein [Geschäft *an Babel und am Samen der Chaldäer;*

Satzes mit v. 10 hervor: ich habe dich geprüft im Elendsofen, um meines Namens willen werde ich's tun. Wahrscheinlich ist für das zwiefache למעני zu lesen לְמַעַן שְׁמִי, denn das folgende Sätzchen: ach, wie wird er entweiht! verrät, daß ein Substantiv wie שמי vorhergegangen ist, auch v. 9 ist ein indirektes Zeugnis dafür, vgl. ferner c. 42₈, welche Stelle in Verbindung mit ihrer Fortsetzung 42₉ zugleich lehrt, wie der echte Zusammenhang in unserer Stelle gedacht ist: dadurch, daß Jahve Neues bringt, erwirbt er sich Ruhm und zwar einen solchen, den ihm niemand, kein anderer Gott, streitig machen kann. Der eingeschobene Satz: כי איך יחל ist ein Stoßseufzer nicht über die Ungerechtigkeit der Heiden, sondern über die Gottlosigkeit der Juden und ohne Beziehung zu Dtjes.s Gedankengang, also dem Glossator angehörend.

48, 12–16 vier dreihebige Tetrastiche. Jahve hat kraft seiner göttlichen Machtvollkommenheit den Cyrus berufen und offen davon geweissagt. Der Text ist mehrfach schadhaft, auch in metrischer Hinsicht, v. 16b ein Zusatz. 12. 13 Jahves wichtigste Attribute, seine Ewigkeit und seine Weltschöpfung, werden noch einmal in Erinnerung gebracht, weil es sich um den von der Macht der Feinde und dem Murren der Israeliten bekämpften Plan handelt, durch Cyrus Babel bestrafen und Israel erlösen zu lassen vgl. c. 40₁₃f. 45₁₇ff. 46₉ff. Für מקראי (vgl. v. 8) scheint die LXX אשר קראתי אני gelesen zu haben, wovon jedoch אני zum folgenden Distichon gehört, vgl. 41₈f.; es ist also nicht nötig, dem Dtjes. das pual מקרא zuzuschreiben. „Ich bin es" ist der Hauptsatz, mit Pathos gesprochen: ich tue alles, bestimme alles c. 44₂₄. 45₇; „ich der Erste usw." ist Apposition zu dem ersten אני; für אף schreibt man aus metrischen Gründen besser וְאַף. Zu v. 13b vgl. Ps. 33₉, doch scheint an unserer Stelle nicht mehr von der Schöpfung die Rede zu sein, sondern ויעמדו, wie wohl der drei Hebungen wegen mit der LXX zu lesen ist, nur zu bedeuten: als Diener dastehen, da sonst die Tätigkeit der Hände Jahves nicht erwähnt wäre, auch statt des part. קרא das perf. stände. 14 „Versammelt euch" ist wegen v. 12 eine Anrede an die Israeliten; kann Dtjes. nicht zu einer wirklichen Volksmenge reden, so hat er doch das Bedürfnis, es sich so vorzustellen, als ob er es täte. Darum ist auch das בהם besser als das בכם vieler Handschriften, denn es bezieht sich auf die „anderen" v. 11, auf die Götzen, die von Cyrus nichts geweissagt haben. Die nota acc. vor אלה ist sonderbar. Eingesetzt ist auch in v. 14b יהוה (vgl. die LXX), das den Stichos überfüllt und als 3. pers. gegen den Tenor der Rede verstößt; das folgende Wort ist אֹהֲבִי (c. 41₈) zu lesen. Es ist recht wohl möglich, daß letzterer Ausdruck erst von späterer Hand verändert ist, weil man es anstößig fand, daß Cyrus ebenso „Freund Jahves" heißen sollte wie Abraham. Diese Änderung hat dann auch die Änderung von חפצו in חפצו zur Folge gehabt. Sodann ist mit der LXX zu lesen וְזַרְעַ כשדים, denn es ist kaum glaublich, daß זרעו Parallele zu חפצו und von עשה abhängig sein soll, und eine Targumübersetzung berechtigt nicht dazu, schlankweg ein neues Verbum einzuflicken. In der Liebe findet Dtjes. das Motiv dafür, daß Jahve den Cyrus immer siegen läßt und ihn und keinen anderen zum Werkzeug erkoren hat; nach einem objektiven Grunde zu suchen, liegt ihm völlig fern: auch hier die subjektiv religiöse Betrachtungsweise, die unseren Propheten charakterisiert (vgl. zu c. 43₄). 15 Jahves Wille und Wahl entscheidet, er hat durch Wort und Tat sich für Cyrus erklärt. Für והצליח

15 *Ich, ich habe geredet und ihn gerufen, ihn gebracht und seinen Weg ge-*
[lingen lassen,
16*) *Nicht habe ich von Anfang an seit es geschieht, bin ich dabei.*
[im Verborgenen geredet,
(Und jetzt hat der Herr Jahve mich gesandt und seinen Geist)
*17 So spricht Jahve, dein Erlöser, der Heilige Israels:
Ich Jahve, dein Gott, lehre dich zum Nutzen,

*) Nahet euch mir, hört dies.

---

lieſt man doch wohl beſſer mit der LXX וְאַצְלִיחַ. **16** Was hier die Aufforderung ſoll: nahet euch uſw., iſt ganz unverſtändlich, müſſen wir doch nach v. 12 und 14 die Zuhörer als ſchon anweſend denken, und kommt doch nicht etwa ein neuer bedeutender Gedanke, der einen neuen Anlauf rechtfertigen würde. Ganz verkehrt iſt es, v. 16 als Einleitung zu v. 17ff. anzuſehen, denn v. 16 handelt von der Cyrusweisſagung, v. 17ff. von ganz verſchiedenen Dingen, von der Nachfolge Jahves und ihrem Segen. Es ſcheint daher, daß קִרְבוּ bis וְאֶת, dem auch ein korreſpondierender Stichos fehlt, hier zu ſtreichen iſt; es mag als Variante zu dem Anfang von v. 14 am Rande geſtanden haben. „Ich habe nicht im Verborgenen geredet" (c. 45₁₉) ſchließt ſich eng an v. 15 an. Der „Anfang" kann nicht die Schöpfung, das „es" in הַיּוֹתָהּ nicht die Erde ſein, weil man dadurch ganz aus dem Zuſammenhang geriete und auch das שָׁם nicht erklären könnte, vielmehr muß beides auf die Wirkſamkeit des Cyrus gehen, die Jahve von ihrem Anfang an vorhergeſagt hat (vgl. c. 41₂₆) und bei der er, als ſie eintrat, zugegen war, auf dem Plan war (Prv. 8₂₇), ſodaß man ihn dabei gleichſam ſehen konnte und mußte. Allerdings liegt dem Satz v. 16b: und jetzt hat Jahve mich geſandt, die abgewieſene Auffaſſung zu Grunde, denn das עַתָּה ſteht dem מֵרֹאשׁ gegenüber, aber dieſer Satz iſt ohne Frage eine Gloſſe. Schon aus ſeiner unmetriſchen Form geht dies hervor, mehr noch aus dem Umſtand, daß hier plötzlich der Prophet von ſich ſelber redet, was ja doch nicht allein nicht motiviert iſt, ſondern auch auf einem Mißverſtändnis des Zuſammenhanges beruht, denn ſelbſtverſtändlich meint das הַגִּיד und דִּבַּרְתִּי v. 14–16, die Vorherſagung des Cyrus, gerade die Weisſagungen des Dtjeſ. ſelber. Letzterer hält nur ſich ſelber immer im Hintergrunde, anders als Tritojeſ., der c. 61₁ff. ſehr ausführlich von ſich und dem Geiſt auf ihm ſpricht. Dieſer Zuſatz rührt vielleicht von dem Herausgeber her; bei ihm, der ſich für Cyrus nicht mehr perſönlich, ſondern nur noch geſchichtlich intereſſierte, iſt es begreiflich, daß er v. 16a auf die geſamte ältere Weisſagung bezog und daß er es für gut befand, auch den Dtjeſ. einmal von ſich reden zu laſſen, wie er es bei faſt allen anderen Propheten wahrnahm. Übrigens zeigt die Vergleichung von c. 61₁, daß רוּחוֹ nicht zweites Subj., ſondern zweites Obj. iſt. Bei Tritojeſ. wie überhaupt bei den Späteren ſpielt der Geiſt eine große Rolle, weniger bei den Alten, die das klare Wort, das perſönliche Reden Jahves zum Propheten vorziehen, bei Dtjeſ. kommt der Prophetengeiſt überhaupt nicht vor. Auch in Mch. 3₈ iſt der Geiſt Jahves von jüngerer Hand eingeſetzt. Es mag ſein, daß die jüngeren Schriftſteller darin von den alten Prophetengeſchichten beeinflußt ſind.

48,17–19 klagt darüber, daß Israel Jahves Gebote nicht befolgt hat; hätte es das getan, dann wäre es glücklich geweſen und nicht in Gefahr gekommen, ausgerottet zu werden. Daß dieſe ſechs Diſtichen von Dtjeſ. verfaßt ſind, kann ich nicht glauben; es ſpricht aus ihnen ein geſetzlicher Geiſt, und von Dtjeſ.s Begeiſterung für die bevorſtehende Wunderzeit läßt ſich nichts ſpüren. Der Vf. wird eher mit dem Gloſſator dieſes Kap.s identiſch ſein. **17** Wenn Dtjeſ. der Vf. wäre, ſo würden die mit אֲנִי beginnenden Sätze noch zur Einleitung gehören, ſie ſind aber deutlich Ausſageſätze der eigentlichen Rede. Jahve lehrt Israel „zum nützen", Nützliches für ſich ſelber zu erzielen, הוֹעִיל abſolut wie c. 44₁₀. Die Religion wird von der eudämoniſtiſchen Seite aufgefaßt, als eine Veranſtaltung zur Glückſeligkeit der Menſchen; mit dem Eudämonismus geht regelmäßig eine Art Rationalismus Hand in Hand: die Religion iſt ihm Lehre. Letzteres liegt auch in dem Satz: der dich wandern läßt auf dem Wege, den du gehſt oder gehen mußt vgl. Pſ. 32₈ff. מוֹרֶךָ (Dtjeſ. ſagt הוֹלִיךְ) bei den Späteren häufig

Führe dich auf dem Wege, den du [gehst,
Daß gleich dem Strom wäre deine [Wohlfahrt
[19]Daß wie der Sand wäre dein Same
Und nicht ausgerottet würde und [vertilgt

[18]o, hättest du gehorcht auf meine [Gebote,
und dein Heil wie die Wellen des [Meeres!
und die Sprößlinge deines Leibes [wie seine Körner,
dein Name vor mir weg!

*[20]*Zieht aus von Babel* — *flieht von den Chaldäern!*
Mit Jubelschall meldet's, — *lasset dies hören,*
Tragt es hinaus — *bis an's Ende der Erde,*
Sagt: erlöst hat Jahve — *seinen Knecht Jakob!*
[21]*Nicht haben sie gedürstet,* — *in Wüsten ließ er sie wandern,*
Wasser aus dem Felsen — *ließ er rinnen seinem Volke*
Und spaltete den Stein, — *daß die Wasser flossen.*

---

im eigentlichen oder übertragenen Sinne (c. 11₁₅ Ps. 25₅). **18** לוּא für לוּ auch c. 63₁₉ (G.-K. § 23i); es ist hier Wunschpartikel, weil sonst ויהיה folgen würde, daher auch das perf. nicht als praes. (Dillm.) zu fassen: wenn du doch aufmerksam gehört hättest — du hast es nicht getan. Der Vf. urteilt sehr scharf über das Volk, so auch in den Glossen v. 4ff. Von Jahves Geboten spricht Dtjes. niemals, der Satz atmet den Geist des Nomismus. Die Fortsetzung durch das impf. cons.: sodaß dein Friede, deine Gerechtigkeit (d. h. ihre Folge, das Wohlergehen) dem Strome gliche, so unerschöpflich reich und bleibend wäre (Am. 5₂₄): es spricht hier ein Palästinenser, der nur zu gut mit wasserlosen oder bald versiegenden Bächen vertraut ist und desto mehr die großen Ströme bewundert. Wie anders könnte das Volk dastehen, wenn es fromm gewesen wäre und dadurch die Segensverheißungen des Gesetzes verdient und eingeheimst hätte! **19** Es wäre dann die alte Verheißung wahr geworden, daß Israel zahlreich werden soll wie der Sand des Meeres; der letztere Ausdruck enthält dieselbe Variation des jahvistischen Bildes vom Staub der Erde (Gen. 13₁₆), die sich auch in der deuteronomistischen Nachahmung Gen. 22₁₇ und in der nachexilischen Stelle I. Reg. 4₂₀ findet, ferner in dem Einschiebsel Hos. 2₁. Das Suffix von מעתיו bezieht sich auf חול; und מעות scheint Kerne oder Körner zu bedeuten vgl. das aramäische מְעָא, eine kleine Münze, ein Gewichtchen, granum, wie das hebr. גרה, auch Apfel-, Kürbiskern. Mit der LXX ist in dem letzten Satz wohl ולא יכרת zu schreiben: und nicht, wie es jetzt zu geschehen droht, dein Same ausgerottet werden müßte „vor mir weg", so, daß ich kein Volk mehr habe, weil der Ungehorsam Israels ihn hinderte, es zu retten. Mit Marti lese ich שִׁמְךָ nach der LXX. Dieser Gedanke ist gewiß für Dtjes. unmöglich, für den die Sünden des Volkes längst vergeben sind und der nur an das Gegenteil der Ausrottung denkt. Der Vf. dieser Ausführungen muß in einer recht trüben Zeit leben oder doch auf eine böse Zeit zurückblicken.

48, 20. 21, sieben Distichen mit zweihebigen Stichen, eine liedartige Aufforderung an die Israeliten, Babel zu verlassen und Jahves Erlösung und wunderbare Aushülfe auf der Wüstenwanderung in aller Welt zu preisen. Inhaltlich schließt sich das Lied an v. 12–16 an. **20** „Zieht aus von Babel", eine Antezipierung der Rettung wie in den früheren Liedern c. 42₁₀–₁₃ 44₂₃ 45₈. „Fliehet von den Chaldäern", etwas anders als c. 52₁₁. ₁₂, wo verheißen wird, daß der Auszug aus Babel keine Flucht sein soll. כשׂדים steht wegen der durch die Versart gebotenen Kürze für ארץ כ׳, wie auch die Nachahmung Jer. 50₈ 51₆ annimmt. Man flieht nicht vor den Chaldäern als Verfolgern, sondern von ihnen, um nicht in ihr Verderben verwickelt zu werden; eine ängstliche Flucht ist es auch nicht, denn die Fliehenden preisen mit lautem Jubel, daß Jahve seinen Verehrer und Liebling Jakob erlöst hat. **21** Die 3. pers. ist veranlaßt durch עבדו י׳. Man wird nachträglich zu erzählen haben, daß die Zurückkehrenden nicht gedürstet haben, obwohl Jahve sie, wie Dtjes. immer wieder betont, geraden Wegs durch die Wüste führte. Haupt stellt beide Stichen um. חרבות, meist von wüste

[22]Keinen Frieden, sagt Jahve, haben die Gottlosen.

49 [1]Höret, Gestade, auf mich,
Und merkt auf, Nationen, von ferne!
Jahve hat von Mutterleib an mich berufen,
Vom Schoß meiner Mutter meinen Namen genannt.

---

liegenden Städten gebraucht, steht hier seiner Grundbedeutung gemäß von der wasserlosen Wüste (die LXX hat den Singular). Wie bei dem mosaischen Wüstenzuge hat Jahve Wasser aus dem Felsen fließen lassen (Ex. 17$_{6}$ Num. 20$_{11}$). In c. 43$_{16}$ff. war ähnlich die Befreiung aus Ägypten als Vorbild herangezogen. Ob zweimal vom Pf. צוּר geschrieben ist, steht dahin; vielleicht ist auch v. 21b nur Variante zu dem vorhergehenden Distichon, wo לְמוֹ volltöniger als לָעַמִּי zu sprechen sein möchte. Die LXX hat noch einen Satz mehr nach c. 43$_{20}$ b.

48, 22 ist ein Satz von der Hand des Herausgebers. Er findet sich auch am Schluß von c. 57, wo er aber im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden steht, also von Tritojes. geschrieben ist. Wahrscheinlich zerlegte der Herausgeber das Buch c. 40–66 in drei kleine megilloth und markierte durch unseren Vers die Zusammengehörigkeit der drei Teile. Es ist kein Grund, dem Vers eine weitere Bedeutung beizulegen und etwa zu meinen, daß er eine größere gedankliche und stoffliche Einheit abschließe oder gar einen zeitlichen Abstand von c. 40–48 gegen c. 49ff. andeute, denn so weit reicht weder die Kenntnis noch das Interesse des Herausgebers. Daß er grade hierher gestellt ist, kommt einfach daher, daß die drei kleinen Volumina ungefähr gleich groß sein sollten, daß das Lied v. 20f. eine Art Abschluß und das Ebed-Jahve-Lied c. 49$_{1}$ff. einen guten Anfang bildet.

49, 1–6, das zweite Gedicht vom Knecht Jahves, sechs dreihebige Vierzeiler. Es steht in keiner Beziehung zu c. 48 und berührt sich mit c. 49$_{7}$ff. nur in dem einen Gedanken von Israels Wiederherstellung, der aber in v. 7ff. der Hauptgedanke ist, dagegen in dem Gedicht ausdrücklich einer höheren Idee untergeordnet wird, sodaß jene Berührung höchstens von Einfluß auf die Wahl des Ortes für das Lied gewesen sein kann, aber im übrigen nicht blos gegen Abfassung durch Dtjes., sondern auch gegen eine Bekanntschaft des Propheten mit dem Liede spricht, da er sonst nicht gegen jene höhere Idee hätte unempfindlich bleiben können. In demselben Versmaß wie das erste Lied c. 42$_{1-4}$ abgefaßt, unterscheidet es sich von diesem dadurch, daß es den Knecht Jahves in der 1. pers. von sich reden läßt. Es stellt seine Doppelaufgabe dar, Israel zu Jahve zurückzuführen und Jahves Licht und Heil über die ganze Erde zu verbreiten, und schildert seine Ausrüstung dazu und die göttliche Unterstützung in diesem schweren, oft entmutigenden Beruf. Der Knecht Jahves wird hier noch individueller behandelt als in c. 42$_{1-4}$. **1** Die fernen Völker sollen zuhören, weil ihnen besonders gilt, was der Gottesknecht über seine letzte und höchste Aufgabe zu sagen hat. Was er sodann über seine Berufung sagt: Jahve hat mich von Mutterleibe an gerufen, meinen Namen genannt, erinnert an Ausdrücke, die Dtjes. teils von Israel, teils von Cyrus gebraucht. Daß hier von keinem „empirischen" oder „idealen" Volk die Rede ist, zeigt v. 5f. deutlich genug; und wann ist denn das ideale Israel geboren und vor wem hat Jahve seinen Namen genannt? הִזְכִּיר ist sonst ein term. techn. im Kultus, mit Jahve als Objekt; ist Jahve das Subj. und sein Name das Obj., so bedeutet es seine Selbstoffenbarung und Bekanntgebung seines Namens (Ex. 20$_{24}$). Hier hat Jahve nicht seinen eigenen Namen genannt zum Zweck seiner Verherrlichung, sondern den Namen dessen, der ihn offenbaren soll, „auf dessen Thora die Gestade warten". Da kann es sich also nicht um einen menschlichen Eigennamen handeln, sondern nur um einen solchen Namen, der seinen Träger als den Offenbarer Gottes kennzeichnet, und das ist eben der Name „Knecht Jahves" (wie „Prophet für die Völker" Jer. 1$_{5}$). **2** Der zweite Vierzeiler spricht von der persönlichen Ausrüstung des Gottesknechts: sein Mund, mit dem er wirken soll, ist wie ein scharfes Schwert, wie nach dem berühmten Satz Jer. 23$_{29}$ Jahves Wort ein Feuer und ein Felsen zerschmetternder Hammer ist. Apk. 1$_{16}$ wird der Ausdruck in etwas anderer Form auf den Menschensohn angewandt.

[2]Und er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert,
Im Schatten seiner Flügel versteckte er mich,
Machte mich zu einem glatten Pfeil,
In seinem Köcher barg er mich.
[3]Und er sprach zu mir: mein Knecht bist du*) *) *Israel*
An dem ich mich verherrlichen will;
[5b]Und geehrt war ich in den Augen Jahves,
Und mein Gott ward meine Stärke.

Dagegen hat das Volk Israel doch wohl weder in der Idee noch in der Wirklichkeit einen solchen Mund, auch wäre das kaum eine lobenswerte Eigenschaft an einem ganzen Volk (Ps. 57₅). Ebenso wunderlich wäre der Gedanke, daß Gott Israel wie einen glatten Pfeil in seinem Köcher versteckt gehalten hätte; das Volk oder der Prophetenstand war so wenig versteckt wie andere Völker oder Propheten (vgl. c. 45₁₉). Ein ideales Volk könnte zur Not als eine verborgene Größe gedacht werden, aber eine solche ist es entweder immer, seinem Begriff nach, oder aber der Vf. sollte irgendwo und irgendwie ausführen, wie die verborgene Idee zur sichtbaren Wirklichkeit wird. Statt dessen erhält man auch als nachhegelscher Leser den Eindruck, daß der Vf. nur sagen will, Jahve habe sein Werkzeug beständig und sorgsam in der Verborgenheit beschützt, um es im rechten Augenblick zu verwenden. Das paßt auf Individuen, die, obgleich schon bei ihrer Geburt von Gott als sein Werk- und Rüstzeug bezeichnet, doch erst in der Stille, unerkannt und unbegriffen von der Welt, heranreifen müssen. Daher wäre auch nirgends mehr als bei diesen Liedern die ältere mechanische Deutung auf Jesus von Nazareth berechtigt, wenn sie nicht eben zu mechanisch wäre und nicht den Nachdruck auf äußere Übereinstimmungen legte, statt auf die innere Entwicklung der wahren Religion auf das Christentum hin, das doch übrigens selbst die alttestamentlichen Ideale durch seine Wirklichkeit überbietet. Was diesen letzteren Punkt anbelangt, so verdient an dieser Stelle besondere Berücksichtigung der Umstand, daß die Ebed-Jahve-Lieder sich wesentlich auf die formale Seite der Religion (Thora, Licht, Recht, Heil usw.) beschränken, aber auf den eigentlichen Inhalt nicht eingehen und noch viel weniger im Gegensatz zu dem, was „zu den Alten gesagt ist", Neues und Höheres lehren. **3. 5b** Diese beiden Distichen sind zum dritten Vierzeiler zusammengestellt, weil sie jetzt ziemlich isoliert dastehen und unter sich aufs beste zusammenpassen. Besonders v. 5b steht im Text an einer Stelle, wo er offenbar nicht hingehört und höchst unbequem ist; die Exegeten helfen sich mit der Allerweltsausflucht der Parenthese, ohne zu sagen oder nur zu fragen, was diese an der jetzigen Stelle soll und warum v. 5b die so eng verbundenen Vierzeiler v. 5a und 6 trennen und damit um ihren Sinn und ihre Wirkung bringen mußte. Wahrscheinlich hatte der Abschreiber das Distichon v. 5b vergessen und am Rande nachgetragen, von wo es an den unrechten Platz geriet. Wer will, kann diese Möglichkeit auf den ganzen Vierzeiler v. 3. 5b anwenden und ihn demnach zwischen v. 1 und 2 setzen, wo er vielleicht am allerbesten paßt, indem sein Anfang: er sprach zu mir, mein Knecht bist du, die natürlichste Fortsetzung von הזכיר שמי bildet. Doch ist dies nicht grade nötig; man kann auch annehmen, daß v. 3 den ersten Vierzeiler v. 1 wieder aufnehmen soll; v. 3a spricht ja von der Berufung. In v. 3b ist ישראל zu streichen (mit J. D. Mich., Gesen. u. a.), wie schon die Fruchtlosigkeit der verzweifelten Erklärungsversuche beweist. Ist es Apposition oder Wiederaufnahme von אתה, so kommt ein verschrobener Satz heraus (mein Knecht bist du, du das Israel, an dem ich mich verherrlichen will), und die Absicht Jahves, sich an Israel zu verherrlichen, würde als nebenher laufendes Motiv in das Subj. geraten, zu dem עבדי Prädikat wäre, statt vernünftiger Weise selbst Prädikat, und zwar eine wichtige Aussage zu sein; ist es Vokativ (o Israel, du, an dem ich usw.), so begreift man nicht, warum der Vokativ nicht an den Anfang gestellt ist und warum Jahves Absicht seiner Selbverherrlichung in einem Relativsatz angehängt und als etwas Bekanntes vorausgesetzt wird, wenn das noch Unbekannte durch den Satz repräsentiert wird: du bist mein Knecht. Bei beiden Deutungen läge es offenbar viel näher, den Hauptsatz und den Nebensatz mit einander zu vertauschen: verherrlichen will ich mich an dir, o Israel, der du

[4]Und sprach ich: zum Eitlen habe ich mich gemüht,
Fruchtlos und nichtig meine Kraft verschwendet,
Fürwahr, mein Recht war bei Jahve
Und meine Vergeltung bei meinem Gott.
[5a]Und jetzt spricht Jahve,
Der mich vom Mutterleib an zum Knecht sich bildete,
Zurückzuführen Jakob zu sich,
Und daß Israel nicht hingerafft werde:

---

mein Knecht bist. Die abenteuerlichen Deutungen, zu denen sonst noch der Vokativ verführt hat, dürfen übergangen werden. Nicht besser fährt man, wenn man ישראל für ein zweites Prädikat neben עבדי hält, als hätte der Dichter plötzlich das Bedürfnis gefühlt, die Gestalt des Gottesknechts nachträglich genauer zu bezeichnen, oder sich auf Kosten des guten Geschmackes der Exegeten annehmen wollen, die den Gottesknecht für ihr ideales Israel erklären. Läßt man „Israel" weg, so führt der Relativsatz einfach das vorhergehende Prädikat weiter aus: du bist mein Knecht, an dem ich mich verherrlichen will. Die Einsetzung der unrichtig deutenden Glosse ist offenbar durch c. 44₂₃ veranlaßt, wo freilich, wie immer bei Dtjes., Israel nicht als aktives Werkzeug Jahves, sondern als der zu erlösende Gefangene erscheint und Jahves Selbstverherrlichung an ihm mit seiner Erlösung zusammenfällt. Eine ähnliche Glossierung tritt in der LXX schon c. 42₁ auf. Daß die Einsetzung von „Israel" für das Alter der allegorischen Deutung spreche, ist ein schlechter Trost, denn die Zusätze des Herausgebers zu den Ebed-Jahve-Gedichten, c. 42₅–₇ und c. 50₁₀. ₁₁, sind noch älter und vertreten doch die natürliche Auffassung; kann übrigens der Umstand, daß die allegorische Umdeutung des A. T.s alt ist, es entschuldigen, daß wir heute, nachdem das historische Verständnis der h. Schrift mühsam errungen ist, wieder in sie zurückfallen? was einst der naiven theologischen Ausbeutung erlaubt schien, ist heute nur ein Ausfluß der Neigung, sich die Exegese durch Verwischung aller schärferen Züge der alten Texte bequem und das Nachdenken überflüssig zu machen. Unser Dichter versteht das אתפאר (zu der Pausalform mit ā s. Olsh. § 269a) ganz anders als Dtjes. c. 44₂₃: er meint damit die Erfolge der v. 5f. charakterisierten Tätigkeit des Gottesknechtes. Darum hängt damit nach v. 5b auch die Ehrung und Unterstützung des Knechts durch Gott zusammen (l. וְאֶכְבַּד). 4 Das vierte Tetrastich schließt sich an v. 3. 5b gut an. 4a ist Vordersatz zu v. 4b. Der Gottesknecht hat schon gearbeitet, ist also schon da und steht in keiner zeitlichen oder idealen Ferne. Er sprach oder dachte oft, er arbeite vergebens, aber dann zeigt sich immer, daß Jahve ihn und seine Arbeit rechtfertigt und belohnt. „Mein Recht", wohl nicht das, was ihm gebührt, sondern das gute Recht seiner Tätigkeit, „ist bei Jahve", der, wie er mich zu meiner Arbeit berufen hat, sie auch durch die Erfolge, die er mir gibt, rechtfertigt: ein herrlicher Ausdruck, nicht blos für das gute Gewissen, das das Bewußtsein sittlicher Tätigkeit schafft, sondern auch für die religiöse Überzeugung und Hoffnung, die die Arbeit im gottgegebenen Beruf trägt und durchgeistigt. פעלה aus c. 40₁₀; ob יגע לריק jünger oder älter ist als c. 65₂₃, ist schwer zu entscheiden. 5a ועתה vgl. c. 47₈ 53 leitet die beiden letzten Vierzeiler ein. Die Tätigkeit des Gottesknechts ist nicht allein nicht eitel, sondern zu den denkbar größten Erfolgen berufen. Zunächst gilt sie freilich nur dem Volke Israel, aber sie soll sich auf die ganze Welt erstrecken. Im Begriff des Knechtes Jahves liegt an sich nur, sagt v. 5a, daß er auf Israel einwirke. Die Voraussetzung dabei scheint zu sein, daß eben Jahve selbst zunächst nur der Gott Israels, sein Knecht also soviel wie ein Prophet, der Oberknecht gegenüber den Mitknechten ist (Num. 12₇), der vor allen Dingen auch Seelsorge zu üben hat (Hes. 3₁₆ ff.). שׁוּבב steht im Unterschied von הָשִׁיב in übertragenem Sinn von der geistigen Zurückführung zu Gott durch Belehrung, Mahnung, Tröstung; Dtjes. gebraucht es c. 47₁₂ ebenfalls im übertragenen, aber im schlechten Sinn (verführen). Der inf. wird fortgesetzt durch das verb. fin., das zugleich darüber entscheiden muß, ob Subj. von שׁוּבב Jahve oder sein Knecht ist, welch letzterer freilich auch dann, wenn Jahve Subj. ist, das Werkzeug Jahves, der Lehrer und Führer, bleibt. Leider aber ist dies verb. fin. zweideutig; Ktib will לֹא יֵאָסֵף, damit nicht

⁶Zu gering ist's*), herzustellen die Stämme Jakobs
Und die Bewahrten Israels zurückzubringen,
Daß ich dich vielmehr mache zum Licht der Völker,
Damit meine Rettung sei bis ans Ende der Erde.
*) *dafür, daß du mir Knecht bist.*

---

hingerafft werde, Qre: לוֹ יאסף, damit ihm gesammelt werde; die LXX hat לא nicht und liest אֵאָסֵף, ich werde gesammelt werden. Die meisten Ausleger halten es mit dem Qre, aber die ältere Lesart, die schon als die schwierigere den Vorzug verdient, paßt besser zu שׁוּבב: und daß Israel nicht (durch Sünde und Not) hingerafft werde. Der Knecht widmet sich ja nach c. 42₁ff. dem zerbrochenen Rohr und trägt nach c. 53 „unsere Schuld, auf daß wir Frieden haben". Da die Verhinderung des Untergangs Israels in erster Linie Jahves Werk ist, so ist er auch Subj. von שׁוּבב und demnach das dabeistehende אליו mit „zu sich" wiederzugeben. 6 ויאמר ist oben gestrichen, weil es den Stichos überfüllt und offenbar erst nach dem Eindringen von v. 5b zwischen v. 5a und 6 eingesetzt, nach dessen Entfernung aber unnötig und auf alle Fälle unschön ist. Den folgenden Satz konstruiert nur Dillm. richtig: geringer als dein Knechtsberuf, zu gering für ihn, den Knecht, ist es, blos die Stämme Israels aufzurichten usw. Gewöhnlich konstruiert man, als ob das מן fehlte oder als ob ממך להיות dastände. Aber die richtige Konstruktion ergibt einen barbarischen Satz, der von der leichtflüßigen Diktion dieser Lieder so stark absticht, daß מהיותך לי עבד eine Glosse sein muß, die auch die Meinung des Dichters nicht ganz scharf wiedergibt. Denn nach v. 5a liegt in dem Knechtsberuf eigentlich nur die Aufgabe, unter Israel zu wirken, hier kommt nun zu dem Namen des Knechtes ein neuer hinzu, der Name אור גוים, der in einem gewissen Gegensatz zu ihm steht; und die übrigen Erklärer haben zwar unrichtiger konstruiert als Dillm., aber richtiger erklärt. In den beiden infin. mit ל ist wieder Jahve das Subj., wie diesmal besonders klar aus dem verb. fin. v. 6b hervorgeht: Jahve will nicht blos Israel wiederherstellen, sondern alle Völker retten. Zuerst müssen die Stämme Jakobs, also nicht blos Juda, sondern alle zwölf Stämme, wiederhergestellt werden, wie es auch Hesekiel in seiner Zukunftsverfassung voraussetzt (c. 47₁₃ff. 37₂₁ff.), und daher die „Bewahrten Israels" (Ktib will das substantivische נצירי, Qre das part. pass. vgl. Hes. 6₁₂) zurückkehren. Wie der Knecht dabei mitwirken kann, das läßt sich z. B. an einem Esra ersehen; auch diejenigen Schriftsteller, deren heißester Wunsch die Rückkehr der Diaspora ist, werden sich gegebenen Falls bemüht haben, möglichst viele Juden zur Übersiedelung nach dem heiligen Lande zu bewegen. Dtjes. denkt sich freilich die Zurückführung der Diaspora wesentlich anders, als ein unmittelbares Werk und Wunder Jahves (c. 43₅f.); unser Autor lebt eben in der ruhigeren nachexilischen Zeit, der Zeit der Sammlung. Das höhere Ziel Jahves ist aber, die Heiden erleuchten und ihnen seine „Rettung" zukommen zu lassen; und es ist von hervorragender Bedeutung, daß der Dichter dies Ziel ausdrücklich als das höhere bezeichnet und damit beweist, daß er die universale Tendenz der prophetischen Religion zu seiner eigenen gemacht hat. Dies נקל ist ein leuchtender Punkt in der ATl. Religionsgeschichte und wirklich eine תפארת v. 3 für den Gott Israels. Der Zweck der Erleuchtung, die wir aus c. 42₁–₄ nach ihrem allgemeinen Inhalt kennen, ist praktischer Art: „damit meine Rettung sei bis ans Ende der Erde" (nicht: damit du mein Heil seiest, was להיותך erfordern würde). Wenn bei Dtjes. c. 45₂₂ Jahve die Heiden auffordert, sich retten zu lassen, und dabei das Gericht über die „wider ihn Entbrannten" und die Bildanbeter als wirksames Motiv im Hintergrunde steht, so tritt hier der Missionar zwischen Jahve und die Völker; er wird als Thoralehrer, nachdem die Theokratie in Israel aufgerichtet ist, deren משפט auch unter den Heiden bekannt machen; darin hat der Denker und Dichter dieser Gestalt das reale Mittel gefunden, durch das Dtjes.s idealistische Erwartungen zur Wahrheit werden können. Daß unser Dichter den Propheten kennt, zeigt sich noch besonders in dem Ausdruck „Rettung" für das Heil; bei Dtjes. ein ganz konkreter Begriff, der mit der Zertrümmerung der Heidenwelt zusammenhängt, bedeutet das Wort hier ganz allgemein das Heil, das dem Einzelnen die wahre Religion bringt. נקל,

*[7] *So spricht Jahve,*
Zum Seelenverachteten, dem Abscheu [der Leute,
Könige werden's sehen und aufstehn,
Wegen Jahves, der treu ist,
[8]*) *Zur Zeit der Huld erhöre ich dich*
Aufzurichten das Land, erben zu [lassen

der Erlöser Israels, sein Heiliger,
dem Knecht der Herrschenden:
Fürsten, und sich niederwerfen,
und des Heiligen Israels, der dich [erwählt.
*und am Tage der Rettung helfe [ich dir,**)*
wüst liegende Erbteile;

*) So spricht Jahve **) „Und will dich bilden und machen zum Volkbund."

niph. von קלל, ist wie ein intransit. qal behandelt (vgl. c. 33₈ Olsh. S. 592). Der inf. השיב ist in aramäischer Weise hinter sein Obj. gesetzt (s. G.-K. § 115a).

49, 7–12, sechs dreihebige Vierzeiler. Das verachtete und unterdrückte Volk Israel soll Gegenstand ehrfurchtsvoller Bewunderung von Königen werden, indem Jahve es auf wunderbare Weise wiederherstellt. Offenbar hat dies Gedicht mit dem von v. 1–6 gar nichts zu tun, schließt sich dagegen eng an c. 48₁₂–₁₆.₂₀f. an. **7** Objekt von יראו ist gewiß nicht das Licht und die Rettung, die der Gottesknecht von v. 1ff. den Heiden bringt, natürlich auch nicht dessen Erhebung aus einer „elenden Lage", da nur exegetische Künstelei eine solche in v. 1ff. entdecken kann, sondern die wunderbare Erlösung des Jahvevolkes, die die aus Babel flüchtenden Israeliten in aller Welt erzählen. Der Vers wird auch in den Ebed-Jahveliedern benutzt, aber in c. 52₁₃–53₁₂ erstaunen die Könige über die Wiederbelebung des Gottesknechts aus dem Tode, wovon wir hier natürlich, wo von Israel die Rede ist, nicht einmal eine Andeutung haben. בּוּז kann nicht inf. constr. (בּוֹז) sein; als stat. constr. von einem intransit. בָּוֹז wäre die Form ohne alle Analogie; es ist mit dem Wort, wenn das Ktib es wirklich so überkommen hat, nichts anzufangen, da das aramäische part. pass. בְּזֵה doch nicht wahrscheinlich ist. Ort vermutet, daß בָּזֶה als part. act. (Menschenverächter) gesprochen werden sollte, daß aber diese Aussprache absichtlich aus בְּזוּי korrumpiert worden sei, um die Juden lieber als Verachtende denn als Verachtete hinzustellen. Wie dem auch sei, so wird בָּזוּי oder נִבְזֶה gelesen werden müssen. Warum die größte Schwierigkeit in נפשׁ stecken soll (Ort), begreife ich nicht. נפשׁ meint nicht die Seele des Verachteten, denn um Israels Seele haben sich die Leute wohl wenig gekümmert, sondern die der Verächter; jemandem in der Seele feind sein (Ps. 17₉) heißt: ihm tödlich feind sein, seelenverachtet ist tief, innigst, „von Herzen" verachtet. Daß dieser Ausdruck dem folgenden nicht in allen Stücken konform ist, kann man doch nicht anstößig finden. מתעב gibt als part. piël keinen Sinn, ob ein Substantiv dieser oder anderer Form (מִתְעָב) und mit passender Bedeutung existiert, ist die Frage, es wird auch hier das pass מְתֹעָב geschrieben werden müssen, das nach Ort absichtlich in מְתָעֵב verdreht ist. גּוי wie עַם im Sinne von „Leute" (c. 55₅); משׁלים im schlechten Sinn, Tyrannen, wie c. 14₅. Das Aufstehen der Könige ist ebenso gut Zeichen der Ehrfurcht wie das Niederfallen (vgl. Hiob 29₈), Israel wird vornehmer als die Vornehmen (v. 23). Die zweiten Stichen der beiden letzten Distichen weisen kühne Ellipsen auf. **8** Obgleich mit c. 49₇ wieder die seit c. 46 fast gänzlich fallen gelassene Einleitungsformel: so spricht Jahve, überhand zu nehmen beginnt, so ist sie hier doch wahrscheinlich zugesetzt, vielleicht um aus den folgenden Sätzen eine besondere Perikope zu machen, die in der Synagoge als Predigttext dienen sollte (vgl. m. Anm. zu Sach. 4₈ 6₉.₁₅ 7₁.₈ Zeph. 1₈.₁₀). Die Perfekta konstatieren, daß Israel erhört und gestärkt wird. „Zur Zeit der Huld" kann bei Dtjes. nicht bedeuten: wenn es mir gefällt gnädig zu sein (was ohnehin ein nutzloser Zusatz wäre), da Jahve von Dtjes. keine bösen und guten Launen zugeschrieben werden, sondern ist verkürzt für: jetzt (oder bald), wo die Zeit der Erbarmung und Rettung angebrochen ist, als Gegensatz zu der bisherigen Strafzeit (c. 40₂ 54₈). Wird sodann der Beschluß, den Jahve für die kommende Zeit des Heils gefaßt hat, buchstäblich mit den Worten von c. 42₆b gegeben, so entsteht unwillkürlich die Vermutung,

⁹*Zu sagen den Gefangenen: geht heraus,*	*denen in der Finsternis: kommt ans [Licht!*
An [allen] Wegen sollen sie weiden,	*und auf allen Kahlhöhen ihre Weide [sein;*
¹⁰*Nicht werden sie hungern noch dürsten,*	*noch sie schlagen Glutwind und [Sonne,*
Denn ihr Erbarmer wird sie leiten	*und zu Wassersprudeln sie geleiten;*
¹¹*Ich werde jeden Berg zum Wege machen,*	*und meine Straßen sollen sich erheben,*
¹²*Siehe, jene kommen aus der Ferne*)*	*und diese vom Land der Siniter.*

*) und siehe diese vom Norden und vom Westen.

---

ob nicht der Satz: ich will dich zum Volkbund machen, an einer von beiden Stellen von dritter Hand eingefügt ist; dann ist aber kein Zweifel, daß unsere Stelle vermehrt ist und jener Satz ursprünglich Randzitat war. Jahves Absicht mit Israel wird expliziert durch die Gerundien לאמר, להנחיל, להקים (v. 9); Subj. dieser Infinitive ist Jahve. Er will das Land, den israelitischen Staat, wieder aufrichten, will die jetzt wüste liegenden Landgüter (s. zu c. 47₈) wieder zum Erbbesitz austeilen und 9 die Gefangenen aus ihrem dunklen Gefängnis befreien. Der letzte Satz zeigt besonders deutlich, daß nicht Israel (vom Gottesknecht kann erst recht nicht die Rede sein), der Knecht der Tyrannen und mit den Gefangenen identisch, Subj. dieser Infinitive ist. Selbst Dillm. gibt dies nachträglich zu, obgleich sein „ideales Volk" eine so schillernde Größe ist, daß man ihr alles Beliebige zutrauen könnte. v. 9a ist nachgeahmt in c. 42₇. V. 9b führt ein neues Bild ein, das jedoch schon c. 40₁₁ benutzt wurde: die zurückkehrenden Exulanten werden mit einer Herde verglichen, die an allen Wegen weidet, d. h. sich in voller Freiheit ergeht und mit allem Guten gesättigt wird; selbst kahle Stellen geben Weide (c. 41₁₈). Daß vor דרכים mit der LXX כל (vielleicht wegen seiner Ähnlichkeit mit על ausgefallen, mit dem es oft auch verwechselt wird) eingesetzt werden muß, ergibt sich daraus, daß sonst ein falscher Sinn entsteht: an den Wegen weiden ist nichts Beneidenswertes, das tun die Tiere der Armen, die Lasttiere der Reisenden, an allen Wegen weiden heißt dagegen volle Weidefreiheit haben. Die Pesch. faßt auch die שפיים als offene Wege auf. 10 Sie werden nicht hungern usw. vgl. c. 48₂₁; es schlägt sie nicht Sonne und – Kimmung? Das letztere Wort paßt nicht zu dem Verb. הכה; wahrscheinlich hat der Vf. שרב in dem aramäischen Sinn Glut, Glutwind verstanden, wie auch die LXX tut (vgl. zu c. 35₇). „Denn" Jahve leitet sie zu Wassersprudeln; wenn das כי vollkommen passen soll, muß man bei der Quelle zugleich die Oase, die schattige Baumwildnis mitdenken. 11 Die 1. pers. kehrt wieder, die ja auch nur scheinbar in v. 10b fallen gelassen war, und zwar mit Recht im Verbum, auch im Suffix von מסלתי, da es sich um ganz neu von Jahve geschaffene Straßen handelt, dagegen ist הרי wohl nicht richtig. Selbstverständlich sind das nicht „die von mir geschaffenen Berge", da Jahve alle Berge geschaffen hat, aber doch hoffentlich nicht alle in Wege wird umwandeln wollen, blos damit die Wüstenberge passierbar werden. Und da die מסלות offenbar die durch die Wüste führenden Wege sind, so kann man auch nicht unter „meinen" Bergen die Berge Palästinas verstehen, obwohl ja die zurückkehrenden Israeliten, wenn sie nach Jerusalem wollen, über diese Berge wandern müssen. Denkbar wäre, daß in הרי eine volkstümliche Verkürzung von הרים sich in unsere Schrift eingeschlichen hätte. Aber am einfachsten liest man nach c. 40₄ כל־הר. Für ירומן ist doch wohl תְּרֻמֶּינָה zu lesen. Den abschließenden Doppelstichos sollte v. 12 bringen; er hat jedoch drei statt zwei Stichen und ist schwerlich in Ordnung: die Ausdrücke „von ferne", „von Nord und West", „vom Lande der Sinim" bilden ein wunderliches Trio, der erste und zweite Stichos sind wegen des gleichen Anfangs eher Konkurrenten als Kameraden. Ich habe früher den ersten Stichos durch den Zusatz: „und jene vom Ende der Erde" zu einem Distichon ergänzt, aber dann sollten der zweite und dritte Stichos fallen, und das geht nicht, weil „das Land der Sinim" nicht leicht von einem Dritten hätte hinzugesetzt werden können. Wegen des erwähnten formalen Anstoßes betrachte ich jetzt den zweiten Stichos als Zusatz (ein solcher ist auch Ps. 107₃ eingesetzt). Eine sachliche

*[13]*Jubelt, Himmel, und jauchze, Erde,*
Ausbrechen sollen die Berge in Jubel,
Denn Jahve tröstet sein Volk,
Und seiner Elenden erbarmt er sich.
*[14]*Spricht Zion: Jahve verließ mich, und mein Herr vergaß mich:*
[15]*Vergißt denn ein Weib ihren Säugling ohn' Erbarmen für den Sohn [ihres Leibes?*
Mag auch diese ein Weib vergessen, ich vergesse dich nicht,
[16]*Sieh, auf die Handflächen hab' ich gezeichnet deine Mauern,*
Und vor mir bist du beständig, [17]es eilen deine Erbauer,
Deine Zerstörer und Verheerer werden von dir ausziehn.

Schwierigkeit liegt in dem Namen סינים. סין kann Pelusium sein oder die Wüste סין; man hat auch an die südägyptische Stadt סונה, Syene, gedacht (Hes. 29₁₀), wo dann סְוֵנִים zu schreiben wäre. Nicht gemeint ist China, welcher Name wahrscheinlich erst im 3. Jahrh. v. Chr. aufgekommen ist (Land der Dynastie Tsin) und von den Syrern und Arabern mit dem emphatischen Zischlaut geschrieben wird, ebenso wenig die Schina am Fuß des Hindukusch, denn für Dtjes. scheint schon das Heimatland des Cyrus, der „vom Aufgang der Sonne" kommt, am äußersten Ende der Welt zu liegen. Die LXX vermutet עילם für סינים, aber eine größere Judenkolonie in Persien ist zur Zeit des Dtjes. ebenso unwahrscheinlich wie eine solche in Syene oder am Hindukusch. Ohnehin sollte man wegen מרחוק erwarten, daß die Sinim ein Volk in der Nähe sind. Da es überhaupt auffällig ist, daß plötzlich ein Landesname ganz isoliert auftritt, so muß das einen besondern Grund haben, und da Dtjes. am wahrscheinlichsten in der Nähe des Meeres und des Libanon gelebt hat, so nehme ich an, daß er die Gen. 10₁₇ erwähnten phönizischen Siniter nennt, weil er selbst unter ihnen wohnt. Er stellt sich vor, wie er selber mitzieht zum heiligen Lande.

49, 13 ist wieder ein kleines lyrisches Intermezzo, eine verkürzte Wiederholung von c. 44₂₃; diese kleinen Freudenausbrüche kommen Dtjes. dann am ersten, wenn er an die Heimreise denkt. Das Ktib יפצחו kann bleiben, Dtjes. liebt ja diesen Wechsel der 2. und 3. Person. Der dritte Stichos steht wörtlich auch c. 52₉ vgl. 51₃. עניו (LXX עניי עמו) können im Exil alle Israeliten genannt werden und werden so auch nach dem Exil genannt (c. 14₃₂), vorher nur die Elenden im Volke.

49, 14–21 ist ein Gedicht in wahrscheinlich fünf Strophen zu je drei Distichen von drei und zwei Hebungen; es dient nach dem Beispiel von c. 40₁–₄. ₉–₁₁ und c. 44₂₄–45₇ zur Einleitung einer neuen Reihe von Ausführungen, die sich mit der Tröstung Zions beschäftigen. Das Gedicht kommt aus einem überfließenden Herzen, es tröstet Zion, das sich verlassen glaubt, mit baldiger Wiederherstellung und der Aussicht auf überreiche Bevölkerung. **14** Zion ist auch hier wie in c. 40₁ ff. ₉ff. die wirkliche Stadt Jerusalem, die als ein Weib gedacht wird, das Kinder haben oder gebären sollte, aber kinderlos und unfruchtbar ist. Es ist echt semitisch, daß nicht die Menschen das Volk machen, sondern daß das Volk oder hier die Stadt die Einzelnen hervorbringt. Ebenfalls ist es ein antiker Gedanke, daß die Exulanten, weil fern vom Mutterboden, eigentlich auch nicht mehr dessen Kinder zu sein scheinen, sondern Kinder eines fremden Weibes. Zion klagt, sie sei von Jahve verlassen (c. 40₂₇), von ihrem Herrn vergessen. Ob אדון oder אדנים den Eheherrn (Gen. 18₁₂) bezeichnen soll, ist unsicher, da der folgende Vers nicht wie c. 54₆ auf die Liebe des Mannes zum Weibe eingeht. שכחני der Form nach, wegen med. e, intransitiv, doch meist als transit. behandelt wie זכר. **15** Jahve vergißt Zion viel weniger, als das Weib ihren Säugling. אלה müßte nach der jetzigen Lesart als Subj. aufgefaßt werden, aber es ist Obj. und bezieht sich auf עול und בן, und für תשכחנה ist mit der LXX תשכח אשה zu lesen, denn dieser Sing. gibt einen viel kräftigeren Gegensatz zu dem nachfolgenden Ich. **16** Der hebr. Text gibt mit seinem חקתיך plötzlich das Bild von dem Weibe Zion auf, das doch später wieder da ist. Daher ist mit der LXX das Suff. dieses Verbums zu streichen und חומותיך als Objekt heranzuziehen.

19a *Denn deine Trümmer und Wüsteneien und dein verheertes Land*
18b *[Sie alle be]lebe ich, dein Erlöser Jahve,*
Sie alle wirst du wie einen Schmuck anziehen und sie umgürten wie [die Braut.
19b *Denn dann wirst du zu eng sein für die Bürger und fern sein deine [Vertilger;*
20 *Noch werden sprechen vor deinen Ohren die Söhne deiner Kinderlosigkeit:*
Zu eng ist mir der Raum, rücke mir, daß ich wohnen mag.

Für נגדי, das damit sein Subj. verliert, ist mit der LXX ונגדי אתּ zu schreiben. Jerusalem steht Jahve beständig vor Augen und in Gedanken; er hat ihre Mauern, natürlich die neu zu erbauenden, auf die Handflächen gezeichnet, um sich dadurch beständig an seinen Vorsatz, sie aufzurichten, erinnern zu lassen. Das Gesetz verbietet den Israeliten dgl. Tättowierung, Dtjes. spricht aber auch c. 44₅ ganz unbefangen davon, kennt also das Gesetz wohl noch nicht. 17 Weil Jahve immer an den Wiederaufbau Zions denkt, wird er auch bald erfolgen. Dieser Gedanke liegt im Zusammenhang, aber nicht in der Punktation בָּנַיִךְ, daher ist mit der LXX und vielen Exegeten בֹּנַיִךְ auszusprechen (nicht mit de Lag. בַּנָּיִךְ, denn das wären, wenn das Wort vorkäme, berufsmäßige Bauleute, an die der Prophet schwerlich denkt). מהרוּ בי heißt nicht: deine Erbauer eilen herbei, sondern: bald wird man dich bauen (מהר in zeitlichem Sinn). Damit gebaut werden kann, müssen die babylonischen Beamten und Garnisonen das Land verlassen v. 17b. In 18 und 19a muß die dritte Strophe stecken, aber mit deren Text sieht es sehr böse aus. Erstens kehrt v. 18a bei Tritojes. c. 60₄ als dreihebiger Doppelstichos wortwörtlich wieder. Zweitens ist der erste Satz in v. 18b: so wahr ich lebe, ist der Spruch Jahves, an sich bei Dtjes. befremdend, im jetzigen Zusammenhang aber geradezu unmöglich: wie kann Dtjes. mitten in die Rede Jahves das „Spruch Jahves" hineinsetzen, und warum schwört Jahve bei sich selber, daß Zion „sie alle" wie einen Schmuck anlegen wird? Drittens schwebt v. 19a ganz in der Luft, er hat drei Subjekte, aber kein Prädikat dazu, auch keinen Anschluß an das Vorhergehende und Folgende. Ich halte jetzt v. 18a für ein Zitat aus c. 60₄; denn wenn auch Tritojes. ab und an kleine Anleihen bei Dtjes. nicht verschmäht, so kann er doch wohl nicht ein ganzes Distichon buchstäblich von ihm abgeschrieben haben. Dies Zitat wird, teilweise in den Text hineingeschrieben, die Lesbarkeit des echten Distichons beeinträchtigt haben; letzteres wurde, der Deutlichkeit halber, noch einmal an den Rand geschrieben und geriet dann an den falschen Platz: es ist eben v. 19a, der also nach v. 18a zurückzuversetzen ist, wo er sich sehr natürlich an v. 17b anschließt. Für dies Distichon muß nun das wunderliche חי אני נאם יהוה die Fortsetzung und für die Strophe das zweite Distichon liefern, das offenbar auch durch jenes Zitat stark beschädigt und dann notdürftig zu dem gegenwärtigen Text zurechtgeflickt ist, wobei die Vorliebe der späteren Schriftsteller für das נאם יהוה ihre Rolle spielte. Ich ergänze und ändere die übriggebliebenen, schlecht restaurierten Trümmer auf's Geratewohl zu: כלם מחיה אני נאם יהוה, was jedenfalls nichts Fremdes in Dtjes.s Text hineinbringt; das masc. Suff. von כלם ist nicht anstößig, חיה kommt auch sonst oft genug in dem Sinn „wiederherstellen" vor, sogar von wiederherzustellenden Mauern. Mir scheint, daß von dieser Emendation auch das dritte Distichon (in v. 18b) Vorteil zieht: nicht die zurückgekehrten Exulanten bilden jetzt den Gürtel Zions, sondern die wieder aufblühende Landschaft um die Stadt herum, und die wieder hergestellten Trümmer und Wüsteneien sind jetzt ihr Schmuck. Die כלה, die wie das ganze Bild und sogar schon v. 15 an Jer. 2₃₂ erinnert, hat de Lag. zur Entfaltung seiner Gelehrsamkeit verführt; Nutzen ist aber dabei nicht herausgekommen, denn selbst wenn er die calautica, die hinter כלה schlummern soll, glaubhaft gemacht hätte, so wäre die Braut oder junge Frau der Staatshaube immer noch vorzuziehen, ganz abgesehen davon, daß man bei קשר doch genötigt wird, an קְשָׁרִים, Gürtel, zu denken. Mir scheint ferner, daß sich auch die vierte Strophe 19b 20 jetzt besser an die vorhergehende anschließt: die Verheerer sind fort, die Ruinen und die Landschaft um die Stadt stellt Jahve wieder her, „denn" Zion hat nicht Platz genug für die demnächst ein-

*21 Und du wirst sprechen in deinem Herzen: wer gebar mir diese?
Bin ich doch kinderlos und unfruchtbar,*) und diese wer zog sie groß?
Siehe, ich war allein übrig geblieben, diese, wie ist's mit ihnen?

*22 So spricht der Herr Jahve:
Siehe, ich erhebe zu den Völkern meine Hand,
Und zu den Nationen hin hisse ich mein Panier,
Und bringen werden sie deine Söhne im Busen,
Und deine Töchter werden auf der Schulter getragen.

*) *verbannt und vertrieben*

---

treffenden Bewohner, wird sich also, ungestört von den bisherigen „Vertilgern" nach allen Seiten hin ausdehnen; vgl. dazu c. 54$_{1}$ ff. Sach. 2$_{5-10}$. תצרי, intrans. Form mit aufgehobener Verdoppelung vgl. Olsh. S. 520; יושב als Kollekt. behandelt; das Bild vom Weibe ist einen Augenblick aufgegeben, wenn dem Text zu trauen ist, wird aber v. 20 sogleich wieder aufgenommen. עוד ist beliebt in den Zukunftsschilderungen Jeremias (vgl. c. 31$_{4}$. 32$_{15}$). „Rücke mir", mache mir Platz vgl. Gen. 19$_{9}$. „Die Söhne deiner Kinderlosigkeit" poetisch kühne Wendung für: deine, der Kinderlosen, Söhne; sie gibt nun das Thema für die letzten drei Disticha. **21** Daß Zion sagen kann „in ihrem Herzen": wer hat mir diese (die nota acc. zu streichen) geboren? klingt uns fremdartiger als dem antiken Leser, man denke nur an die Erzählungen von der Sara, Lea und Rahel, deren Sklavinnen für sie gebären. Die Exulanten hat nicht Zion, sondern die Fremde geboren, trotzdem sind sie rechte Zionsbürger. Unmöglich ist natürlich die Übersetzung: wer hat mir diese gezeugt (trotz des masc. ילד). גולה und סורה, letzteres ein passiv. Part. wie vielleicht auch שכולה, sind von der LXX noch nicht gelesen, gehören auch nicht in den Text, sondern sind eine späte und recht unglückliche Glosse zu שכולה und גלמודה, denn die Sprecherin selbst ist nicht vertrieben, sondern umgekehrt getrennt von den weggetriebenen Verbannten und darum kinderlos, „allein zurückgeblieben". איפה הם, wie, von welcher Beschaffenheit sind sie, sind das wirklich meine Kinder? Stadt und Volk sind sich gegenseitig fremd geworden; die meisten Exulanten sind ja auch zu der Zeit, wo Dtjes. schreibt, in der Fremde geboren und aufgezogen. Der ganze Vers steht im Gegensatz zu c. 47$_{8}$ f., Zions Schicksal wird das Gegenteil von demjenigen Babels sein, durch das sie kinderlos geworden ist.

Kap. 49$_{22}$ – 50$_{3}$ bringt nun im Anschluß an das vorhergehende Gedicht drei kurze Trostsprüche an Zion, die durch allerlei Einzelheiten im Stil, besonders aber durch den Inhalt so stark von Dtjes.s Art abweichen, daß ich den Versuch, sie für ihn zu retten, aufgeben muß. Viel eher könnten sie von Tritojes. geschrieben sein; da man aber nicht recht zu erklären wüßte, wie Stücke aus dessen Schrift hierher geraten könnten, so ist es einfacher, sie von einem jüngeren Nachdichter abzuleiten. Das gewöhnliche deuterojes. Versmaß ist nur so von ungefähr festgehalten.

49, 22. 23, der erste Trostspruch: die Diaspora wird von den Völkern zurückgebracht werden, deren Fürsten die niedrigsten Diener der Juden sein werden. **22** Die Eingangsformeln scheinen in diesen drei Stücken außerhalb des metrischen Textes zu stehen, der sich auf einfache Distichen beschränkt, keine Strophen unterscheidet. Man hat daher nicht nötig, den Eingang für verstümmelt zu halten, obgleich ja die Abschreiber oder Redaktoren im B. Jes. mit dem Gottesnamen und den etwaigen Zusätzen zu ihm sehr eigenmächtig umgehen. Auch אדני braucht man nicht zu beanstanden; Dtjes. würde freilich wohl אדניך geschrieben haben. Zion wird angeredet, wenn es auch nicht genannt ist, nur ist es hier nicht wie bei Dtjes. die Stadt Jerusalem, sondern das jüdische Volk. Das Bild vom gehißten Panier, schon bei Jes., ist besonders bei den Späteren beliebt (c. 11$_{10.\,12}$ 13$_{2}$ 62$_{10}$). Daß die Völker auf den Wink Jahves oder ein anderes Zeichen die Israeliten herbeiführen, ist ein Gedanke Tritojes.s (c. 60$_{4}$ ff. c. 66$_{12.\,19.\,20}$); von den Exulanten ist hier nicht mehr die Rede, nur von der Diaspora. חצן ein spätes Wort (Neh. 5$_{13}$ vgl. Ps. 129$_{7}$), für das ältere חיק, Busen, in dem der Wärter den Säugling trägt (Num. 11$_{12}$). Die Erwachsenen sollen nach c. 66$_{20}$ in

[23]Und es werden Könige deine Wärter sein
Und ihre Fürstinnen deine Ammen;
Das Gesicht zur Erde werden sie vor dir niederfallen
Und den Staub deiner Füße lecken.
Und du wirst erkennen, daß ich Jahve bin,
Dessen Hoffer nicht zu Schanden werden.
*[24]Wird genommen einem Starken der Fang,
Oder werden Gefangene eines Mächtigen entrinnen?
[25]Denn so spricht Jahve:
Mögen auch Gefangene eines Starken genommen werden
Und der Fang eines Mächtigen entrinnen,
Mit deinen Bekämpfern kämpfe Ich,
Und deine Söhne rette Ich!

Sänften getragen werden. Wären hier unter den Kindern Zions wie im vorhergehenden Gedicht Dtjes.s alle Exulanten verstanden, so könnte das Tragen im Busen und auf der Schulter nur in bildlichem Sinn gemeint sein, aber diese Auffassung kann man nur solange festhalten, als man das Stück für deuterojesaianisch hält. Ebenso steht es mit 23: die Könige werden die Bedienten der Juden sein und den Staub ihrer Füße lecken. Das sind Erwartungen und Versprechungen, die alles Maß überschreiten und sich so nirgends bei Dtjes., der die „Entronnenen der Völker" gerettet und in die Jahvereligion aufgenommen wissen will, finden, wohl aber bei Tritojes. (c. 60$_{10.16}$ 61$_5$). Müssen die Nichtjuden die niedrigsten, Staub leckenden Sklaven sein, damit die Juden erkennen, daß sie mit Recht auf Jahve gehofft haben? Dieser Vers enthält das schroffste Gegenteil von der Demut und dienenden Selbstverleugnung, die das Christentum von seinen Bekennern fordert. Die Situation und das Verhalten der Sabäer usw. c. 45$_{14}$ff. kann man geschichtlich bedingt denken, so aber handelt es sich um eine eschatologische, von dem geschichtlichen Hintergrund so gut wie völlig losgelöste Erwartung, die als auf die geschichtlichen Prärogative Israels begründet zu beschönigen kaum möglich sein dürfte. Man kann nur bedauern, daß diesem Satz das „so spricht Jahve" vorgesetzt ist: hätte Dtjes. ihn geschrieben, so wäre er mitschuldig an dem gottlosen Hochmut des späteren Judentums. Denn das erste Distichon von v. 23 schließt deutlich genug die Ausflucht aus, daß es sich nur um eine einmalige und freiwillige Ehrfurchtsbezeugung der Heiden vor dem Gottesvolk handele. Aber Dtjes. ist an diesem Stück unschuldig. Der Satz: du sollst erkennen, daß ich Jahve bin! ist eine Lieblingswendung Hesekiels, kommt aber bei Dtjes. nicht vor; zum Sinn vgl. das folgende Stück.

49, 24–26, der zweite Trostspruch: ein menschlicher Held kann vielleicht seiner Beute beraubt werden, aber die Gegner der Juden haben es mit Jahve zu tun, er wird sie zwingen, ihr eigenes Fleisch zu essen. **24** Die Formel: denn so spricht Jahve, jetzt am Anfang von v. 25 stehend, mag an den Anfang von v. 24 gehören, kann auch von dritter Hand am Rande nachgetragen und dann an den verkehrten Platz geraten sein. V. 24 zu streichen, hat man keinen Grund. Einen allgemeinen Satz voranzustellen und dann davon die Anwendung zu machen, lieben auch die Ergänzer im B. Jeremia; hier ist übrigens v. 14f. nachgeahmt, wo ebenfalls eine mit Nein zu beantwortende Frage einem Konzessivsatz vorhergeht, ein rhetorisches Kunstmittel, dem zu Sagenden ein wirksames Relief zu geben. צדיק ist natürlich Schreibfehler für עָרִיץ v. 25, das hier wie Jer. 20$_{11}$ im neutralen Sinn steht. **25** Der Vergleich, den diese Nachahmung von v. 14f. vorführt, ist nicht sehr geschickt durchgeführt. Der Vf. will sagen: läßt schon ein menschlicher Held seine Gefangenen sich nicht leicht entreißen, so werde ich, der ich Jahve bin, mir doch ganz gewiß die von mir gepackten Feinde meines Volkes nicht entreißen lassen. Diesem Gedankengang entspricht zwar dem Inhalt nach v. 26, dagegen ist v. 25b, der den eigentlichen schlagenden Nachsatz zu v. 25a abgeben soll, ziemlich unglücklich ausgefallen, weil er durch das Hereintragen des Rettungsgedankens den Gegensatz: ich Jahve lasse die mir Verfallenen nicht entkommen, verdunkelt. Der Vf. ist kein guter Stilist, er meint mit dem

[26]Essen lasse ich deine Peiniger ihr Fleisch,
Und wie von Most sollen sie von ihrem Blut trunken werden;
Und erkennen wird alles Fleisch,
Daß ich Jahve dein Retter bin
Und dein Erlöser der Starke Israels.

*50 [1]So spricht Jahve:
Wo ist denn der Scheidebrief eurer Mutter, mit dem ich sie entlassen hätte?
Oder wer gehört zu meinen Gläubigern, dem ich euch verkauft hätte?
Siehe, um eurer Schulden willen seid ihr verkauft,
Und eurer Sünden wegen ist entlassen eure Mutter.

---

doppelten Ich alles Nötige auszudrücken; aus diesem Ich spricht dasselbe unklare Pathos wie aus dem „daß ich Jahve bin!" in v. 23: der Name Jahve, Ich — das sagt doch alles! das weiß man doch! Jahve ist doch so viel wie der Großmächtige, vor dem alles in Angst zu geraten hat, wenn er nur von ferne sichtbar wird. In v. 25b liest man wohl besser den Plur. יריביך vgl. v. 26a; der Vf. denkt längst nicht mehr an den chaldäischen Unterdrücker, sondern an alle möglichen Feinde des nachexilischen Volkes. Ob das את die nota acc. oder die Präposition ist, darüber kann man streiten. Die grimmige Drohung 26a ist den Späteren, besonders in der eigentlichen Eschatologie geläufig (Hes. 38$_{21}$ Hagg. 2$_{22}$ Sach. 14$_{13}$): die Angreifer des jüdischen Volks müssen sich selbst vernichten, tritt aber nirgends mit solcher Wut hervor wie hier; nur Sach. 9$_{15}$ liefert ein Seitenstück: die Juden werden das Blut ihrer Feinde trinken wie Wein, und es ist möglich, daß unser Vf. diese Stelle Deuterosacharjas (um 160 v. Chr.) kennt. Nirgends findet sich bei Dtjes. eine so fürchterliche Rachsucht gegen die Chaldäer und andere Quäler, obwohl er natürlich auch deren Bestrafung erwartet vgl. c. 47 und besonders c. 51$_{23}$. Der Schluß v. 26b ist eine fast wörtliche Nachahmung von c. 60$_{16}$b.

50, 1—3, der dritte Trostspruch: Jahve hat sein Weib, Zion, nicht endgültig entlassen und seine Kinder nicht wegen seiner eigenen Verschuldung (nur wegen der ihrigen) verkauft, warum kommt man ihm also nicht entgegen, wenn er retten will, hat er etwa nicht die Macht dazu, er, der durch sein bloßes Schelten Zerstörung bewirkt? 1 אי זה kann qualis heißen, aber diese Bedeutung ist nicht die nächste und weder hier noch c. 66$_{1}$ anzunehmen. Der Vf. will nicht sagen: seht einmal in dem Scheidebrief nach, welcher Art die Entlassung war, sondern: es gibt gar keinen Scheidebrief, wie es auch keine Gläubiger Jahves gibt. Wir haben hier den disputierenden Stil der Schriftgelehrten wie z. B. im B. Maleachi; man beginnt mit einer Frage, die Zustimmung oder auch Befremden und Widerspruch erregen soll und an die dann eine Beweisführung angeknüpft wird. Hier ist das Ganze ein reines Spiel mit Worten, wie es sich in solchen Scheindisputationen und Schreibtischreden leicht einstellt, auch unter uns; sobald man das Bild fallen läßt, fällt auch die ganze Beweisführung dahin. Der Scheidebrief bedeutet die förmliche Scheidung; er wird in dem Gesetz Dtn. 24$_{1}$ff. vorgeschrieben, um allzu willkürliche Verstoßungen der Frauen (nur der Mann kann der Frau den Scheidebrief geben, nicht auch umgekehrt) etwas zu erschweren. Jahve und Zion werden nach Hoseas Vorbild als Eheleute gedacht; Jahve hat zwar sein Weib auf eine gewisse Zeit von sich gestoßen, aber ihr keinen Scheidebrief ausgestellt, sie also nicht endgültig entlassen (שלח mit doppeltem acc., wie sehr oft das qal.). Der Vf. rechnet damit, daß ihm keiner widerspricht und etwa fragt, worin ein solcher von Jahve ausgestellter Scheidebrief etwa bestehen müsse, oder gar behauptet, daß es in den alten Propheten Erklärungen genug gibt, die den völligen Bruch Jahves mit „diesem Volk da" bedeuten. Er stützt sich natürlich darauf, daß die Jahvereligion noch immer fortbesteht; wenn er dies einfach gesagt hätte, so hätte er damit mehr gesagt, als mit diesem aus einem bloßen Bild gezogenen Sophisma. Sehr viel besser ist auch das zweite Bild nicht: Jahve hat seine Kinder, die Juden, nicht aus Not, Schulden halber, an die Heiden verkaufen müssen. Daß man seine Kinder verkaufen kann, wird in dem alten Gesetz Ex. 21$_{7}$ als selbstverständlich angenommen (s. weiter II. Reg. 4$_{1}$

'Warum kam ich und da war kein Mensch,
Rief ich und keiner antwortete?
Ist wirklich zu kurz meine Hand zum Erlösen
Oder keine Kraft in mir zu retten?
Siehe, durch mein Schelten trockne ich das Meer aus
Und mache Ströme zur Wüste,
Es verfaulen ihre Fische ohne Wasser,
Und es stirbt durch Durst (die Gefilde).
Ich kleide die Himmel in Schwärze,
Und Sacktuch mache ich zu ihrer Hülle.

Neh 5,5. Die Endung ת in בְּיָדֵינוּ ב 2 יְדֵיהֶן ב 5 paßt bei keinem Substantiv an. In den beiden letzten Strophen von v 1 wird plötzlich das ganze Bildverbot umgestoßen: die Kinder sind doch verkauft, die Mutter doch entlassen, der erstere allerdings nicht wegen Jahves Schulden, sondern wegen ihrer eigenen Verschuldungen; eine solche Ungerechtigkeit kann man dem Deut. nicht zutrauen. Ohne eine Strafpredigt tut es der Sachleser nicht. Charakteristisch ist, daß der Mutter keine Vergehen zugeschrieben werden, sondern nur den Kindern, um in dem Begriff Jhon etwas zu retten, was nicht verdient und des Untergangs wert ist; die Individuen werden leicht aufgegeben, nicht aber das Volk. Es ist ganz dem Tritojes. abhängig, der Satz: warum kam ich und da war keiner? von v 56a–59, der Satz meine Hand ist nicht zu kurz (כ komparativisch) zum Erlösen (vgl. v 57a–62a) von v 56b, ohne diese älteren Stellen wären diese vier Strophen dem Mißverständnis ausgesetzt, wie ich sie früher mißverstanden habe, als ich diese drei Trostworte noch für Deut. zu halten suchte. Gerudelt wird nicht der Mangel an enthusiastischem Eingehen auf die Hoffnung, der Deut. predigt, sondern die Abkehr der sündigen Kinder Jhons von Jahve und ihr Verlassen seiner Macht, wodurch Jahve verhindert wird, zu erlösen und zu retten. Bei Deut. wird Jahve durch Israels Kleinmut nicht daran gehindert; dagegen bilden bei Tritojes. die Sünden des Volkes noch immer die Scheidewand zwischen ihm und Jahve (59b). Der Beweis, daß Jahve für seine Gäste bringt, ist von abgeschmackter Art. Man sollte einen Hinweis auf frühere wunderbare Rettungen, auf Siege über die Unterdrücker der Juden erwarten, statt dessen folgen ganz allgemeine an Hiob und ähnliche Psalmen erinnernde Schilderungen ohne historischen Hintergrund und ohne viel Beweiskraft für das Angeführte; es sind Behauptungen über Naturvorkommnisse, die auch anders gedeutet werden können. Die Deutung auf den ‚Schöpfungsmythus' ist völlig verfehlt, sowohl sprachlich (statt der Imperfekte sollten doch Perfekte gebraucht sein, als auch sachlich: was soll da das Verfaulen der Fische und warum werden die Himmel, die erst geschaffen werden müssen, in Sackduch gehüllt? wenn noch das Gegenteil folgte wäre! Das Schelten nach v 17a auch 21,10b. Die Verwandlung der Ströme in Wüste wörtlich so 21,17aα. Warum der Autor sagt, daß die Fische ohne Wasser verfaulen (zu מֵאֵין v 5a), begreift man nicht recht. Ist das ein besonderer Trost für die Verzagten? Der letzte Stichos in v 2 kann nicht richtig sein; noch ihn müßten die Fische zuerst verfaulen und dann sterben. יָבֵשׁ für das Imf. 1 § 48 § 109 k). Der Durst könnte man zwar durch das עֵצֶב malerisches Land von Di 11,5a bezeichnen, nicht aber das bestimmt genannte verfaulen und sterben. Dieselbe rohe Hand setzte hinter חֹשֶׁךְ ein Wort, das allerlei Kleidstücke meinte, wie Kleiderde, Kopfbund usw., also etwa כְּסוּת (das masc. Suff. auch in יְרוּחָם, יְבוּאָם in יְבֹשׁ zu verwandeln, ist ein unglückseliger Gedanke); Jahve nimmt doch die Fische nicht erst aus, etwa um sie für den Verlust zu trösten? Ich halte früher v. 2b 3 für einen Zusatz gehalten, weil ich v 49a–50a für Deut. zu voreilig verwertet; aber diese drei Trostworte sprechen so sehr für einen Schriftsteller niedrigeren Ranges, daß man ihm auch diesen wenig geglückten Beweis für die Länge von Jahves Arm zutrauen darf.

50,4–11: das dritte Ebed-Jahve-Lied v 4–9 mit dem Zusatz v 10f. Es steht weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden in irgend welcher Verbindung, nur in v 5f.ff. erinnern manche Ausdrücke teilweise an das Lied, daß seine Einfügung an dieser

*[4]Der Herr Jahve hat mir gegeben die Zunge der Jünger,
Zu wissen, eine Antwort dem Zweifler zu geben;
Frühmorgens weckt er mir das Ohr, zu hören wie die Jünger,
[5]Und ich war nicht widerspenstig, wich nicht zurück.

Stelle dadurch wenigstens einigermaßen erklärt werden könnte. Das Lied, im Anfang stark entstellt, ist diesmal in Strophen zu je vier pentametrischen Distichen abgefaßt; es schildert den Knecht, der wieder in der 1. pers. redet, als von Jahve ausgerüsteten und inspirierten Prophetenjünger, der trotz der bösen Erfahrungen, die er in seinem Berufe macht, geduldig und standhaft bleibt und der Rechtfertigung durch Jahve gewiß ist. 4 und 5 müssen vier Distiche enthalten, aber nur das erste und letzte sind in einem guten, die beiden mittleren dagegen in einem nahezu verzweifelten Zustande, besonders das zweite. Das erste Distichon sagt: der Herr Jahve (אדני dient v. 4. 7. 9 nur zur Ausfüllung des ersten dreihebigen Stichos) habe dem Gottesknecht die rechte Beredsamkeit gegeben. Bescheiden nennt er sich nicht einen Propheten, sondern nur einen Prophetenjünger; da doch die Stelle c. 8₁₆ zu Grunde zu liegen scheint, so gehört er also zu den Bewahrern von Zeugnis und Gesetz, wie der Dichter תעודה und תורה verstanden haben dürfte, er ist der vollkommene Schriftgelehrte. Beim zweiten Distichon haben alle alten Übersetzer einen abweichenden Text oder verlegen sich auf's Raten. Pesch. und Trg. scheinen das erste Wort לְדַעַת (= להודעת) auszusprechen und für das zweite לְחַיּוֹת zu lesen. Die LXX übersetzt: ἡνίκα δεῖ εἰπεῖν λόγον, mag also etwa לְעֵת הַבִּיעַ דבר gelesen oder geraten haben. Die Vulg. übersetzt עות mit sustentare. Klost. liest לִרְעוֹת für לדעת לעות (den Müden mit dem Worte weiden, ein wunderlicher Gedanke), Hitzig spricht das zweite Wort לְעוֹת (töricht reden!), Gort streicht den „Müden" und übersetzt: ein Wort zu seiner Zeit sprechen (da sollte aber doch לְעֵתּוֹ hinter הדבר stehen), de Lag. verbindet הדבר mit יעיר (was schon wegen der Fortsetzung יעיר אזן nicht angeht). עות hat man nach dem arab. עות, helfen, oder nach dem arab. עית, pluvia rigavit, erklärt (letzteres Rück. und Ew.). Also Deutungen und Emendationen die Fülle; die letzterwähnte Deutung wäre vielleicht die beste, wenn nur das את־יעף nicht der schlimmste Stein des Anstoßes wäre. Um von der auffälligen nota acc. zu schweigen, die man ja dem Abschreiber aufs Konto setzen kann, so hat in diesem ganzen Gedicht der Gottesknecht es nicht mit „Müden", sondern mit zornigen Widersachern und Angreifern zu tun, die ihn doch wohl nicht deswegen schlagen und anspeien, weil er den „Müden" Gutes erweist. Indem ich dem Vorschlag von Grätz, עֲנֹת für עות zu lesen, folge, wähle ich für יעף ein Wort, das auf den im Folgenden geschilderten heftigen Streit vorbereitet, also etwa חָנֵף vgl. c. 9₁₆ 33₁₄ oder, weil äußerlich dem יעף ähnlicher, סָעֵף, Zweifler, Abtrünniger (Ps. 119₁₁₃). Der Gottesknecht weiß also, auf die Reden der Gottlosen, Gesetzesverächter, Zweifler, deren Skepsis im AT. mit gottlosem Leben („es ist kein Gott", darum darf man tun was man will) zusammenhängt, zu antworten; er hat es in seiner Seelsorge eben nicht blos mit dem „zerbrochenen Rohr" c. 42₁ ff., sondern auch mit den Gottlosen zu tun, die er warnen und zur Buße mahnen soll, gemäß den Vorschriften Hesekiels (c. 3₁₇ ff.). Vielleicht ist die jetzige Lesart את־יעף durch Konjektur aus der Schreibart הַסִּיעַף entstanden. Der dritte Stichos v. 4b 5a bis אזן ist stark überladen. Zunächst werden wir יעיר בבקר als eine Variante zu den beiden folgenden Wörtern ansehen dürfen (vgl. c. 27₅); es entsteht dann das gute Distichon: frühmorgens weckt er mir das Ohr, zu hören wie die Jünger. Bei בבקר darf man wohl an Ps. 5₄ denken: frühmorgens rüste ich dir zu und spähe; aus dem Gebet und dem Gottesdienst im Tempel holt er sich seine Inspiration, vgl. auch Ps. 119₁₄₈. Jedes Wort in diesem Vers, vielmehr im ganzen Gedicht, müßte die Allegoristen zur Verzweiflung bringen, wenn nicht eben die Allegorie überhaupt auf der Verachtung des Wortsinns beruhte, freilich nicht selten auch auf einer völligen Gleichgültigkeit gegen den Sinn oder Unsinn der Allegorie selber: etwas Abgeschmackteres hätte ein exilischer Schriftsteller von „Israel" nicht sagen können, als daß es die Schriftgelehrtenberedsamkeit — nicht empfangen werde, sondern — empfangen habe und in der Morgenfrühe inspiriert werde. Und eine unglücklichere Parallele für diese Umdeutung unserer Stelle auf die Geschichte Israels ließ sich auch nicht leicht finden, als das השכים im B. Jeremia (c. 7₁₃. ₂₅ usw.),

[6]Meinen Rücken gab ich den Schlagenden, meine Backe den Raufenden
Und barg mein Angesicht nicht vor Beschämung und Speichel.
[7]Doch der Herr Jahve hilft mir, drum bin ich nicht beschämt,
Sondern mache mein Gesicht wie Kiesel und weiß, daß ich nicht zu Schanden werde.
[8]Nahe ist mein Rechtfertiger, wer ist mein Gegner? treten wir zusammen!
Wer ist mein Widerpart? er nahe sich zu mir!

---

wo überall Israel als verstockt, nicht hörend, widerspenstig den Knechten Jahves gegenübergestellt wird. Nirgends im ganzen AT. dient der „Knecht Jahves", wenn mit diesem Begriff der der Lehre verbunden wird, als Bezeichnung des Volkes; überall steht auch in den Ebed-Jahve-Liedern der Gottesknecht dem Volk gegenüber, und zwar als Gottesknecht nur dem Volk Israel, nicht den „Völkern", auf die mit keiner Silbe hingedeutet ist und die erst künftig, nach Israels Wiederaufrichtung, der Gegenstand seiner Wirksamkeit werden sollen (c. 49₆). Als Religionslehrer und Seelsorger kann er nur Individuum sein, so gut wie Hesekiel (c. 3₁₇ ff.) als Seelsorger eben Hesekiel selber ist. Daß zum vollkommenen Schriftgelehrten das bloße Studium nicht genügt, sondern daß er mit dem πνεῦμα συνέσεως erfüllt sein muß, wenn er die „Worte seiner Weisheit" (vgl. LXX Cod. Al. zu v. 4) „wie Regen ergießen" soll, weiß auch der Siracide (c. 39₆). Wie der Schüler auf den Lehrer, so hört der Gottesknecht auf Jahve und sein Wort. V. 5a bis אזן sagt ungefähr dasselbe, kommt aber post festum, denn wenn das Ohr geweckt ist, braucht es nicht mehr geöffnet zu werden; demnach wird dieser Satz Variante zu v. 4b sein. V. 5b fährt fort: ausgerüstet mit dem Charisma der Rede, jeden Morgen neue Lehre empfangend, ist der Gottesknecht nicht widerspenstig oder zaghaft zurückgewichen vor seinem schweren Beruf, vgl. Jer. 17₁₆ und das herrliche Gedicht Jer. 20₇ ff. **6** Er hat vielmehr die ärgsten Mißhandlungen und Beschimpfungen wie Jeremia willig über sich ergehen lassen. מרט raufen, nämlich den Bart, Zeichen wütenden Zorns, besonders auch des Höherstehenden gegen den Niedrigen und Schuldigen (Neh. 13₂₅). Für לחיי ist לֶחְיִי metrisch bequemer, auch poetischer. Jemandem ins Gesicht speien ist Ausdruck ärgster Verachtung und Beschimpfung (Num. 12₁₄ Dtn. 25₉ Mt. 26₆₇). כלמות, dessen dritter Radikal zum Schutz des kurzen i verdoppelt ist (Olsh. § 83d), wird wie כלמות Jer. 23₃₉ als Abstraktum anzusehen sein. Am Anfang des zweiten Distichons l. ופני des Rhythmus wegen. **7** Der Gottesknecht konnte die Beschimpfungen auf sich nehmen, weil er sich im Recht wußte und deshalb auf Jahves Beistand rechnen konnte. Auf die Dauer kann er nicht zu Schanden werden; er ist zwar beschimpft worden, aber hat nicht den Schimpf des endgültig Unterlegenen. Für das zweite על־כן hat die LXX besser כי, sondern. „Wie Kiesel" vgl. Hes. 3₈ f. Jer. 1₁₈: unempfindlich, gleichgültig gegen die Beleidigungen. Wer die Beleidiger sind, unter welchem Volk die abtrünnigen Zweifler v. 4 zu suchen sind, wird nicht ausdrücklich gesagt; aber eben deswegen und wegen der offenbaren Anlehnung unsers Dichters an Jeremia und Hesekiel sind es die Juden, die der Mahnungen des Thoralehrers überdrüssig sind, ihn nach c. 53 nicht verstehen und würdigen und ihn darum behandeln, wie man Jeremia behandelte. Auch c. 49₄ tritt die Entmutigung des Knechtes bei seiner Arbeit unter den Israeliten ein. **8** „Nahe ist mein Rechtfertiger" vgl. c. 9₄, bald wird Jahve mir Recht geben; der Ausdruck erinnert an c. 47₁₃ und besonders an c. 51₅: nahe ist Jahves Recht; sachlich ist freilich die Übereinstimmung gering. Wer will mit mir im Prozesse streiten? vgl. Röm. 8₃₃ f. Vorausgesetzt wird, daß auch die Widersacher des Gottesknechts Jahve für den Richter halten, von dessen Entscheidung es abhängt, wer Recht hat: werden meine Feinde es auf einen Prozeß vor Jahve ankommen lassen? Sie lassen jetzt ihrem Zorn den Zügel schießen, aber sie werden es doch nicht wagen, mich bei Gott zu verklagen, und wenn sie es wagen sollten, so wird Jahve mich gerecht sprechen. Im ersten Stichos lese ich יָרִיבִי für יריב אתי, des Metrums und des Parallelismus wegen. In נעמדה ist, um das Zusammenstoßen zweier Tonsilben zu vermeiden, der Ton zurückgezogen und dadurch das dag. euphon. in יחד möglich geworden. בעל משפטי ist nicht mein Richter, sondern der (gegnerische) Teilhaber meiner Rechtssache, die als gemeinsame Angelegenheit des Klägers und des Verklagten gilt vgl. בי דברים Ex. 24₁₄, אנשי ריבך Jes. 41₁₁. משפט und נגש auch c. 41₁. **9** Der Anfang wie der von v. 7 (wo

⁹ Siehe, der Herr Jahve hilft mir, wer iſt, der mich verdammt?
Siehe, ſie alle zerfallen wie das Kleid, die Motte frißt ſie.
¹⁰ Wer unter euch Jahve fürchtet, höre auf die Stimme ſeines Knechts;
Wer in Dunkelheiten wandelt und keinen Lichtſtrahl hat,
Vertraue auf den Namen Jahves und ſtütze ſich auf ſeinen Gott!
¹¹ Doch ſiehe, ihr alle, die ihr Feuer anzündet, Brandpfeile entflammt,
Geht in die Flamme eures Feuers und in die Brandpfeile, die ihr in Brand geſetzt!
Von meiner Hand geſchieht euch das, zum Ort der Pein ſollt ihr euch legen!

übrigens die LXX עזר hat). הוא verſtärkt מי: wer kann das ſein, der uſw. הרשיע iſt ein gerichtlicher terminus, alſo nicht: für gottlos, ſondern: für ſchuldig erklären, Gegenſatz von הצדיק. Schuldig ſpricht der Richter, aber Richter, die den Gottesknecht aburteilen könnten, gibt es nicht. Alle ſeine Gegner vergehen wie das Kleid, das die Motte frißt; das Bild aus c. 51₆.₈, wo es erſichtlich urſprünglich zu Hauſe iſt, während es hier in der Nachahmung nicht beſonders gut angebracht iſt. Dem Gottesknecht, dem Hebräer überhaupt (Hiob), genügt nicht das Bewußtſein der guten Sache, er verlangt auch die objektive Beſtätigung durch den Erfolg, die göttliche Entſcheidung, den Sieg (צדק), und das um ſo notwendiger, als ſeine Gegner die eigenen Volks- und Religionsgenoſſen ſind. Denn dafür ſprechen auch die letzten Sätze: Heiden könnten ihn zwar ſchlagen, aber nicht anklagen. Sie ſprechen auch für den individuellen Charakter des Gottesknechts: es ſollte doch wohl eine ſchwierige Aufgabe ſein, uns vorſtellig zu machen, wie das „wahre“ Israel von dem empiriſchen oder gar das letztere von den Heiden mit einer Anklage vor Jahve bedroht ſein könnte. Daß der Vf. im Bilde ſpricht, wird ja wohl niemand beſtreiten, aber daß dies Bild weſentlich anders iſt als Dtjeſ.s Wortgefechte zwiſchen Jahve und den Göttern oder Götzenverehrern, das zu ſehen, bedarf es doch keiner ſcharfen Augen; hier handelt es ſich nicht, wie bei Dtjeſ., um phantaſievolle Scheinkämpfe, ſondern um einen ſehr ernſthaften Kampf zwiſchen dem Thoralehrer und dem „Haus Ungehorſam“, wie Heſekiel zu ſagen pflegt, und um die Frage, auf weſſen Seite Gott iſt.

50, 10f. iſt ein Zuſatz von der Hand deſſen, der die Ebed-Jahve-Lieder eingeſetzt hat vgl. c. 42₅–₇. Daß die Verſe, die in der 3. pers. vom Gottesknecht ſprechen, nicht von dem Dichter der Lieder herrühren, geht aus der Schärfe hervor, mit der v. 11 ſpricht und die das gerade Gegenteil der in den Liedern herrſchenden Geſinnung iſt. Auch von Dtjeſ. iſt der Zuſatz nicht geſchrieben, weil er überhaupt dieſe Dichtungen nicht kennt und ſich über Israeliten nicht ſo feindſelig ausläßt, auch die Charakteriſtik v. 11 kaum im Exil auf irgend jemand anwendbar iſt. Dagegen finden ſich einerſeits bei den jüngeren Einſchaltungen in c. 40–66, andererſeits bei Tritojeſ. formale und ſachliche Parallelen, ſodaß, da an die Verfaſſerſchaft Tritojeſ.s nicht zu denken iſt, der Vf. in ſpäterer Zeit gelebt haben muß, wahrſcheinlich erſt im zweiten Jahrhundert, wo der Gegenſatz zwiſchen den Geſetztreuen und den „Gottloſen“ am erbittertſten war; der Vf. iſt vielleicht mit dem Herausgeber von c. 40–66 identiſch. **10** מי wie c. 44₁₀ im ſelben Sinn wie in v. 10b אשר, Relativum; daher auch mit der LXX der juss. ישמע zu leſen. In v. 10 ſpricht der Vf. im eigenen, in v. 11 in Jahves Namen; ähnlich ſchwankte der Ergänzer in c. 48₁.₂ und v. 4. עבדו mag er als sing. geſchrieben haben, aber verſteht es gewiß als Kollektiv; es ſind für ihn die Propheten, die das Geſetz vermittelt haben, und die Schriftgelehrten, die es vertreten. Der „Jahvefürchter“, ein jüngerer techniſcher Ausdruck, der „in Dunkelheiten wandelnde“ (zum acc. vgl. c. 57₂ 33₁₅), alſo die Elenden, die „mit zerſchlagenem Geiſte“, die zu „Jahves Wort hinbeben“ (57₁₅ 66₂), die geſetztreuen Juden, weiſen auf den ſpäten Urſprung dieſes Verſes hin; der „Name“ fehlt nicht leicht bei Epigonen. „Sich auf ſeinen Gott ſtützen“ wie c. 10₂₀ 48₂; בטח iſt geradezu ein Ausdruck für Religion haben. **11** wendet ſich unvermittelt, ganz nach der Art Tritojeſ.s (vgl. z. B. c. 57₃), gegen die boshaften Ungetreuen und Schismatiker. Es ſind Leute, die Feuer anzünden (קדח noch c. 64₁, außerdem Jer. 15₁₄ = 17₄b Dt. 32₂₂) und Brandpfeile (זיקות inkorrekt für זקות Olsh. § 82c G.-K. § 20n) entflammen. Da man Brandpfeile nicht gürten kann, ſo leſen Secker u. a. nach Pesch. מְאֹרֵי, und mit Recht, denn האיר bedeutet

*51 [1]*Hört auf mich, die ihr dem Heil nachjagt, Jahve suchet,*
Schaut auf den Felsen, wo ihr gehauen, die Höhlung, wo ihr gefördert seid,
[2]*Schaut auf Abraham, eueren Vater, und Sara, eure Gebärerin,*
Denn als Einen berief ich ihn und segnete und mehrte ihn.

---

nicht blos erleuchten, sondern bei den Späteren (c. 27₁₁) auch in Brand setzen, und das folgende אוּר (c. 44₁₆ 47₁₄) weist darauf zurück. Könnte das Feuer ein Bild der Gottlosigkeit sein (9₁₇ Hiob 31₁₂), so sind die Brandpfeile dafür zu speziell, sie scheinen die tückischen Bestrebungen solcher feindlichen Brüder, wie sie c. 66 geschildert werden, und späterer Zwietracht- und Unruhstifter zu charakterisieren, die ja in der nachexilischen Gemeinde niemals ausstarben und besonders im zweiten Jahrh. den Bau in Brand zu stecken drohten. Selbstverständlich ist hier von den Mißhandlungen des Gottesknechts nicht die Rede, sondern von Angriffen auf das Gesetz und die Gesetztreuen. „Aus meiner Hand ist euch dies geworden" dürfte Reminiszenz aus Mal. 1₉ sein. מעצבה faßt man wegen שׁכב am besten als Ort der Pein; wo dieser zu suchen ist, deutet c. 66₂₃. ₂₄ an, es ist die Gehenna bei den Späteren und wohl auch bei unserem Ergänzer.

51, 1–8 ein schwungvolles und überaus herrliches Gedicht von der nahen ewigen Rettung Jahves und der Ausbreitung seiner Herrschaft über die Welt, fünf Strophen zu je vier Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Die zweite Strophe ist um ein Distichon zu kurz, an anderen Stellen zeigt sich das Bestreben der Abschreiber, die Stichen auf die gleiche Länge zu bringen, trotzdem ist das Versmaß unverkennbar. **1. 2** Das Beispiel des Abraham, der aus Einem Mann zum großen Volk wurde, soll zur Hoffnung ermuntern. Jede Strophe (mit Ausnahme der verstümmelten zweiten) beginnt mit einem Imperativ. Jahve spricht, obgleich öfter יהוה in der 3. pers. steht. Hören sollen die, die dem „Recht" nachjagen; צדק muß nach dem Zusammenhang vgl. v. 5. 6. 8 das erreichte Recht, der Sieg der guten Sache, das Heil sein. Die hier Angeredeten sind, im Gegensatz zu c. 50₂, solche, die wie der Prophet selber eifrig nach der Erlösung, nach Jahves Advent, ausschauen. Sie sollen sich ihres Ursprungs erinnern, der auch unscheinbar war. Abraham und Sara werden mit einem Felsen, genauer einem Steinbruch verglichen, die Israeliten mit den daraus geförderten Steinen. Das Bild ist so fremdartig, daß eine Anspielung darin liegen mag. Es ist wohl denkbar, daß die Höhle von Hebron, die die nachexilische Quelle zu einem gewöhnlichen Begräbnisplatz macht Gen. 23, ursprünglich mit dem heiligen Baum von Hebron, „vor dem" sie sich befand, in kultischem Zusammenhang stand und dazu diente, die Weihgeschenke und das Opferblut aufzunehmen, und daß mit ihr später anthropogonische Mythen verknüpft wurden, wie andere Mythen mit anderen Höhlen (vgl. Wellh. Skizz. III[1] S. 100ff. 45ff.); Dtjes., der auch v. 9 in aller Unbefangenheit von einem Mythus Gebrauch macht, konnte auch diesen Aberglauben zu einer Anspielung benutzen. Natürlich hat das kaum einen Wert für die Religionsgeschichte, denn gerade solche Mythen sind oft jung und Spielerei, doch fällt einem Jer. 2₂₇ dabei ein. Zu dem ἅπ. λεγ. מקבת בּור mag בּור Glosse sein; zu den Relativsätzen חצבתם und נקרתם ist etwa שָׁם hinzuzudenken, die Kürze wurde dem Dichter durch das Metrum aufgenötigt. **2** Das impf. תחוללכם statt des zu erwartenden Partizips ist auffällig. Dillm. meint, daß Sara noch immer die zeugende Mutter des stets sich erneuernden Volkes sei, aber diese mystische oder mythische Anschauung ist dem Vf. sicher fremd, Sara ist keine Istar; unser impf. soll offenbar nur den Begriff Mutter ausdrücken. Vielleicht war dem Dichter das part. mit dem schweren Suff. zu schwerfällig; möglich ist auch, daß er das perf. חוֹלַלְתִּכֶם geschrieben hat (Grätz u. a.). Worauf es ihm ankommt, sagt v. 2b: aus dem Einen, aus Einer Familie (der Hausherr vertritt die Familie, daher brauchte es nicht zu heißen: aus diesen beiden) hat Jahve ein großes und gesegnetes Volk gemacht, wie viel mehr wird er das schon vorhandene Volk wieder groß machen können. Statt des ו der beiden letzten Verben, das in finalem Sinn zu fassen wäre: um ihn zu segnen, schreibt man besser וַ: und segnete ihn dennoch. Der Vers beweist wieder deutlich, daß Dtjes. den

[3]*Denn Mitleid hat Jahve mit Zion, Mitleid mit ihren Trümmern,*
Und wird machen ihre Wüste wie Jahves Garten und ihre Steppe wie [Eden,
Wonne und Freude wird darin gefunden, Lob und Liedesklang.
. . . . . .
[4]*Merkt auf mich, mein Volk, und mir gebt Gehör,*
Denn Weisung wird von mir ausgehen und Recht zum Licht der Völker,
[5]*In Bälde nähert sich mein Heil, geht aus meine Rettung,*
Meine Arme werden die Völker richten, mein die Gestade harren.

Jahvisten viel gelesen hat (Gen. 12); wie verschieden er und Hesekiel sind, lehrt die kalte Behandlung desselben Gedankens in Hes. 33₂₄ ff. 3 Drei Distichen statt der zu erwartenden vier; wahrscheinlich ist das erste ausgefallen, nicht das letzte (wie oben nur deswegen angenommen ist, um den Strophenanfang markieren zu können); es wird die Nutzanwendung aus v. 1 f. gezogen haben: hört, ihr Kinder Abrahams, ich werde euch wieder glücklich machen. Denn Jahve hat Mitleid mit Zion, das in Trümmern liegt (das כל- gehört wohl dem Abschreiber). Da der folgende Satz doch nicht geeignet ist, uns so in die Zukunft zu versetzen, als wäre sie schon Gegenwart oder Vergangenheit, so wird man וַיָּשֶׂם lesen müssen. Daß die hebr. Syntax eine wächserne Nase hat, zeigen die Exegeten, die in c. 9₇ ff. c. 22 das perf. und impf. cons. durchaus als historische Tempora behandelt haben wollen, hier aber gar keinen Versuch machen, historisch nachzuweisen, daß zur Zeit Dtjes.s die Wüste Juda in ein Paradies umgewandelt war. Eden und Garten Jahves (oben wegen des Metrums umgestellt) wieder aus dem Jahvisten (Gen. 13₁₀), obwohl ja der Vf. auch anderweite Kenntnis davon gehabt haben kann, wenn auch schwerlich so gelehrte wie Hesekiel (c. 28₁₃ f.). Dagegen erinnert v. 3b an Jer. 31₃ (33₁₁); in dem naiven Idyll Jeremias und den pathetisch-empfindsamen Zukunftsschilderungen Dtjes.s wird die große Verschiedenheit beider Geister offenbar. 4. 5 Neue Anrede an das Volk. Daß sonst noch jemand angeredet würde, ist sehr unwahrscheinlich, denn die Ausbreitung der Thora und des Rechtes (l. משפט ohne Suff. mit LXX Cod. Al.) über die Völker wird nach dem ganzen Zusammenhang von v. 1–8 nur zum Trost Israels erwähnt, wie denn auch im Folgenden von den Völkern nur in der 3. pers. die Rede ist. לאומי, inkorrekt mit ו geschrieben und nur hier vorkommend, von manchen Handschriften und der Pesch. in den plur. לאמים, von der LXX sogar in המלכים verwandelt, ist wahrscheinlich vom Abschreiber hinzugesetzt, um dem vermeintlich defekten Stichos aufzuhelfen. Die Wendungen: Thora wird von mir ausgehen v. 4, und: meine Arme werden die Völker richten v. 5, scheinen Bekanntschaft mit c. 2₂–₄ zu verraten. ארגיע läßt sich weder dem Metrum noch dem Sinn nach in v. 4 unterbringen; denn weder der Sinn „ruhig machen" noch „aufregen" paßt zu משפט und אור, ebensowenig paßt zu dem Gedanken das arabische רגע, restituere. Die LXX zieht es zu v. 5 und gewährt dadurch auch das Mittel, den ersten Stichos von v. 5 auf die nötige Länge zu bringen. Ihr ἐγγίζει ταχύ verwandelt Bachmann in ארגיע אקריב (nach Jer. 49₁₉), Wort in קרוב ברגע, am nächsten liegt wohl הַרְגִּיעַ קָרֵב, es eilt, nähert sich mein Heil, ersteres Wort als denomin. von רגע, Augenblick, Hülfsverb. zu קרב und יצא. Im zweiten Distichon von v. 5 scheint das dritte Sätzchen eine Variante zum ersten zu sein vgl. die LXX, die für ישפטו dem Anschein nach ישברו gelesen hat; jedenfalls kann Dtjes. nicht zweimal זרעי geschrieben haben. Die Strophe beweist, daß Dtjes. die Ebed-Jahve-Lieder nicht kennt; was er vom „Arm Jahves" erwartet, das soll nach jenen (und nach den Zusätzen dessen, der sie einschaltete), die stille lehrhafte Missionstätigkeit des Gottesknechtes zur Ausführung bringen; der Dichter jener Lieder lebt in einer Friedenszeit, Dtjes. verkündet Sturm und Drang. Wenn aber Cyrus die Staaten zertrümmert hat, wird Jahves Thora und Recht die Völker beglücken, die darin ihr Heil erkennen werden. 6 erinnert an c. 40₆–₈. Himmel und Erde vergehen, aber Jahves Heil bleibt in Ewigkeit. Es ist, als ob der Vf. den Abschluß seiner Schrift vorbereitete, indem er jenes Thema wieder aufnimmt, das den geistigen Gehalt seiner Verheißung ausspricht. Im Anfang redet er frischer,

⁶*Hebt gen Himmel eure Augen und schaut auf die Erde,*
Denn die Himmel sind zerfetzt wie Rauch und die Erde wie ein Kleid,
Zerfallen wird [das Weltall] und seine Bewohner wie Mücken sterben:
Doch meine Rettung wird auf ewig sein, und mein Heil nicht aufhören.
⁷*Hört auf mich, die ihr das Recht kennt, in deren Herzen meine Thora,*
Fürchtet nicht den Schimpf der Menschen und vor ihrem Hohn bebt nicht!
Denn wie das Kleid wird die Motte sie fressen und wie die Wolle die [Schabe:
Doch mein Heil wird auf ewig sein und meine Rettung für und für.
*⁹*Rege dich, rege dich, waffne dich mit Kraft, Arm Jahves,*
Rege dich wie in den Tagen der Vorzeit, den urzeitigen Geschlechtern!
Bist du es nicht, der zerschellte Rahab, durchbohrte das Meerungeheuer?

---

hier aber, gehoben durch den großen Gedanken vom Heil der Welt, kühner, erhabener. Die Himmel sind zergangen (zu dem ἅπ. λεγ. מלח vgl. מלחים, Kleiderfetzen), wie Rauch, der vom Winde zerfetzt ist. Dies Verbum genügt auch für das zweite Subjekt, die Erde, die mit dem Kleide verglichen ist; das zweite Verb תבלה ist also hier mindestens nicht nötig. Da das folgende Distichon unvollständig ist, so ist oben ein תבלה תֵּבֵל übersetzt und angenommen, daß das zweite Wort wegen seiner Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden ausgefallen ist. כן kann nur Mücke bedeuten, ist aber doch vielleicht in כִּנִּים oder כנים zu verbessern. Unsere gewaltige Stelle scheint die Quelle der späteren Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde zu sein (c. 65₁₇. 66₂₂). Dtjes. aber hat gewiß keinen eigentlich eschatologischen Vorgang im Auge, er spricht wie ein Dichter. Niemand wird ihm an dieser Stelle leeres Pathos vorwerfen. Daß nicht blos die Dinge in der Welt, die wir täglich um uns vergehen sehen, daß die Welt selber vergänglich ist, daß aber in und über ihr ein Ewiges vorhanden ist, das Heil der Religion, das ist der erhabenste und größte Gedanke, der vor dem Christentum gedacht worden ist. In v. 6a scheint entweder הביטו oder eher noch מתחת von Abschreiberhänden zur vermeintlichen Aufbesserung des Stichos eingeflickt zu sein; in v. 6b ist am Schluß mit Ort nach der LXX תֶּחֱדַל für תחת zu schreiben. **7. 8** In dieser erhabenen Stimmung taucht vor dem Propheten das Bild seiner leidenden Volksgenossen auf, die Jahves Thora und Recht, die den Völkern noch unbekannt sind, schon im Herzen haben und doch von den Menschen beschimpft und gelästert werden, aber er hat das Mittel sie zu trösten. Die Menschen vergehen alle, aber das Heil bleibt ewig. Daß in v. 8b der Schlußsatz von v. 6 wiederholt wird, ist nicht allein nicht störend, sondern von ergreifender Wirkung (vgl. übrigens c. 40₇. ₈). חרפה und גדופים (man liest wohl besser des Metrums wegen גִּדֻפָם) auch Zeph. 2₈, welche Stelle jünger ist als die unsrige. In v. 7a mag עם wieder dem Abschreiber angehören. אנוש v. 7b als poetisches Wort und in ganz anderem Sinn als c. 8₁. Das zweite יאכלם v. 8a ist deutlich ein Flickwort und gewiß nicht vom Vf. סס ἅπ. λεγ. דורים statt דורות noch Ps. 72₅. 102₂₅ in derselben Wendung. Wahrscheinlich ist hier die Dichtung zu Ende, obwohl v. 12 ff. die Tröstung fortgesetzt wird. Der Trost, der hier geboten wird, lautet: wenn Jahves Thora und Recht der ganzen Welt zu teil werden sollen, so darf das Volk nicht verzagen, das beides schon jetzt besitzt.

51, 9—11. Der letzte Vers ist aus c. 35₁₀ durch dritte Hand hierher gestellt. Die beiden ersten enthalten ein lyrisches Gedicht in Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, das Jahve auffordert, seine Stärke wieder zu beweisen wie in der Urzeit. Warum man darüber streitet, wer diese Worte spricht, warum es ein anderer sein soll als der Vf. selber, ist nicht zu verstehen. **9** עורי die beiden ersten Male auf der zweiten, das dritte Mal auf der ersten Silbe betont (wie Jdc. 5₁₂) zur besseren Verteilung von Hebung und Senkung. Der Arm Jahves soll Stärke anziehen wie eine Rüstung vgl. c. 59₁₇; daß man Kraft ablegen und wieder an sich nehmen kann, kommt auch in Sagen und Märchen anderer Völker vor. Die Tage der Vorzeit, der ältesten Generationen (zu עולמים s. c. 45₁₇), sind nicht die Tage Moses, sondern die Urzeit der Welt, Rahab nicht das Symbol Ägyptens, sondern das Meerungeheuer;

[10]*Bist du es nicht, der austrocknete das Meer, die Wasser des großen Urmeers?*
Der da machte Meerestiefen zum Wege, daß hindurchzogen die Erlösten?

V. 11 aus c. 35₁₀.

*[12]*Ich, ich bin's, der dich tröstet: wie kannst du dich fürchten*
Vor dem Menschen, der stirbt, und dem Erdensohn, der zu Gras ge-
[macht wird?

---

der Prophet spielt wie Hiob 26 auf die Mythen von den Kämpfen des Gottes des Lichts und der Ordnung mit den Mächten des Chaos an. Daß die Vorstellung von dem Meerungeheuer in Palästina bekannt war, beweist z. B. die Sage von Perseus Kampf mit dem Meerungeheuer, das die bei Joppe an den Felsen geschmiedete Andromeda verschlingen sollte; daß solche Mythen seit der babylonischen Periode unter den alttestamentlichen Dichtern zwar nicht als Mythen, aber als Einkleidung kosmogonischer und kosmologischer Anschauungen beliebt waren, beweisen zahlreiche Anspielungen im B. Hiob und in den Psalmen. Unser Dichter würde unerträglich gekünstelt sprechen, wenn er Ägyptens Untergang im Schilfmeer meinte. Er meint viel Größeres als die Wundertat am Schilfmeer, er stellt die Besiegung des Chaos und die Ordnung der physischen Welt in Parallele zu der bevorstehenden Ordnung der sittlichen Welt, die durch Assur und Chaldäa in chaotische Trümmer zerschlagen ist und der noch das Licht des mischpat Jahwe fehlt. Wer Kenntnis von Gen. 1 und Unterordnung unter diesen „Bericht" bei Dtjes. voraussetzt, muß sich allerdings gegen die Annahme einer unbefangenen Ausnutzung unisraelitischer Kosmogonie durch einen Propheten sträuben, obwohl diese auch in Gen. 1 nicht geleugnet werden kann; aber auch dann kann es nur einem sehr weiten Exegetengewissen möglich sein, diesen Vers auf Ägypten zu deuten. Für המחצבת wird nach Hiob 26₁₂ הַמַּחְצֵה zu schreiben sein, denn das hiph. von חצב kommt sonst nicht vor und dies Verbum (Steine, Holz hauen, behauen) wird nicht in dem hier nötigen Sinn gebraucht (so Houb. u. a.). In v. **10a** kann תהום רבה doch nicht das seichte Schilfmeer sein? Es ist vielmehr dieselbe תְּהוֹם, das chaotische Urmeer, das Gen. 1₂ erwähnt wird und das also nach unserer Stelle der Besieger des Meerungeheuers von der Erde wegtrocknen ließ. Erst im letzten Distichon **10b** wird an die Austrocknung des Urmeers diejenige des Schilfmeers angeschlossen, nicht ganz und gar unpassend, aber wahrscheinlich nicht vom Vf. selbst, sondern von derselben Hand, die auch sonst dies Kap. mit Zusätzen beschenkte. Abgesehen von v. 10b (wo השמה part. ist, also auf ultima betont sein sollte) ist das kleine Gedicht ein interessanter Beitrag zur Kenntnis der kosmogonischen Vorstellungen, die älter sind als Gen. 1. In der älteren Auffassung war das Meer nicht sowohl die physische Ursubstanz, aus der sich die anderen Teile der Welt absonderten, als ein lebendiges, licht- und gottfeindliches Wesen, das sich die Herrschaft über das Land erst nach heftiger Gegenwehr entreißen ließ und, durch die „Einsicht" der Ordnung schaffenden Macht besiegt (Hiob 26₁₂), auch jetzt noch mit roher Wut und Kraft gegen die Menschenerde tobt (Hiob 7₁₂. 38₁₀f.) — — Was v. 11 anbelangt, so ist es ein Glück, daß wir c. 35₁₀ noch besitzen, sonst würde der Vorwurf der negativen Kritik nicht ausbleiben, wenn man ihn entfernte, obwohl er weder metrisch noch inhaltlich hier unterzubringen ist.

51, 12–16 setzt nach der Unterbrechung in v. 9ff. die Tröstungen fort, zunächst in denselben Distichen wie v. 1–8. Es ist nicht unmöglich, aber nicht sehr wahrscheinlich, daß v. 12–14 noch zu dem Gedicht v. 1–8 gehört; möglich ist aber auch, daß diese Verse eine Nachdichtung von jüngerer Hand sind. Jedenfalls sind v. 15 und 16 ein Zusatz; sie haben ein anderes Versmaß oder vielmehr gar kein festes Versmaß und sind eine Kompilation aus anderen Stücken. Vielleicht, daß man, wenn sie fehlten, v. 12–14 mit v. 17ff. zu Einem Gedicht vereinigen könnte; in diesem Fall wäre Jerusalem angeredet. **12** Das plural. Suff. des part. in v. 12a ist mit der LXX in den sing. zu verwandeln und zwar (entgegen meiner früheren Meinung) in den des femin.: מְנַחֶמֵךְ. „Wer bist du, daß usw." wie kommst du dazu, dich zu fürchten, wie ist es möglich, daß du deinen Gott vergessen konntest (c. 17₁₀)! Selbst wenn das Volk nicht so blind und taub gewesen sein sollte, wie Dtjes. es c. 42₁₈ ff.

¹³*Und vergessen deinen Schöpfer, der den Himmel ausspannt und die [Erde gründet,*
Und bangen immerdar, allezeit vor dem Grimm des Drängers?
Wenn er zielt, dich zu verderben, wo ist der Grimm des Drängers?
¹⁴*Bald wird der Gekrümmte entfesselt und nicht sterben zur Grube.*
Und sein Brot wird nicht mangeln.
¹⁵Und ich bin Jahve dein Gott,
„Der aufregt das Meer, daß seine Wellen brausen, Jahve der Heere [genannt;“
¹⁶Ich „legte meine Worte in deinen Mund“ und „im Schatten meiner [Hand barg ich dich“,
Ausspannend den Himmel und die Erde gründend
Und sagend zu Zion: „mein Volk bist du“.

---

hinstellt, muß den meisten Lesern die Mahnung, die Chaldäer nur als sterbliche Menschen zu betrachten, die zu Gras gemacht werden, wie eine Stimme aus einer anderen Welt vorgekommen sein. Wer hatte, etwa außer einem Jesaia (c. 7₇–₉ 31₃), so klar den Grundgedanken der israelitischen Religion ausgesprochen, daß das Geistige dem Sinnlichen ewig überlegen ist? **13** In dem ersten Stichos, der zu lang ist, lese ich והשכחי עשך; man sah das י der Femininform als Abkürzung von יהוה an, weil man nicht mehr daran dachte, daß in v. 12 ein Feminin. angeredet wird. In dem zweiten Distichon lese ich וַתִּפְחֲדִי im qal, das oft genug absolut steht; ein Intensiv ist neben den zwei Ausdrücken für immerzu doch nicht mehr nötig. Wie in v. 12 das Verbum נתן, so stimmt mich in v. 13 das מפני ein wenig bedenklich betreffs der reinlichen Erhaltung des Textes. Was dann von כאשר an folgt, ist erst recht ein Knäuel von Schwierigkeiten. Was heißt כאשר hier: als ob? oder wann? oder weil? Was muß zu כונן ergänzt werden: חצו wie Ps. 21₁₃ oder לבו wie Hiob 8₈? Für die beiden folgenden Wörter ist להשחיתך איה zu schreiben vgl. die LXX, die allerdings noch ein ועתה dazwischen setzt. Daß der Grimm des Drängers zweimal ein Distichon schließt, mag bei Deuterojes.s Rhetorik möglich sein. Mit **14** steht es noch schlimmer. In der LXX fehlt מהר צעה, welche Ausdrücke aber so originell sind, daß man sie nicht so leicht fahren läßt; statt unseres v. 14b hat sie etwa: לא יעמוד ולא יאחר. Damit ist nicht viel anzufangen, aber auch nicht viel mit dem hebräischen Text: „nicht wird er (bevor er befreit ist, im Gefängnis) sterben zur Grube hin und nicht wird sein Brot mangeln“. Ist das Daniel in der Löwengrube (Drache zu Babel v. 32ff.)? Wie man es auf die Exulanten deuten soll, weiß ich nicht. Wie kann Dtjes. den Israeliten, denen er soeben die Furcht zum Vorwurf gemacht, denen er die herrlichste Erlösung in Aussicht gestellt hat, das Versprechen geben, daß sie nicht vorher verhungern sollen? Offenbar hat unser Text ursprünglich, wie auch die LXX zeigt, kürzer gelautet, und mindestens der letzte Satz: sein Brot wird nicht mangeln, ist ein ganz junger Zusatz. Der vorhergehende Satz könnte gelautet haben: וישעתו לא תאחר, aber unsicher bleibt alles. **15** steht abgesehen von den einleitenden Worten, die im Dtjes. billig zu haben waren, wörtlich Jer. 31₃₅b, rührt also schwerlich von unserem Propheten her, kann auch mit dem Vorhergehenden nur in ganz allgemeine Verbindung gebracht werden. Das gilt fast noch mehr von **16**: daß Jahve seine Worte in Israels Mund gelegt hat, stimmt schlecht zu dem Vorwurf in v. 13, daß Israel Jahve vergessen hat; ebensowenig kann Dtjes. in v. 14 sagen, daß Israel im Stock sitze, und dann gleich darauf versichern, daß es im Schatten der Hand Jahves geborgen sei. Ein so ungeschicktes Nacheinander von sich widersprechenden Sätzen ist nur daraus zu erklären, daß v. 15. 16 eben von dritter Hand herrühren. Die LXX übersetzt freilich mit dem Futurum, aber doch wohl nur, um den Widerspruch von v. 16 mit v. 14 zu mildern. Es scheint, daß die erste Hälfte von v. 16a aus c. 59₂₁, die zweite aus c. 49₁₂ geborgt, daß demnach auch v. 16a aus Zitaten zusammengeflickt ist. Endlich ist auch v. 16b aus Wendungen Dtjes.s zusammengesetzt s. v. 13. In v. 16b ist נטע zweifelhaft; schwerlich haben die Semiten die Welt als einen Baum angesehen

*[17]*Ermuntere dich, ermuntere dich, steh auf, Jerusalem,*
Die du getrunken hast von Jahves Hand den Becher seines Grimms,
Die du den Kelch der Betäubung getrunken, geschlürft hast.
[19]*Dies beides hat dich getroffen — wer klagt um dich!*
Sturm und Sturz, Hunger und Schwert — wer tröstet dich!

---

wie die Germanen. Vielleicht war der seltene Infin. נְטוֹ (Olsh. § 245₉) für נטות geschrieben und der aramäisch sprechende Abschreiber hat das o durch y wiedergegeben; so kann das Bild vom Himmel als einem Zelt angenommen werden. Was nun aber diese Gerundien eigentlich besagen wollen, ist mir dunkel. Selbstverständlich kann der Autor nicht sagen wollen, Jahve habe seine Worte in Israels Mund gelegt, als er den Himmel ausspannte; eine solche Absurdität wäre allerdings würdig, den anderen Beweisen dafür, daß – Israel der Ebed-Jahve sei, an die Seite gestellt zu werden, aber man darf selbst einem Ergänzer keinen Unsinn in die Schuhe schieben. Auch kann selbst ein ungeschickter Nachahmer mit solchen Ausdrücken nicht von der geistigen oder politischen Erneuerung des Volkes oder von den Segnungen des Regen gebenden Himmels und der fruchtbaren Erde reden wollen. Hat der Vf. v. 6 auf den Untergang der gegenwärtigen und die Partizipien in v. 13a auf die Schöpfung der neuen Welt gedeutet, so könnte er an Tritojes.s Verheißung des neuen Himmels und der neuen Erde denken, hätte sich dann aber nicht sehr glücklich ausgedrückt, da er das Neue nicht hervorgehoben hätte. Vielleicht wollte er doch nur die drei Partizipien von v. 13a in pathetischer Weise umschreiben, um sie nicht wörtlich zu wiederholen; dem ersten von ihnen: „der dich schuf" entspricht dann das dritte Gerundium, das an Hos. 2₂₅ erinnert.

51, 17–52, 12 enthält ein Gedicht in fünf Strophen zu je sieben Distichen mit drei und zwei Hebungen, das, etwas weiter als gewöhnlich ausholend, Jerusalems Leid schildert und die Erlösung ankündigt. Es ist ein Seitenstück zu dem einleitenden Gedicht c. 40₁ ff. Deutlich ein Einsatz von fremder Hand ist c. 51₁₈, ebenso ist unecht c. 52₃–₆, dessen Einschiebung störend auf den dtjesaian. Text gewirkt zu haben scheint. Mit c. 51₉.₁₀ hat die Dichtung nichts zu tun. **17** Das hithpal.: zeige dich rege, ist schwächer als das qal: rege dich v. 9. c. 52₁, das der schlummernden Kraft zugerufen wird, während es sich hier um das Aufwachen aus der Ohnmacht und Betäubung handelt. Denn Jerusalem hat den Taumelbecher des göttlichen Zorns getrunken, wie auch in jener grandiosen Vision gesagt wird, in der ein Späterer Jeremia auf Jahves Geheiß den Taumelbecher allen Völkern reichen läßt, damit sie dem Schwert entgegen taumeln, Jerusalem und die Städte Judas voran (Jer. 25₁₅ ff.). Jahve ist in solchen Bildern der Hausherr, der seinen Knechten ihren Becheranteil je nach ihrem Wert und Verdienst reicht und darin im Guten (Ps. 23₅) oder Bösen (Ps. 11₆) ihr Urteil spricht; der Becheranteil ist also das Schicksal. Das zweite כּוֹס ist zu streichen, es ist eine Glosse zu dem seltenen, später verloren gegangenen Wort קבעת, bauchiger Becher (de Lag.). שתית מצית Klimax vgl. Hes. 23₃₄. **18** muß vom Rande in den Text geraten sein und ist zu entfernen, denn er spricht von Jerusalem in der 3. pers. und stößt sich inhaltlich mit v. 20, wo unser Dichter erst von Zions Söhnen redet, aber in anderem Sinn, hat auch nicht das Metrum unserer Dichtung, wird also Zitat aus einem anderen Gedicht sein. Die Söhne haben die Mutter im Stich gelassen, ein Satz, der zu Jerusalems Eroberung durch Nebukadnezar nicht paßt. מנהל ist als Substantiv behandelt, darum mit dem dat. verbunden. **19** Die Folgen des Trunks aus dem göttlichen Zornesbecher waren zwei, eigentlich zwei Paar, Schicksalsschläge (קרא für קרה wie z. B. c. 41₂): Vergewaltigung der Stadt, Hungersnot und Ermordung ihrer Einwohner; der Artikel vor den vier Substantiven wegen der Aufzählung. Und niemand klagt um sie und tröstet sie. נוד scil. ראשׁ, den Kopf schütteln als Gestus der Beileidsbezeugung (anders c. 37₂₂) mit נחם zusammen auch Jer. 16₅ Hiob 2₁₁ 42₁₁; die Phrase מי ינוד לך, auch Jer. 15₅ Na. 3₇, bedeutet natürlich nicht: wer mag dich bedauern? (Dillm.), sondern: keiner bedauert dich. In אנחמך, 3. pers. impf., ist für das auf späterer Aussprache beruhende א wieder י einzusetzen; die alten Übersetzungen haben alle י gehabt oder das א richtig beurteilt; die erste Person ist sinnlos. Die beiden parenthetisch eingesetzten Fragen

20 *Deine Söhne lagen ohnmächtig*) wie die Antilope im Netz,*
Sie waren voll vom Grimm Jahves, vom Schelten deines Gottes.
18 Keiner war Führer ihr von allen Söhnen, die sie geboren,
Und keiner erfaßte ihre Hand von allen Söhnen, die sie großgezogen.
21 *Darum höre, Unglückliche, trunken, doch nicht von Wein:*
22 *So spricht dein Herr und dein Gott, der da hadert für sein Volk:*
Siehe, genommen habe ich von deiner Hand den Becher der Betäubung,
Nicht wirst du ferner mehr trinken den Kelch meines Grimms.
23 *Ich gebe ihn in die Hand deiner Quäler, [in die Hand deiner Peiniger]*
Die gesagt haben zu deiner Seele: bücke dich, daß wir hinüberschreiten,
Daß du machtest gleich der Erde deinen Rücken und wie eine Straße
[für die Wanderer.

**) an allen Straßenecken.*

---

stehen im impf., entweder, weil es stehende Formeln sind oder weil sie das part. eines Zustandssatzes ersetzen: וְאֵין נָד לָךְ (vgl. zu c. 51 2), denn das hier und v. 20 Geschilderte ist ja zur Zeit des Dichters vor einem halben Jahrhundert geschehen. **20** Jerusalems Söhne „waren ohnmächtig, lagen wie die Antilope des Netzes" (תְּאוֹ für תָּאוֹ; andere Aussprache oder andere Formen für מכמר s. Ps. 141 10 Jes. 19 8 Hab. 1 15 f.), der Hunger und die Übermacht des Feindes hatte sie bewältigt. Das schöne Bild hätte man nicht durch den Zusatz aus Thr. 2 19 (4 1) „an allen Straßenecken" verderben sollen, denn gefangene Antilopen pflegen nicht an allen Straßenecken zu liegen, noch ärger ist es, wenn einige Exegeten das folgende Bild, das der Dichter durch den Artikel sorgfältig von dem vorhergehenden abgetrennt hat, damit zusammenwerfen: die Bürger Zions lagen berauscht, wie eine gefangene Antilope, an allen Straßenecken — ein schauderhaftes Gemisch von Bildern, an dem der Dichter unschuldig ist. Zu המלאים, part. statt verb. fin., s. c. 40 22. **21** bis **23**, die zweite Strophe, wie so oft durch לכן eingeführt, das mehr zur stilistischen als zur logischen Anknüpfung dient. זאת fehlt in der LXX, seine Weglassung verbessert das Metrum; im Übrigen ist es vielleicht kein Zufall, daß diese Strophe ähnlich beginnt wie die dritte in c. 47 8. ולא מיין nach c. 29 9 (wo מן fehlt, was kühner und schöner ist), doch ist dieser Zusatz hier viel weniger angebracht als c. 29 9, wo es die Spannung auf das Folgende hervorruft, während es hier, wo wir längst den Inhalt des Bechers kennen, mehr konventionell klingt. **22** Der erste Stichos ist zu lang im hebr., nicht im griechischen Text, der nur zwei Gottesnamen hat; ich nehme an, daß der Dichter אֲדֹנַיִךְ geschrieben hatte und der Abschreiber das י als Abkürzung von יהוה ansah. Hingegen dürfte nach יריב ein ריב einzusetzen sein s. zu c. 1 17, denn Jahve will doch nicht das Volk bekämpfen. Jahve verspricht, daß jetzt die Reihe an die Dränger kommen soll. In v. **22** b sind die beiden Stichen mit einander zu vertauschen, also קבעת חי (ohne כוס wie v. 17) ans Ende zu setzen, was die Streichung des Suffixes von שתותה zwar nicht unbedingt nötig, aber doch wünschenswert macht. **23** Vom ersten Distichon ist im hebr. Text nur der erste längere Stichos erhalten; die LXX hat aber zwei Partizipien, danach dürfen wir vielleicht hinter מוניך (vgl. Thr. 1 5. 12 3 32 und zum Sinn Ps. 137) וביד מוניך ergänzen, das wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Vorhergehenden leicht ausfallen konnte und eine ähnliche Paronomasie darstellt wie die von v. 19 b. Die beiden letzten Disticha spielen auf eine Sitte an, die im Orient häufig geübt ist und geübt wird: der Sieger (oder ein Heiliger oder ein Gottesbild) schreitet, reitet, fährt über den Rücken der Besiegten (oder Gläubigen) dahin vgl. auch Ps. 110 1. „Zu deiner Seele", d. h. zu deiner Person, die noch lebt; ist jemand tot in den Sand gestreckt, so ist es doch weniger grausam, wenn sein Besieger über ihn hinschreitet, vgl. außerdem Ps. 7 6. „Sodaß du machen mußtest". Zu כארץ vergleicht Gesen. das arabische Sprüchwort: wer mir gefällig gewesen ist, dem will ich Erde sein. **52, 1. 2**, die dritte Strophe, am Schluß verstümmelt, denn es fehlen zwei Disticha. Daß sie unleserlich geworden waren und weggelassen sind, ist veranlaßt durch oder hat veranlaßt die Einsetzung von v. 3–6, eine richtige Epigonenarbeit, die wohl nur sehr weniges

52 [1]*Rege dich, rege dich, kleide dich in deine Stärke, Jerusalem,*
Kleide dich in deine Prachtkleider, Zion, heilige Stadt,
Denn nicht soll ferner noch in dich kommen der Unbeschnittene und [Unreine!
[2]*Schüttele dich aus dem Staube, erhebe dich, gefangene Jerusalem,*
Entledige dich der Bande deines Halses, gefangene Tochter Zion!
. . . . . .
. . . . . .

---

und jedenfalls nicht an dieſen Ort gehöriges deuterojeſ. Material verwendet. **1** Die Ähnlichkeit des Eingangs mit c. 51₉ ſpricht mehr gegen als für die Zugehörigkeit von c. 51₉ zu unſerer Dichtung, denn Dtjeſ. wird nicht ſo geſchmacklos geweſen ſein, in ein und demſelben Zuſammenhang das Gleiche von Jahves Arm und von Zion auszuſagen. In den beiden erſten Diſtichen müſſen, wie es ſcheint, Zion und Jeruſalem mit einander vertauſcht werden (vgl. auch v. 2). Die Unbeſchnittenen, die nicht wieder in die „heilige Stadt" eindringen ſollen, ſind natürlich die „Zerſtörer" von c. 49₁₇, die Chaldäer (vgl. Na. 2₁), nicht aber allgemein die Nichtjuden, denn vom Purismus des ſpäteren Judentums weiß Dtjeſ. noch nichts. Die Prachtkleider, nicht allegoriſch gemeint, ſondern nur ein poetiſches Bild, ſind Gegenſatz zu dem, was c. 47₂f. Babel angedroht wird. **2** „Entſchüttele dich dem Staube", der Sklavenniedrigkeit c. 47₁, „entledige dich (mit Qre das fem. sing. zu leſen) des Halseiſens (J. Sir. 6₂₄), gefangene Jeruſalem". שבי könnte imper. von ישב und Anſpielung auf c. 47₁ ſein, aber dann wären wir mit dieſem „Thronen" ſchon weiter als im folgenden Stichos; als Subſt. „Gefangenſchaft" (abstr. pro concreto) wäre es eine unſchöne Parallele zu dem folgenden שביה; man muß beide Male entweder שבי oder שביה leſen, das letztere iſt ſprachlich beſſer, weil שבי masc. iſt. Sachlich könnte man freilich einwenden, daß Zion nicht exiliert iſt und dennoch nicht wegen עיר v. 1 als Name für das Volk gefaßt werden kann, aber es wird eben doch als ins Halseiſen geſteckt dargeſtellt. Wie nun Zion ſich „in ihre Stärke kleiden" und ſich der Bande entledigen (eigentlich: ſich die Bande – מוסר von אסר c. 28₂₂ – aufmachen, wenn man nicht מִמּוֹסְרֵי leſen will) kann und ſoll, das bleibt ungeſagt, wenn es nicht in den beiden Diſtichen geſagt worden iſt, die jetzt fehlen und durch die Proſa von v. 3–6 erſetzt ſind. Vielleicht ſollen die im Lande gebliebenen und dahin zurückkehrenden Israeliten die Reſte der Chaldäerſchaft, die inzwiſchen durch Jahve und Cyrus geſtürzt iſt, aber doch ſchon durch die ins israelitiſche Land eingedrungenen fremden Völkerſchaften noch nachwirkt, austilgen vgl. zu c. 41₁₅f.; doch iſt auch möglich, daß die Imperative nur poetiſche Einkleidung deſſen ſind, was proſaiſch etwa ſo ausgedrückt wäre: du wirſt wieder frei werden und zu Ehren kommen.

52, 3–6 iſt kein originaler dtjeſaian. Text, ſondern im beſten Fall eine proſaiſche Umſchreibung eines ſolchen, vermehrt durch allerlei fremde Zutaten. Das beweiſt ſchon die metriſche Formloſigkeit, noch mehr der Stil: zweimal hintereinander die Formel: ſo ſpricht Jahve, darauf wieder zweimal der Ausdruck: Spruch Jahves, und das in einem ſo kurzen Stück und ohne den geringſten Grund; vor allem ſpricht gegen Dtjeſ. der Inhalt: eine kurze Rekapitulation aller bei und durch fremde Völker erlittenen Unbill, an der Israel ganz unſchuldig war, was doch nicht blos die alten Propheten, ſondern auch Dtjeſ. leugnen würde, zum Schluß eine Hinweiſung auf „jenen Tag", von dem Dtjeſ. niemals ſpricht und an dem Israel Jahves Namen erkennen ſoll! Daß das Stück entweder die Urſache oder die Folge des Verluſtes der beiden bei v. 1.2 vermißten Diſtichen iſt, wurde ſchon vor v. 1 bemerkt. **3** „Denn" knüpft wohl an v. 2b an. „Umſonſt" ſind die Israeliten „verkauft", ein etwas paradoxer Ausdruck, der auf der den Deuteronomiſten geläufigen Redensart: in die Hand eines Feindes verkauft werden, beruht (Jdc. 2₁₄. 3₈. 4₂ uſw.). „Nicht um Silber" vgl. zu c. 45₁₃b (gleichfalls zugeſetzt). גאל hier im eigentlichen Sinn, als Sklaven verkaufte Kinder uſw. oder Gefangene einlöſen, anders als bei Dtjeſ. (ſ. zu c. 41₁₄). **4** Nach der Einleitungsformel ein unförmlicher Stichos, der die Rede in Proſa auflöſt und gar nicht in Dtjeſ.s Art iſt. Noch weniger der Inhalt: wo zählt Dtjeſ. die früheren Schickſale Israels

³Denn so spricht Jahve: umsonst seid ihr verkauft, und nicht um Silber sollt ihr eingelöst werden. ⁴Denn so spricht der Herr Jahve: nach Ägypten fuhr mein Volk im Anfang hinab, um dort Fremdling zu sein, und Assur hat es um nichts vergewaltigt, ⁵doch jetzt, was habe ich hier! ist der Spruch Jahves. Denn genommen ist mein Volk umsonst, niedergeworfen ist mein Tempel, ist der Spruch Jahves, und beständig allezeit ist mein Name verlästert. ⁶Darum wird [an jenem Tage] mein Volk meinen Namen erkennen, daß ich es bin, der redet, hier ich.

---

auf, so oft er auch auf sie (oder vielmehr auf Jahves frühere Großtaten) hinweist? גור heißt offenbar: Fremdling sein, im Gegensatz zum Wohnen und Herr sein im eigenen Lande. In v. 4b heißt es: Assur hat Israel um nichts, grundlos, vergewaltigt – Jesaia denkt anders darüber! Ob באפס ein gutes Hebräisch ist, darf man wohl bezweifeln, denn אפס heißt eigentlich das Aufhören, אפס alle sein; die LXX liest בְּחָמָס dafür, das freilich neben עשק ziemlich überflüssig ist. Der Gedanke ist in jedem Fall unprophetisch und steht sicherlich in Widerspruch mit Dtjes.s Meinung, der zwar von Assur nicht spricht, vgl. c. 42₂₄ f. 43₂₇. 47₆. 5 muß doch wohl eine Steigerung der bisherigen Aussagen über Israels Geschick bringen: in Ägypten war Israel Fremdling, von Assur wurde es vergewaltigt: jetzt, in Chaldäa ist es noch viel ärger. „Was ist mir hier?" könnte heißen: was habe ich hier (im heil. Lande? in Babylonien?) zu schaffen (c. 22₁₆), ich habe ja doch kein Volk und keinen Tempel mehr. Aber die Resignation, die darin liegen würde, paßt nicht zum Zusammenhang. Besser also: was habe ich hier für Ärgernis und Schmerz, denn mein Volk ist umsonst genommen. Ob חנם hier wie v. 3 bedeuten soll: ohne Entschädigung, wie eine Beute, oder wie באפס: grundlos, ohne seine Schuld, das ist nicht klar; ersteres scheint am besten zu לקח zu passen (das im zweiten Fall bedeuten müßte: ist hingerafft worden), nur wird dadurch die Vorstellung erregt, als ob Jahve weniger Schmerz über den Verlust seines Volkes empfinden würde, wenn er eine Entschädigung dafür bekommen hätte. Vermutlich hat der Vf. v. 3 hier variiert, ohne den hier entstehenden sonderbaren Nebensinn zu bemerken. Im Folgenden wird der Text verderbt sein. „Seine Herrscher jammern" ist ja doch, da man an die gefangenen Könige Judas, Jojachin und Zedekia, schwerlich denken kann, unsinnig, auch die Form יהולילו, wenn schon nicht ohne Analogie, doch unwahrscheinlich (Olsh. § 257c). Um das Heulen als Triumphgeheul deuten zu dürfen, müßte man einen anderen Zusammenhang haben. מָשְׁלַי, meine Frommen, ginge zur Not, doch müßte das Wort an c. 42₁₉ eine bessere Stütze haben, um seine Einführung an dieser Stelle mittelst Buchstabenänderung zu wagen. Änderung des Verbums in eine Form von הלל, etwa in יתהוללו, rasen (vgl. Jer. 50₃₈), ist die letzte Zuflucht, aber mehr eine Konjektur, um davon zu kommen. Die LXX übersetzt: „erstarrt und jammert, הָשַּׁמּוּ והיליל, um euretwillen ist beständig unter den Völkern (בגוים für הוום) mein Name verlästert" vgl. Röm. 2₂₄, was aber diesen Passus fast wie einen Einsatz im Einsatz erscheinen läßt. Ich schlage vor מָשְׁלְךָ הֵיכָלִי; zum Verbum vgl. Jer. 9₁₈; Tempel und Name Jahves gehören zusammen. מנאץ für מתנאץ part. hithpoal (s. Olsh. § 274), wenn nicht das part. pual מְנֻאָץ zu lesen ist. פֹּה mag nicht rein örtlich aufzufassen sein, sodaß die Frage, ob es sich auf Palästina oder Babylonien bezieht, gegenstandslos ist; es bezieht sich auf das, was hier in der chaldäischen Periode geschah, im Gegensatz zu dem, was in der ägyptischen und assyrischen Zeit geschieht; jedenfalls kann man mit dem Wort, selbst wenn Dtjes. v. 3–6 geschrieben hätte, nicht beweisen, daß er in Palästina oder Babylonien gelebt hat; Dtjes. schreibt übrigens שׁם, dort, wenn er von Babylonien spricht (v. 11). 6 „Darum wird mein Volk meinen Namen erkennen" – kennt denn Israel Jahves Namen nicht? Wenn von den Heiden die Rede wäre, so könnte auch Dtjes. dergleichen geschrieben haben; wahrscheinlich ist der Vf. durch Hesekiel beeinflußt, der so oft bei seinen Drohungen ausruft: sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin, s. u. Das „darum an jenem Tage" ist Variante zu dem ersten „darum",

⁷*Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten,*
Der Frieden ausruft, gute Botschaft bringt, Rettung ausruft,
Der sagt zu [der Tochter] Zion: es herrscht dein Gott!
⁸*All' deine Späher rufen, insgesamt jubeln sie,*
Denn Aug' an Auge weiden sie sich an Jahves Rückkehr nach Zion.
⁹*Brecht aus, jubelt insgesamt, ihr Trümmer Jerusalems,*
Denn Mitleid hat Jahve gehabt mit seinem Volk, erlöst Jerusalem.

---

ob die bessere oder schlechtere, wissen wir nicht, jedenfalls bietet Dtjes. niemals Gelegenheit, es einzuflicken. Es ist die beliebte Formel der Ergänzer, bei Dtjes. schon deswegen unmöglich, weil für ihn „jener Tag" schon Gegenwart ist. המדבר הנני wird wohl übersetzt: der da spricht: siehe, da bin ich, aber das ist ebenso künstlich wie nichtssagend; Dillm.s: „der das siehe da bin ich spricht" soll wohl seine unglückliche Erklärung von c. 41₂₇ noch ein wenig stützen und bedarf keiner Widerlegung. הנני wiederholt einfach den vorhergehenden Ausdruck אני הוא. מדבר weist auf das Gotteswort in der Weissagung hin; wenn die große Zeit kommt, wird man einsehen, daß die Verheißungen wirklich von Gott kommen. Dadurch erhält שמי den näheren Sinn: meine prophetische Offenbarung; durch die Erfüllung der eschatologischen Weissagungen wird man Jahves erst recht inne.

52, 7–9, die vierte Strophe des mit c. 51₁₇ beginnenden Gedichts, spricht von der durch Boten angesagten, von Zions Spähern wahrgenommenen Rückkehr Jahves und fordert das in Trümmern liegende Jerusalem zum Jubel auf. 7 Der Anfang fast wörtlich wie Na. 2₁; es ist ja möglich, daß unser Dichter das B. Nahum gekannt hat, aber ein Teil der Ähnlichkeit beruht darauf, daß Na. 2₁ (s. m. Anm. d.) nach unserer Stelle zurechtgemacht ist. Über die Berge her sieht man den Boten heraneilen und freut sich, wie man sieht, daß er anfängt zu laufen; wer das „unverständlich" findet, muß keine Dichter lesen. Die Freudenbotschaft, die er ausruft, verkündet Frieden, Rettung, den Anbruch des Reiches Gottes vgl. zu c. 40₉. Im ersten Stichos des dritten Distichons von v. 7, der eine Hebung zu wenig hat, wird erlaubt sein, ein בת vor ציון einzusetzen. 8 Das doppelte קול ist unangenehm, wahrscheinlich ist das erste einem unaufmerksamen Abschreiber zu verdanken und in כל- zu verwandeln (Grätz). עין בעין heißt eigentlich: Auge in Auge, da man aber nicht einsieht, warum die Späher sich ins Auge sehen, statt nach Jahves Heranzug auszusehen, und erst recht nicht anzunehmen ist, daß sie und Jahve sich ins Auge sehen, so wird der Ausdruck so viel bedeuten wie עי לעין vgl. das πρός der LXX, gemeint ist jedenfalls unser „Auge an Auge", d. h. dicht gedrängt. Die Späher sind nach der Natur der Dinge mehr oder weniger alle Jerusalemer, nicht die paar bestellten Torwächter, weil sonst das „Auge an Auge" eine wunderliche Hyperbel wäre; jeder, der kann, ist hinausgeeilt, freiwillig Späher geworden, nachdem man den Boten hat laufen sehen. Dtjes. geht hier wie überall von der Tatsache oder der Annahme aus, daß in Jerusalem und Juda eine Bevölkerung zurückgeblieben ist. Die Deutung der Späher auf die Propheten ist verfehlt: wenn der Bote dagewesen ist und Jahve heranzieht, sind Propheten überflüssig und nun gar in solcher Menge! Jahve „kehrt zurück" an der Spitze der Exulanten, um mit ihnen wieder in Zion zu wohnen. Hesekiel schildert c. 43, wie er in den neuen Tempel einzieht, Dtjes. denkt an so etwas nicht, denn die Stadt und der Tempel liegen noch in Ruinen, wenn Jahve zurückkehrt. Die nachexilischen Schriftsteller haben das Gefühl, daß das Numen noch immer nicht in vollkommener Weise unter dem Volke wohne, seine leibhafte Gegenwart oder vollgültige Stellvertretung vielmehr noch zu erwarten sei vgl. z. B. Mal. 3₁ Jes. 45 f. 24₂₃; sie wissen nicht, daß die religiöse Psychologie inzwischen anders geworden ist und daß der naive Glaube der alten Zeit an die leibliche Anwesenheit der Gottheit an irgend einem Erdenort niemals mehr in der alten Weise zurückkehren kann. 9 Die Ruinen sollen ausbrechen, nämlich in Jubel, רנה c. 44₂₃, weil Jahve mit ihnen Mitleid gefühlt hat c. 51₃. **10–12**, die fünfte Strophe, die nur sechs Distichа besitzt und wahrscheinlich einen vor v. 11 verloren hat. Das Gedicht abschließend, wendet sie sich von dem Zukunftsbild der vorhergehenden Strophe wieder der Gegenwart zu,

10 *Entblößt hat Jahve seinen heiligen Arm* *vor den Augen der Völker,*
Und sehen werden alle Enden der Erde *die Rettung unseres Gottes.*

. . . . . .

11 *Weicht, weicht, zieht aus von dort,* *Unreines berührt nicht,*
Zieht aus aus ihrer Mitte, reinigt euch, *die ihr Jahves Geräte tragt!*
12 *Denn nicht in Hast sollt ihr ausziehn* *und in Flucht nicht wandern,*
Denn vor euch her geht Jahve *und den Zug schließt euer Gott.*

---

von der auch die Imperative der drei ersten Strophen reden. Jahve hat seinen heiligen Arm, seinen Gottesarm, zum Kampf entblößt, durch Zurückschlagen des Obergewandes vom rechten Arm, will also Babel angreifen und die große Entscheidung herbeiführen, der die ganze Welt mit Spannung und Bewunderung zusehen wird (c. 18₃). **11** Da das Suff. von תוכה auf ein vorhergehendes בבל hinweist, das aber jetzt nicht dasteht, so ist vermutlich ein Distichon ausgefallen, in dem es vorkam; ohnehin muß man zwischen v. 10 und 11 einen Gedanken hinzudenken des Sinnes: er will Babel stürzen, um euch zu befreien. Der Auszug soll einer feierlichen Prozession gleichen, deren Teilnehmer geheiligt sein müssen, daher nichts Unreines berühren dürfen. Daß damit nicht gesagt werden soll, die Israeliten dürfen sich kein Eigentum der Babylonier aneignen, liegt doch auf der Hand; und wären die Schätze der Babylonier etwa טמא gewesen? Ihren Mittelpunkt hat die Prozession in den Priestern, die die „Geräte Jahves" tragen, die zum Opferdienst nötigen Gegenstände, einen tragbaren Altar, heilige Räucherpfannen, Sprengbecken und dgl. Daß der Prophet damit die von Nebukadnezar geraubten Tempelgefäße meine, ist zwar nicht unmöglich, aber nicht grade wahrscheinlich, weil er über deren Wiedererlangung wohl ein Wort gesagt haben würde, auch wohl deren Verlust nicht so stark empfunden hat wie die mehr gesetzlich Gesinnten (vgl. Jer. 27₁₆ 28₃). Er wird sich, da er nicht in Babylonien lebt, keine bestimmten Vorstellungen darüber gemacht haben, wie die Exulanten zu heiligen Geräten gelangen sollen, oder hat sich die Sache nach Analogie des mosaischen Zuges gedacht, auf den er ja nachher anspielt. Die Träger der Geräte müssen sich reinigen durch Waschungen, Enthaltung von verunreinigenden Handlungen (vgl. I. Sam. 21₅f.), Anlegung der heiligen Dienstkleider. Sie zu „Jahves Waffenträgern" zu machen, ist ein wunderlicher Mißgriff; Jahves Hülfstruppen könnten die Israeliten allenfalls sein, aber seine Waffen, Blitz, Donnerkeil, Hagelstein, Sturmwind, können sie nicht tragen, brauchen sie auch nicht. **12** Die Zeit und Ruhe, die eine so feierliche Prozession erfordert, werden sie haben, denn nicht in „ängstlicher Eile" werden sie ausziehen, wie einst aus Ägypten nach Ex. 12₃₀ Dtn. 16₃. Diese Verheißung steht einigermaßen in Widerspruch mit der Aufforderung c. 48₂₀: flieht aus Babel, wo indessen auch keine Flucht vor den Chaldäern gemeint ist. Ein Fliehen ist nicht nötig, denn Jahve bildet die Vorhut und die Nachhut des marschierenden Volkes. מאספכם (mit dem ursprünglichen i s. c. 1₁₅), vielleicht ein Ausdruck aus dem Hirtenleben: während der vorangehende Hirte die Richtung angibt, hat der Hirte am Ende des Zuges die Tiere bei einander zu halten vgl. c. 40₁₁. Der letzte Stichos ist übrigens zu lang, oben ist מאסף אלהיכם übersetzt. Die Verse 11 und 12 für eingeschoben zu halten, liegt kein Grund vor; es wäre auch schwer zu sagen, warum jemand einen solchen Einsatz hätte machen sollen, der ja doch nichts weniger als ein vaticinium ex eventu wäre.

52, 13–53, 12, die vierte Dichtung über den Knecht Jahves, in denselben Vierzeilern abgefaßt wie c. 42₁ff. 49₁ ff. Sprecher ist hier der Dichter (c. 42₁ff. Jahve, c. 49₁ff. 50₄ff. der Knecht selber). Das Gedicht stellt seine künftige Hoheit seiner anfänglichen Niedrigkeit und seinem späteren Leiden und Sterben gegenüber und verweilt mit besonderer Ausführlichkeit bei dem Gedanken, daß er, obwohl allgemein verkannt, ja mißachtet, für sein Volk gelitten habe und in den Tod gegangen sei und daß er eben dadurch seine künftige Herrlichkeit verdient habe. Der Knecht Jahves wird hier noch individueller behandelt als in den übrigen Liedern, und die Deutung seiner Person auf das wirkliche oder das „wahre" Israel ist hier vollends absurd. Daß die Dichtung mit ihrer Umgebung nichts zu schaffen habe, wird immer

*[13]Siehe, Jahves Knecht wird erhaben sein
Und wird ragend und sehr hoch werden;
[14]Wie über ihn sich viele entsetzten,
So wird er erglänzen vor vielen.
[15]Und erregen werden sich Völker um ihn,
Zuhalten Könige ihren Mund,
Denn was nicht erzählt war, sehen sie,
Und was sie nicht gehört, nehmen sie wahr.

---

mehr anerkannt, nicht so, daß Dtjes. sie nicht kenne, obwohl man denken sollte, daß eine so inhaltreiche Dichtung nicht ohne spürbaren Einfluß auf seine Prophetie geblieben sein könnte. Aber sie steht trotz aller Anlehnung an ihn — denn sie ist jünger als Dtjes. — in demselben Gegensatz zu ihm wie die anderen Lieder; was sie als die Frucht der stillen, duldenden Wirksamkeit des Gottesknechts beschreibt, das erwartet Dtjes. von Jahves gewaltsamem Eingreifen in die Völkergeschichte. Mehreres über den Gottesknecht s. nach c. 53₁₂. Der Text ist zum Teil stark verderbt. Auch läßt sich die Vermutung nicht unterdrücken, ob nicht c. 52₁₃—₁₅ 53₁₁ von צדיק an bis v. 12 einerseits und c. 53₁—₁₁ (bis יצדיק) andererseits zwei verschiedene, in einander geschobene Lieder sind, deren erstes von Jahve und deren zweites vom Dichter gesprochen wird, da der Wechsel der Person wenigstens c. 53₁₁ formell nicht motiviert ist (von Bertholet akzeptiert; ähnlich Cheyne). Allerdings läßt sich die erste Person in עבדי c. 52₁₃ 53₁₁ und in אחלק c. 53₁₂ leicht eliminieren (wie im Folgenden geschehen ist), und sachlich ist die Frage nicht von großem Belang, da die etwaigen zwei Lieder in ihrem Inhalt gut mit einander harmonieren. **52,13** Unter der Voraussetzung, daß es sich nur um Ein Lied handele, sehe ich עבדי als aus ע׳ יהוה = עבד י hervorgegangen an. Das Lied beginnt mit „Siehe" wie c. 42₁. Die Einsicht, die dem Knecht Jahves zugeschrieben wird, müßte wohl bestehen in dem richtigen Verständnis von der Ursache und den Folgen der ihm auferlegten Leiden. Aber man wird dies ישכיל, das im ganzen Gedicht zu keiner rechten Geltung kommt und an dem ברעתו c. 53₁₁ nur eine schwache und zweifelhafte Stütze hat, gern fahren lassen und das ירום v. 13b zum ersten Stichos ziehen; daß die Häufung der Verben in v. 13b schön sei oder daß besondere Feinheiten dahinter stecken, wird doch niemand meinen. Ist ישכיל gar, wie Budde annimmt, ein Schreibfehler für וישראל, so haben wir hier dasselbe falsche Interpretament wie in c. 49₃. Worin die Erhöhung des Knechtes besteht, erfahren wir c. 53₁₀ff. **14** und **15a** bilden eine abscheuliche Periode, wenn der Text richtig sein könnte. Auf das כאשר folgen zwei כן, von denen aber nur das zweite (15a) jener Vergleichungspartikel korrespondiert. Die Annahme, daß das erste כן eine Parenthese einleite, schafft keine Erleichterung; jeder Leser wird es zunächst zu כאשר in Korrespondenz setzen und muß sich dann nachher korrigieren. Daß diese Korrektur sich nicht von selbst einstellt, beweisen die alten Übersetzungen, die auf die Parenthese gar nicht verfallen sind; geschah das einem Hieronymus, so wird man Bedenken tragen müssen, diese künstliche und ungeschickte Einschachtelung dem Dichter zuzuschreiben. Es kommt hinzu, daß die Distichenform, die in der ganzen langen Dichtung wie in den anderen Liedern mit vollkommener Klarheit durchgeführt ist, sich hier gestört zeigt, sodaß etwas zugesetzt oder ausgefallen sein muß (oder beides). Endlich enthält jedenfalls das עליך v. 14 einen Fehler, da עליו zu erwarten ist. Aus der schlimmsten Verlegenheit hilft zunächst am besten Martis Vorschlag, v. 14 von כן an hinter c. 53₂ zu setzen; dort sind die beiden Stichen zwar nicht nötig, aber auch nicht störend; etwas breit und weitschweifig pflegen überhaupt die späteren Dichter zu schreiben, auch die besten. Weiter hilft dann, wie mir scheint, die Erwägung, daß in v. 15a, zu dem die LXX mit Recht noch das erste Wort עליו von v. 15b zieht, zwei Stichen stecken müssen, einer, der dem כאשר . . . רבים von v. 14a entspricht, und dann der erste Stichos der nächsten Strophe. In Wirklichkeit ist der Komplex כן . . . עליו zu lang für einen Stichos, freilich auch nicht ganz ausreichend für zwei. Für den ersten, der v. 14a entsprechen muß, nehme ich in Anspruch כן יזה רבים, für den zweiten גוים עליו; beide haben dadurch gelitten, daß das nach c. 53₂ gehörende Distichon hier eindrang. Nehmen wir zuerst כן יזה רבים in Angriff, so ist klar, daß mit יזה an dieser

53 [1]**Wer glaubt unserer Offenbarung,**
Und Jahves Arm, über wem enthüllte er sich!

Stelle nichts anzufangen ist; es ist hiph. von נזה und ein Ausdruck aus der Kultsprache: Blut an etwas spritzen (Lev. 6₂₀ Ex. 19₂₁ II. Reg. 9₃₅ u. o.). Da ohnehin ein kleiner Ausfall anzunehmen ist, so ergänze ich die für diesen Stichos angenommene Konsonantengruppe zu כֵּן יַזֶּה[יר מַ]רבים: so wird er erstrahlen vor vielen, ein Stichos, der dem vorhergehenden: wie sich entsetzt haben über ihn viele, aufs Beste entspricht und zugleich die Verben des ersten Distichons: er wird hoch steigen, expliziert. Wird durch die Ergänzung unser Stichos der Stelle Dan. 12₃ verwandt, so ist das um so weniger ein Unglück, als Dan. 12₃ ohnehin stark an unsere Dichtung erinnert (vgl. zu c. 53₁₁); auch in unserem Gedicht ersteht der Knecht aus dem Tode und wird grade dadurch hoch und erhaben. Nach meinem Gefühl ist eher Dan. 12 von Jes. 52. 53 abhängig als umgekehrt. Das uns verbliebene גוים עליו gehört zur dritten Strophe **15**. Die beiden Wörter lassen sich mit Moore nach dem θαυμάσονται der LXX durch יִרְגְּזוּ ergänzen: Völker werden seinetwegen erregt sein; das Wort, unserem יזהיר einigermaßen ähnlich, ist in der durch die Einsetzung von v. 14bc erzeugten Konfusion ausgefallen im hebr. Text, während in der Vorlage der LXX יזה ausfiel. Die Völker geraten in staunende Unruhe, die Könige schweigen ehrfurchtsvoll (vgl. Hiob 29₈—₁₀. ₂₁—₂₃) vor der wunderbaren Erscheinung des Gottesknechtes, denn sie erleben etwas, dergleichen sie noch nie gehört haben (in dem ersten Satz von v. 15b wird להם des Metrums wegen besser gestrichen). Die Relativsätze in v. 13b können nicht sagen wollen, daß sie vom Gottesknecht vorher keine Kunde gehabt haben, weil das selbstverständlich ist, sondern besagen: sie sehen etwas so Wunderbares, daß sie von etwas Ähnlichem niemals aus Geschichte und Sage oder solchen Märchen, wie sie im Altertum von Weitgereisten oder auch von Volkssängern erzählt werden, gehört, geschweige denn selbst solches erlebt haben. Die Verben ראו und התבוננו sind für uns fut. exacta. Das ganze Distichon soll aber nicht blos das vorhergehende motivieren, sondern zugleich den Leser auf die Fortsetzung spannen: was ist denn eigentlich geschehen? oder vielmehr: was wird denn mit dem Gottesknecht geschehen? Denn die Ehrfurchtsbezeugungen der Könige usw. sind nicht erwähnt, weil sie an und für sich für den Dichter so wichtig wären, sondern als wirksamste Veranschaulichung für die unerhörte Begebenheit, die Umwandlung der unbekannten Niedrigkeit des Gottesknechtes in eine die Welt erfüllende Herrlichkeit. Indem sich der Dichter anschickt, jene zukünftige Begebenheit, dergleichen noch nie erzählt wurde, darzustellen, ruft er aus c. **53, 1**: wer glaubt unserer Offenbarung! Was er sagen will, ist fast unglaublich, kann eigentlich nur von denen geglaubt werden, denen selber die Wundermacht Jahves sich enthüllt hat, die die Fähigkeit des prophetischen Sehens und Hörens besitzen. מי האמין ist keine Klage, daß niemand glaubt, denn das Orakel wird ja jetzt erst gegeben, sondern ein Ausruf: wer kann's glauben! Das Perf. ist ein Aorist; das Imperf. wäre unbrauchbar, weil es verneinen würde: wer wird es glauben? niemand. Wunderlicher Weise suchen manche Exegeten nach allerlei sonderbaren Subjekten, die diese Worte sprechen sollen: bald sind es die früher ungläubig gewesenen, bald die Propheten, bald sogar die Heiden von c. 52₁₅. Warum soll es nicht der Dichter sein, da doch mit keiner Silbe auf so fernstehende Subjekte hingewiesen wird? Die Völker und die Könige, die den Mund zuhalten, können hier nicht reden, denn sie haben den Gottesknecht nicht aufwachsen und leiden sehen; deutet man aber den Gottesknecht auf Israel, so ergibt sich der absurde Gedanke, daß die Wiederherstellung dieses kleinen Völkleins den Völkern und Königen als etwas unerhört Neues vorkommen, ja daß ihnen Israels Leiden, das doch nicht schlimmer war als das zahlreicher anderer Völker und Könige, als beispiellos schlimm, als völlig unverdient, sogar als Sühne für ihre eigene Schuld erscheinen soll! Kein alttest. Autor hat sich jemals einfallen lassen, daß Israel vollkommen unschuldig und nur für die anderen Völker gelitten habe, noch gar die lächerliche Behauptung aufgestellt, Israel habe „den Mund nicht aufgetan". Und nun soll sogar Dtjes., der doch selber den Mund auch zu Klagen weit genug auftut und von den Sünden des „blinden" Volkes oft genug spricht, eine solch alberne

[2]Wuchs er doch auf wie ein Schößling vor ihm
Und wie eine Wurzel aus dürrem Lande.
Keine Gestalt hatte er noch Hoheit
Und kein Aussehen, daß wir ihn liebten,
52 [14]So unmenschlich entstellt war sein Aussehen
Und seine Gestalt den Menschen nicht mehr ähnlich.

Unwahrheit von Heiden aussprechen lassen? von Königen, die zertreten, von Völkern, die zertrümmert werden sollen und deren „Entronnene" allein ihre Kniee vor Jahve werden beugen lernen? Und eine solche Schwindelei soll noch „großartig" sein? Ebenso sonderbar ist die Übersetzung von שמועה mit Gerücht oder Kunde, da doch deren Inhalt der Zukunft angehört; sie ist vielmehr die prophetische Audition (vgl. c. 28₁₉) von dem, was in den futurischen Verben in c 52₁₅ 53₁₀ff. verkündet wird. Wer glaubt dieser Weissagung, die so Unglaubliches verkündet! Der glaubt daran, „über dem der Arm Jahves sich enthüllt hat". Gottes Arm ist für das gewöhnliche Auge unsichtbar, aber gibt es nicht Menschen mit geöffnetem Auge (Num. 24₄), denen er sich zeigt? die ihn schon jetzt erblicken, wie er im Begriff ist, das mir geoffenbarte Wunder zu vollbringen? Es klingt aus diesen Ausrufen etwas heraus wie ein Appell an die Geistesverwandten, die Tat Jahves, wie Jes. sagen würde, zu sehen. Es ist etwas Höheres unter uns getreten, es ist etwas im Werk, über dessen Ausgang einst alle Welt staunen wird: wer hat schon jetzt darin den Finger Gottes erkannt und kann meiner Offenbarung glauben? Leicht ist es nicht zu glauben, denn jenes Höhere sieht sehr unscheinbar aus (c. 8₈), beginnt in tiefster Niedrigkeit. Diese Einleitung, zumal auch c. 53₁, ist ein Fingerzeig für das, was in dieser Dichtung die Hauptsache ist: es ist das fast Unglaubliche, nur denen, die im Geist Gottes Walten erschauen, Verständliche, die wunderbare Erhöhung dessen, den alle verkannt haben. Nicht eigentlich das Leiden und Sterben des Gottesknechtes, sondern seine wunderbare Wiederherstellung hebt der Dichter so stark hervor; sie ist es, deren Ankündigung diesem seinem Gedicht den prophetischen Charakter gibt. Wie in der alten Prophetie die Ankündigung von dem, was Jahve tun will, die Hauptsache ist, dagegen die Motivierung dieses göttlichen Beschlusses durch Hinweisung z. B. auf die Sünden des Volkes, ob auch an sich noch so wichtig, an Bedeutung hinter der eigentlichen Weissagung zurückstehen muß, so bezeichnet auch unser Dichter die künftige Wunderherrlichkeit des Gottesknechtes als den Kern seiner Weissagung, so eingehend er sich auch mit der Begründung seiner Erhöhung durch sein vorhergehendes Leiden und Sterben beschäftigt. In der allgemeinen Auffassung und Verwertung dieser Perikope hat das vom Dichter selbst festgestellte Rangverhältnis des sekundären und des Hauptthemas, der Niedrigkeit und der Erhöhung, eine Verschiebung zu Gunsten des ersteren erfahren, teils weil der Text von v. 10 ff. stark verderbt ist, teils weil die Ausführung über das Leiden und dessen Wert, an sich schon etwas auffälliger im AT., einem bekannten theologischen Bedürfnis so sehr entgegenkam, daß sie die ganze Aufmerksamkeit absorbierte. Zum Plur. des Suffixes von שמועתנו vgl. z. B. Hiob 6₂₇ 15₉ f. 18₂ f. 2a Jetzt erzählt und schildert der Dichter die bisherigen Geschicke des Gottesknechtes, zuerst, im temp. histor., mit leisem Anklang an c. 11₁, sein Aufwachsen in armseliger, unbeachteter Niedrigkeit. Zu עלה, wachsen, vgl. c. 40₃₁. יונק sonst immer als fem. יונקת, und es ist möglich, daß hier ein Textfehler vorliegt, denn auch das לפנין erfüllt uns mit einigem Mißtrauen. Ew. u. a. wollen לפנינו, das kaum besser ist; לפנים, vordem, wäre ein überflüssiger Zusatz; man wünschte einen Ausdruck, der dem „dürren Land" im folgenden Stichos entspräche. Ist das Wort dennoch richtig, so soll es wohl sagen: unter seinen Augen und, reziprok, mit dem Auge auf Gott vgl. I. Sam. 3₁. Von Gott erwählt, im Bewußtsein seiner Bestimmung (c. 49₁), wuchs der Gottesknecht heran, aber unter kümmerlichen Umständen, aus „dürrem Lande" hervorgegangen, sei es, daß mit diesem Wort die arme, unangesehene Familie oder die ungünstigen Lebensbedingungen angedeutet werden sollen. Auch äußerlich war er unansehnlich und keineswegs anziehend. Man hat schon hier das Gefühl, daß eine ganz bestimmte historische Persönlichkeit geschildert wird. 2b und c. 52, 14 (von כן an) bilden den vierten Vierzeiler. v. 2b hat eine Hebung zu viel, wahrscheinlich das Wort ונראהו, das

53 [3]Verachtet und verlassen von Menschen,
Ein Mann der Schmerzes und Vertrauter der Krankheit,
Und wie einer, vor dem man das Gesicht verbirgt,
Verachtet und den wir nicht rechneten.

---

aus versehentlich doppelt geschriebenem מראה entstanden sein mag, denn es ist überflüssig und prosaisch, wenn es mit dem Folgenden verbunden wird (wir sahen ihn, doch da war nichts zu sehen, was wir gern hatten), oder mit einer unwahrscheinlichen Emphase ausgestattet, wenn es gegen die Akzente zum Vorhergehenden gezogen wird (er hatte keine Hoheit, daß wir ihn oder sie erblicken mußten). תֹּאַר steht mit הדר in einer Art Hendiadysverhältnis; zu תאר in emphatischem Sinne vgl. I. Sam. 16₁₈. Für ונחמדהו hat die LXX וחן : מראהו. In c. 42₁₄ b c, dem zweiten Distichon dieser Strophe, ist מֻשְׁחָת auszusprechen. מאיש ist verkürzt aus מהוות איש vgl. c. 17₁. תֹּאָרוֹ für תָּאֳרוֹ s. Olsh. § 155b vgl. c. 1₃₁. 3 Er war sogar verachtet (49₇) und „verlassen von Menschen". חדל und ידוע drücken beide nur die eine Seite eines reziproken Verhältnisses aus, wenn auch in entgegengesetzter Weise; חדל, abstehend von Menschen, bedeutet zugleich, daß die Menschen von ihm abstehen, nicht mit ihm verkehren vgl. Hiob 19₁₄; ידוע, gekannt von der Krankheit, ist zugleich der, der die Krankheit kennt; vgl. אהבי c. 41₈ und oben v. 2a לפניו. Daß der Gottesknecht auch seinerseits die Menschen meidet, ist nicht blos aus dem Aussatz zu erklären, mit dem er (in der letzten Zeit seines Lebens) nach v. 4 behaftet war, sondern auch aus seiner Sonderstellung, die nicht duldet, daß er außerhalb seines Berufs sich harmloser Geselligkeit hingibt vgl. Jer. 15₁₇: nie saß ich jauchzend in froher Gesellschaft, einsam ob deines Druckes saß ich, voll deines Grimmes; auch der Gottesknecht trägt den Grimm Gottes. אישים ein plur., der nur bei jüngeren Schriftstellern auftritt und in der gesprochenen Sprache wohl nicht vorkam; er scheint bisweilen emphatischen Sinn zu haben, doch würde die Übersetzung „Mannen", „Herren" den Sinn nicht verbessern, und da außerdem אישים mit dem folgenden איש häßlich zusammenklingt, so ist vielleicht besser אנשים zu lesen. Die Krankheit und den Schmerz anders als wörtlich zu verstehen, haben wir nicht den geringsten Grund. Marti findet das „unverständlich", da die Übernahme der Krankheiten eines andern, um diesen zu entlasten, doch unmöglich sei: hat er eine solche Dummheit in dem Gedanken gefunden, daß jemand, der mit dem Aussatz geschlagen oder gekreuzigt wird, damit die von anderen verschuldeten Leiden auf sich nimmt? warum glaubt er denn aber, daß ein Volk die Leiden der anderen Völker — bildlich oder unbildlich kommt hier ja auf dasselbe hinaus — auf sich nehmen kann? Oder will er den Anhängern des Wortsinns die Meinung zuschreiben, daß der Gottesknecht den Aussatz auf sich genommen habe, damit die andern Menschen keinen Aussatz kriegen oder ihn verlieren, wenn sie ihn schon haben? Das wäre dann freilich eine wirkliche Dummheit; aber weder der Text noch dessen wortgemäße Auslegung geben Anlaß zu einer solchen Insinuation. מכאבות ist doch wohl nur durch ein Versehen mit einer fem. Pluralendung beschenkt, da gleich v. 4 das gewöhnliche masc. wieder erscheint; die LXX hat מכאוב, was auch wegen des Metrums besser ist. In v. 3b könnte man מַסְתֵּר (part. hiph.) lesen und übersetzen: wie einer, der das Antlitz (vor uns) verbirgt, aber das würde einen falschen und nach c. 50₆f. unwahrscheinlichen Zug in das Bild bringen, auch wohl פניו und Streichung von כ erfordern; ähnlich stände es bei der Lesung מָסְתָּר (part. hoph.). Besser nimmt man ein Substant. der Form מַשְׁעֵן an: wie ein Verstecken des Antlitzes vor ihm = wie einer, vor dem Verstecken des Antlitzes ist. Man hat Ekel und Furcht vor dem Antlitz und der Nähe des Gottgeschlagenen. Ähnliches sagt Hiob von sich aus c. 19₁₆. ₁₉. ולא חשבנהו ist Fortsetzung des Partizips. Die „wir" sind der Dichter und seine Volksgenossen, diejenigen, unter denen der Gottesknecht lebte; jede andere Deutung muß eintragen. Auch der Dichter hat ihn verkannt, so lange ihm noch nicht durch die שמועה die Bedeutung und die Zukunft des Verachteten aufgeschlossen war; höchstens wäre noch die Möglichkeit vorhanden, daß der Dichter als Glied des Volkes für alle redete, wie etwa wohl ein Vorbeter sich in das Bußgebet wegen der nicht von ihm, sondern von der Gemeinschaft begangenen Sünden miteinschließt (vgl. z. B. Esr. 9), und sie ist sogar die einzige für den, der in der ganzen Dichtung,

[4]Aber unsere Krankheiten, er trug sie,
Und unsere Schmerzen, die lud er auf,
Während wir ihn rechneten als Berührten,
Als Gottgeschlagenen und Gedemütigten.

---

auch in v. 2–9, reine Zukunftsprophetie erblickt. Aber die ganze Darstellung ist so mit Wirklichkeit getränkt, hat so gar nichts von jenem idealistischen Nebel, den man gern über sie breitet, daß man sie am besten als einfache Historie nimmt, mag diese auch ein Rätsel für uns werden. 4 אכן könnte heißen: fürwahr! indessen müßte dann der Aufschluß, den v. 4 über das Leiden des Gottesknechtes bringt, schon im Vorhergehenden angedeutet sein; besser faßt man es als Adversativpartikel. Den Ton hat im ersten Satz das sich gegenüberstehende unser – er, ersteres durch Voranstellung des Objektes חלינו und durch Wiederholung des parallelen Objekts in dem Suffix von סבלם, letzteres durch das beigefügte הוא, das in v. 4b durch den Gegensatz אנחנו noch stärker hervorgehoben wird. Eigentlich hätten wir wegen unserer Sünden Krankheiten und Schmerzen haben sollen, statt dessen hat er sie erlitten, und wir sahen sogar auf ihn herab wie auf einen Gottgeschlagenen, den sein Aussatz als schlimmen Sünder stigmatisierte. Man versteht von hier aus das מצדיקי des Gottesknechts c. 50₈. נגוע ist wie צרוע der Aussätzige, vgl. zu נגע in diesem Sinn Lev. 13₂₂. ₃₂ (vgl. v. 3.9 usw.) II. Reg. 15₅. Allerdings kann נגע auch andere von Gott geschickte Krankheiten bezeichnen, z. B. die Pest I. Sam. 6₉, aber hier muß eine Krankheit gemeint sein, die langsam zum Tode führt und unheilbar ist, den Betroffenen widerwärtig macht und aus der Gemeinschaft der Menschen verbannt; da bleibt kaum etwas anderes übrig als die Plage κατ' ἐξοχήν, der Aussatz. Wenn der Aussätzige nachher als durchbohrt, zerschlagen, gezüchtigt, gerichtet bezeichnet wird, so ist weder stilistisch noch sachlich etwas daran auszusetzen; Wellh.s Beschwerde über stilwidrige Vermischung von Bildern trifft nur seine eigene Auffassung, die allegorische, die auch den Aussatz als Bild behandelt. Das Unglück wird hier, wie im B. Hiob von den Freunden Hiobs, nicht aber vom Dichter des Hiob, als Folge der Sünde angesehen, die Frage, warum der Unschuldige leidet, darum auch anders beantwortet als in jener Tragödie. Unser Dichter schließt sich, im Gegensatz zu dem kühnen Denker der Hiobreden, an die alte Ansicht an, daß das Individuum die Sünden seiner Blutsangehörigen zu tragen habe. Der Gottesknecht leidet zwar nicht für die Sünden der Menschen überhaupt – insofern kein Vorläufer Jesu –, aber für die Sünden seines Stammes, seines עם v. 8. Selbst darin bringt der Dichter nichts Neues, daß ein Unschuldiger für die schuldigen Blutsgenossen bestraft wird, vgl. die Hinrichtung der unschuldigen Nachkommen Sauls wegen dessen Blutschuld durch David II. Sam. 21₁ff. Das Bedeutsame ist hier die Persönlichkeit des Ersatzmannes und die Art, wie er sich opfert. Die Leiden werden von ihm nicht blos passiv erlitten, denn dann müßte und dürfte er klagen, sondern er nimmt sie freiwillig auf sich; und Jahve legt sie ihm nicht auf, weil es eben kein anderes Objekt seines Zorns mehr gibt, nicht im Zorn, der blindwütend schlägt, was er trifft, und innehält, wenn er sich ausgetobt hat, sondern es ist von Seiten Gottes wie seines Knechts ein aus sittlichen Motiven eingeleiteter und auf sittliche Weise durchgeführter Prozeß, der zwar auch die objektive Bestrafung der Sünde, aber vor allen Dingen ihre sittliche Aufhebung zum Ziel hat. Jene ältere Auffassung vom Zorne Gottes und der Schuld kann man als die natürlich psychologische bezeichnen, die übrigens mit der vorstaatlichen Rechtsstufe der Sippe im kulturhistorischen Zusammenhang steht, unser Dichter hat sie ethisiert: für den Zornestrieb Gottes setzt er dessen Absicht, das Volk durch das sittliche Tun eines seiner Mitglieder emporzuheben, für das passive, unwillige, unglückliche Opfer des Zorns den persönlichen Träger des Gedankens, daß man durch freiwillige Übernahme der Folgen der Sünde diese selber überwinden müsse, den bewußten Vollzieher der tragischen Sühnung. Die Freiwilligkeit zeigt sich freilich nicht wie bei Kodrus oder bei indischen oder christlichen Büßern darin, daß der Held sich selber ins Leiden stürzt, sondern in der Geduld, mit der die von Gott auferlegten Leiden getragen werden. Indem die Auferlegung und die Erduldung der Strafe die bewußten Handlungen sittlicher Personen sind, nicht die gleich-

[5]Da er doch durchbohrt war ob unserer Vergehen,
Zerschlagen ob unserer Verschuldungen,
Die Züchtigung unseres Friedens auf ihm war
Und durch seine Striemen uns Heilung ward.

sam naturgesetzlichen Wirkungen der Sünde, kommt eine Katharsis zu Stande, die es möglich macht, daß Gott mit denjenigen Volksgenossen eines solchen Mannes, die sich mit ihm zusammenschließen (ihm „sein Kreuz nachtragen"), den Verkehr aufrecht erhalten kann. Die „wir" sind nicht gottlos, unreligiös, denn sie glauben an eine Bestrafung der Sünde durch Gott, aber sie haben kein tieferes Schuldbewußtsein und noch weniger die Kraft der Selbstverleugnung, die Schuld anderer zu tragen oder mitzutragen, denn während der Gottesknecht ihre Sünden trägt, rücken sie, halb scheu halb hochmütig, von ihm ab, statt ihm zu helfen und mit ihm zu leiden; sie sind nicht gerade Pharisäer, aber doch ganz gewöhnliche Menschen mit naiver Selbstsucht und Gedankenlosigkeit. Doch zeigt ja unser Dichter an seinem eigenen Beispiel in dieser nachträglichen Beichte, wie tatsächlich auch auf die gewöhnlichen Menschen die Handlungsweise des großen Dulders eine tiefsittliche Wirkung ausübt, sobald sie erst begriffen wird. Übrigens sind sie offenbar nicht in der Lage, in der sich nach Dtjes. (z. B. c. 42₂₂ ff.) die Israeliten befinden; wie die anderen Lieder, so läßt sich auch dieses am besten aus der nachexilischen Zeit verstehen. 5 Zustandssatz, an v. 4 angelehnt. מְחֻלָּל part. poal das Passiv von dem מְחַלֵּל c. 51₉. Durchbohrung und Zermalmung sind Bilder für die Wirkung des Aussatzes. Die Krankheit wird nun weiter nach einer anderen Seite beleuchtet. Warum hat Gott für die Sünden Leiden auferlegt, da von seinem Zorn nicht die Rede ist, und worin ist die sittliche Natur und Wirkung der Strafe zu suchen? Die Strafe, sagt der Dichter, ist eine pädagogische Züchtigung, Zurechtweisung (Prv. 3₁₁ ff.), die, im Gegensatz zu der Züchtigung im Zorn (Jer. 10₂₄), die Wohlfahrt der Gezüchtigten will (Hiob 5₁₇ ff.). Eigentlich müßte Jahve uns alle züchtigen durch „Striemen", die die Rute des Vaters dem sich vergehenden Sohne schlägt (II. Sam. 7₁₄); er hat uns auch geschlagen, aber ohne die rechte Wirkung und mit Schlägen, die nicht heilten oder vielmehr, die er nicht heilte, weil sie nicht wirkten; jetzt, da er seinen Knecht schlägt, sind wir heil geworden von den eigenen Schlägen und zugleich befreit von der Gefahr neuer Schläge, in שָׁלוֹם, in den Zustand der Sicherheit versetzt. Wie es scheint, hat man sich den Gedankengang so vorzustellen: eine objektive Schuld war vorhanden, von uns aber nicht, wenigstens nicht genügend, erkannt und empfunden, die Schläge, die uns bessern sollten, daher unwirksam, immer neue Schläge und neue Verwundung die notwendige Folge, eine „Heilung", ein Abschluß der strafenden Tätigkeit Gottes gar nicht möglich, da hat Gott den geschlagen, der das richtige Verständnis für die Schläge hatte, sie nicht als Rache Gottes, sondern als sittliche Notwendigkeit begriff, sie nicht als ein Unglück empfand, das man leidet, weil man muß, sondern als ein Mittel zur Besserung und zum Frieden freiwillig auf sich nahm. Wir würden noch gern genauer erfahren, wie „wir" die guten Folgen seines Leidens als unsern Gewinn ansehen dürfen. Daß der Vf. eine blos durch das gemeinsame Blut vermittelte, natürliche, oder eine auf juristischer Fiktion beruhende deklaratorische Übertragung annehme, ist nicht sehr wahrscheinlich, die juristische Substituierung wenigstens nirgends angedeutet. Es scheint, daß der Vf. darüber sich auszulassen nicht für nötig hielt, weil er selber eben mit dieser Beichte in Begriff ist, sich die Frucht jener Leiden anzueignen. Die „wir", für die er spricht, leiden und büßen nachträglich mit, nehmen zwar nicht mehr körperlich, aber geistig die Schuld seines Leidens auf sich, haben, was der Zweck der göttlichen Pädagogie war, an und durch ihn gelernt, Gottes Zurechtweisung zu verstehen, sich ihr freiwillig zu unterwerfen, sich durch sie bessern zu lassen. Bleibt nun nicht doch noch eine Ungerechtigkeit übrig, sofern doch der Unschuldige körperlich leiden mußte, während die Schuldigen mit diesem geistigen Mitleiden davonkommen? Ja, aber sie wird ausgeglichen durch seine künftige Verherrlichung. Und beides, das tiefe Leiden mit seinem großen Ziel und Wert und die künftige Herrlichkeit ist begründet auf die Größe der Persönlichkeit. Wir gewöhnlichen Menschen bleiben in beiden Beziehungen bei dem Mittelmaß. נִרְפָּא לָנוּ, des pass. von רָפָא ל, ist gebraucht, weil nicht der Knecht selber die Heilung hervorbringt.

⁶Wir alle, wie die Schafe irrten wir,
Jeder auf seinen Weg wandten wir uns,
Während Jahve ihn treffen ließ
Die Verschuldung von uns allen.
⁷Gequält wurde er, doch war er demütig
Und öffnete nicht seinen Mund,
Wie ein Lamm, das zum Schlachten geleitet wird,
Und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt.

Übrigens zeigt sich in solchen Ausführungen der starke Gegensatz zwischen unserem Dichter und Dtjes. besonders deutlich: der Dichter läßt den unschuldigen Gottesknecht für die schuldigen Volksgenossen leiden und sterben, bei Dtjes. werden umgekehrt die Heidenvölker für das keineswegs unschuldige Israel dahingegeben c. 43₃f. Wenn die Völker und Könige von c. 52₁₅ hier redeten, wie die Allegoriker wollen, so müßten sie für Dtjes. sehr kuriose Leute sein. 6 Wir alle lebten, statt unserer Sündhaftigkeit inne zu werden und uns der Buße zu unterziehen, sorg- und gedankenlos dahin; wie Schafe, die blindlings dem Führer folgen und sofort auf Irrwege geraten, sobald ein solcher nicht da ist, hatten wir keine Ahnung von unserer Lage, wußten den richtigen Weg nicht zu finden. Auch der Dichter war ein solcher Blinder, bevor ihm die Augen von Gott geöffnet wurden. „Jeder auf seinen Weg usw.", jeder half sich wie er's verstand, lebte den eigenen Neigungen, und kümmerte sich nicht um die anderen, um das Wohl des Ganzen. Eine schlicht gefaßte, aber treffende Charakteristik der großen Menge. Der Gottesknecht dagegen, selber des Heils gewiß, lebte und opferte sich für die Gesamtheit: das tragische und doch herrliche Schicksal der wahrhaft großen Seele. הפגיע ist zu erklären nach פֶּגַע, Begegnis, Geschick: Jahve ließ auf ihn stoßen die Schuld von uns allen. Das letzte Distichon ist metrisch etwas unbefriedigend. 7 Und wie trug der Gottesknecht das Geschick, für alle die Sorglosen und Blinden leiden zu müssen? Geduldig, ohne den Mund zu öffnen. Daß von v. 7 an Jahve rede, ist eine unbedachte Folgerung aus dem עמי v. 8. Der Wechsel der redenden Person müßte doch irgendwie markiert sein, statt dessen schließt sich v. 7 so ganz dem tenor von v. 6 an, daß man nichts von einem Übergang merkt. נגש, er wurde geplackt, abgetrieben, wie ein Sklav von einem harten Herrn, ein Frohndiener vom Frohnvogt (נֹגֵשׂ), nicht von Menschen, deren Mißhandlungen (c. 50₆ff.) nicht hierhergehören, sondern von jenem harten Geschick, von der ihm fremden Schuld, in deren Gewalt er sich befand. Paulus legt dem Tod ein κέντρον bei. Im Bilde bleibend, sagt der Dichter והוא נענה, entweder: während oder obwohl er demütig war, oder, da seine demütige Geduld im Folgenden das Hauptthema ist, besser: er aber war demütig (Ex. 10₃), lehnte sich gegen den Herrn nicht auf. Man kann auch übersetzen: obwohl er gebeugt war (c. 58₁₀), also das scharfe Antreiben kaum noch ertragen konnte, doch ist bei jener Übersetzung der Satz gehaltvoller. Die Versetzung der Kopula von והוא hinter הוא zerstört das Bild und macht הוא überflüssig. Trotz der unmenschlichen Qual klagte er nicht, warum nicht, sagt c. 50₇ff. Das stille Wesen charakterisiert ihn ja auch in seiner Berufstätigkeit c. 42₂. V. 7b lehnt sich an Jer. 11₁₉ an, zum Teil wörtlich, aber mit einer Veränderung des Sinnes; Jeremia, der sich übrigens der Klage nicht enthält, betont in dem Bilde von dem zur Schlachtung geleiteten Schaf seine Arglosigkeit, unser Dichter die Geduld und Ergebenheit des Gottesknechtes. Das zweite „und öffnete seinen Mund nicht" ist zu streichen, weil nachhinkend, die Strophe überfüllend und hinter נאלמה völlig überflüssig. 8 Von jetzt an zeigt der Text manche Fehler, doch ist der erste Stichos von v. 8 wohl richtig. Man übersetzt: in Folge von Drangsal und Gericht, aus Haft und Gericht, ohne Hinderung und Recht (Kleinert). עצר bedeutet hebräisch: abschließen, hemmen, einkerkern, aramäisch: pressen, keltern; es ist fraglich, ob es ohne weiteren Zusatz Hinderung in dem hier nötigen Sinn bedeuten kann, und sachlich ist trotz v. 9 sehr zweifelhaft, daß der Gottesknecht durch Menschen getötet wurde. מן kann „in Folge von" heißen, aber etwa im Sinne „wegen"; um ein „durch" herauszubringen, müßte man es schon mit der LXX durch ב ersetzen. Am Natürlichsten übersetzt man es aber mit „aus", wenn doch ein לקח dabeisteht. Also: aus Druck, Drangsal (wohl nicht: Haft)

[8]Aus Druck und Gericht wurde er entrückt,
Und seine Stätte — wer erforscht sie?
Denn er wurde abgeschieden aus dem Lande der Lebendigen,
Ob des Vergehens meines Volks getroffen zum Tode.

---

vgl. Ps. 107₃₉, wo es neben Unglück und Kummer steht, wurde er genommen. לקח kann bedeuten: wegraffen vgl. z. B. Jer. 15₁₅, aber auch entraffen, entrücken (zu Gott) vgl. II. Reg. 2₃.₅.₁₀ (Elias Himmelfahrt) Gen. 5₂₄ (Henoch) und die beiden Unsterblichkeitspsalmen 49 und 73, und letzteres empfiehlt sich wegen מן. Er wurde aus der Not und aus dem „Gericht", dem Strafgericht nach jüngerem Sprachgebrauch (c. 26₈ f.), entrückt — wohin? Sicher meint er nicht: zu neuen Martern, etwa zum Kreuzestode, denn davon steht nichts da, und entrückt werden ist schon ein Sterben, wenn auch ein Sterben zu neuem, jenseitigem Leben. Daß der Gottesknecht mit einem Henoch und Elia zusammengebracht wird, kann bei einem nachexilischen Schriftsteller nicht auffallen; übrigens ist ein Unterschied da: der Körper ist nach v. 9 nicht mit entrückt; die Vorstellung ist mehr die von Ps. 49₁₆. 73₂₄: nur die Seele ist zu Gott entrückt. In ואת־דורו kann את wiedergegeben werden durch „mit", „bei", durch den acc. oder durch „was anbelangt"; דור kann bedeuten die Generation als Zeit oder die Menschen einer Generation, die Zeitgenossen, oder aber die Wohnstätte (c. 38₁₂ vgl. Ps. 84₁₁ und vielleicht Gen. 6₃); beides ist also sehr vieldeutig. ישוחח, das pil. von שיח kommt nur noch Ps. 143₅ vor mit ב und neben זכר und הגה in der Bedeutung: forschen, nachsinnen über, vgl. שיח ל Hiob 12₈: forschen, anfragen bei. Unter den vielen möglichen Übersetzungen ist schwer wählen. Falsch ist: bei seinen Zeitgenossen, wer bedenkt, weil את nicht „unter" (בדורו), sondern: „zugleich mit" bedeutet, unmöglich die Fassung: „was seine Zeitgenossen anbelangt", die nur dann anginge, wenn die Zeitgenossen neu eingeführt würden und nicht schon beständig von ihnen geredet wäre, obwohl auch dann noch dieser Sinn höchst unwahrscheinlich bliebe, denn entweder würde der Dichter an die Zeitgenossen die sonderbare Zumutung stellen, daß sie über die Entrückung des Dulders nachdenken sollen, oder es würde, wenn das folgende כי mit „daß" übersetzt würde, ein unerträglich schleppender Satz entstehen, und prosaisch wäre die Wendung auf alle Fälle. Übrig bleibt allein, את als die nota acc. anzusehen, was ohnehin das nächstliegende ist, dann muß aber der Sinn sein: und seinen Aufenthaltsort — wer erforscht ihn? Natürlich ist דורו nicht „sein Grab", denn das kennt man, wie v. 9 zeigt, sondern der Aufenthaltsort der Seele, die aus dem Diesseits entrückt ist. Wo mag er jetzt weilen? bei Gott, bei einem Henoch oder Elia? bei den Frommen, die nach Ps. 49 und 73, wie es scheint, nach dem Paradies entrückt werden? Der Dichter fragt so aus Zurückhaltung, aber in dem Zusammenhang liegt deutlich die Antwort, daß er irgendwie zu Gott entrückt ist. „Denn" er ist dahin! er wurde „abgeschnitten", abgetrennt vom Lande der Lebendigen (vgl. wieder Jer. 11₁₉). Das Land der Lebendigen steht im Gegensatz zu דורו und läßt sich natürlich nur auf das Geschick eines wirklichen Menschen, nicht eines Volkes beziehen, das immer noch im Lande der Lebendigen ist, wenn es sich auch im Exil befindet. Er hat wirklich sterben müssen! wegen der Sünde „meines Volkes", sagt der Dichter, nicht Gott (zu עמי vgl. z. B. c. 3₁₂), wurde er getroffen zum Tode. עמי wird von den Allegorikern ganz willkürlich wegkorrigiert, es paßt auch gar zu schlecht in ihren Nebel. נגע למו gibt keinen guten Sinn und noch weniger einen guten Stil, mag man diese Worte als Apposition zum Vorhergehenden fassen: [ob] des Schlages für sie, oder als Kern des Satzes: (ob des Frevels usw.) war Plage ihnen (למו als plur. wegen der angeblichen kollektiven Bedeutung des עבר, die damit ihren einzigen Ausdruck fände) oder ihm (למו als sing. mit angeblich phönizischer Form des Suffixes). Mit der LXX ist zu lesen: נֻגַּע לָמָוֶת, er wurde getroffen zum Tode. 9 könnte abgesehen von der Erwähnung des Grabes als eine etwas zu spät kommende Ausführung über die Unschuld des Gottesknechts erscheinen, ist aber die Vorbereitung zu v. 10. Wo weilt er jetzt? fragt v. 8, die Menschen haben in ihrer Blindheit über ihn entschieden, fährt v. 9 fort. Er war ein Gottgeschlagener, ein großer Sünder, darum „gab man", diejenigen, die die Leiche zu beseitigen oder über ihr Begräbnis zu bestimmen hatten, „bei Übeltätern sein Grab". Die רשעים sind nicht Gottlose im religiösen Sinn dieses Wortes, da es für die

[9]Und man gab bei Übeltätern sein Grab
Und bei Betrügern seinen Hügel,
Obwohl er keinen Frevel getan
Und kein Betrug war in seinem Munde.

---

keinen besonderen Friedhof gibt, noch viel weniger die Heiden, die an sich nicht so bezeichnet werden könnten und unter denen die große Mehrzahl der Juden in und nach dem Exil ihr Grab fand, sondern Schuldige, „arme Sünder", Selbstmörder usw. Daß man ihn auf dem Armensünderfriedhof begrub, muß auch der folgende Stichos besagen wollen. Von den vielen Vorschlägen, die zur Emendation des unsinnigen עשיר gemacht sind, ist עשׂוק unpassend, da man doch den gequälten Mann nicht zu den Gewalttätigen rechnen konnte und für diese auch kein besonderer Begräbnisplatz existiert, עשׁי רע reichlich allgemein und schwach; פשׁעים und רשׁעים für רשׁעים und עשׁיר (Cheyne) ist Umdichtung, die auch nicht nützt, weil פשׁעים so wenig wie עשׁי רע ein besonderes Grab zugewiesen bekommen haben werden. Vielleicht schrieb der Vf. das aramäische עָשׁוּק, Betrüger, was wenigstens mit dem vierten Stichos einigermaßen übereinkommt, übrigens aber durch רשׁעים zu dem Sinn des gerichteten Betrügers ergänzt werden muß: er wurde auf die gleiche Stufe gesetzt mit den Zauberern, Nekromanten, bösartigen Irrlehrern, falschen Propheten, Volksverführern, solchen, für die man auch die christlichen Boten ansah. In במתיו hat die LXX das ו nicht gelesen. Man wird בָּמָתוֹ sprechen müssen, obgleich die künstliche במה sonst nicht als Grabhügel, sondern nur als Heiligtum vorkommt. Auch wenn man davon absieht, daß manches alte Heiligtum als Grab eines Heiligen schon in vorchristlicher Zeit gedeutet sein wird (vgl. z. B. Gen. 35₈ und Jdc. 4₅), daß ferner für den heiligen Stein und den Grabstein dasselbe Wort (מצבה) gebraucht wird, so muß es doch als möglich erscheinen, daß in der nachexilischen Zeit, wo die Juden keine bamoth mehr duldeten, sie lieber durch Totenknochen entweihten, das Wort במה wenigstens für die Grabhügel verabscheuter, unreiner Menschen gebraucht werden konnte. Wenn Dillm. einwendet, daß die Hebräer keine tumuli haben, so sagt er mehr als er wissen kann; vom גל über Leichen ist oft genug die Rede. Die Felsengräber der Vornehmen darf man so wenig heranziehen, wie unsere auch des tumulus entbehrenden Grabstätten in den Kirchen für unsere Sitten. Verscharrte man Verbrecher und Unreine, so wird man den von selbst entstehenden Erdhügel schon deswegen nicht beseitigt haben, weil ein solches Grab wegen seiner verunreinigenden Wirkung kenntlich sein mußte. Jedenfalls hat man eher ein Recht, aus unserem במתו Schlüsse auf die Beerdigung der Verfluchten zu ziehen, als in במתיו, „in seinen Toden", eine Stümperei des Dichters anzunehmen, der im Suff. die Einheit und im Nomen die Pluralität des Gottesknechts ausgesprochen und außerdem nicht blos ein unsymmetrisches Distichon geschaffen, sondern auch eine lächerliche Trivialität (oder begrub man auch Lebende?) geliefert haben würde. V. 9b versichert nicht, daß der Gottesknecht sündlos, wohl aber, daß er schuldlos war; er beging keinen strafwürdigen Frevel und war kein Betrüger. על gegenüber dem, trotzdem vgl. Hiob 10₇ und besonders 16₁₇; das verb. fin. macht על zu einer Konjunktion, bei der אשׁר hinzuzudenken ist. 10a Nach dieser Vorbereitung kommt der Vf. zu dem Hauptthema seiner Dichtung, auf das er c. 52₁₃ff. hingewiesen hatte. Zu erwarten ist der Gedanke: haben die Menschen so entschieden, so entscheidet Gott anders. Dies wird nun zwar von der zweiten Vershälfte an deutlich gesagt, aber anscheinend nicht im Beginn von v. 10. Aber hier ist der Text gänzlich verderbt, auch das Metrum durchaus zerstört. Wörtlich: aber Jahve gefiel sein Zermalmen, er machte krank, wenn du setzest als Schuldopfer seine Seele (oder: wenn ein Schuldopfer setzt seine Seele), er wird Samen sehen, lang machen Tage. Das ist so vollkommen unmöglich, daß selbst die versuchten Änderungen der Aussprache nicht helfen können. הֶחֱלִי beseitigt zwar den Aramaismus הֶחֱלֵי, bringt aber einen unbrauchbaren Artikel und macht den Stichos überlang, könnte also höchstens als Glosse geduldet werden; letzteres gilt auch von der Aussprache הַחֲלִי für הַחֲלָה, inf. abs. hiph. als Gerundium. Außerdem wird dabei längst und ausführlich Gesagtes auf eine sonderbare Weise wiederholt: wir hörten schon vom Tode, ja vom Begräbnis, und sollen nun erfahren, daß Jahve ein Gefallen daran hatte, ihn mit Krankheit zu zerschlagen. Vollends verzweifelt

^{10}Doch Jahve gefiel's, ihn zu reinigen,
Neu sprossen zu lassen sein Alter;
Die Lust seiner Seele wird er sehen,
Samen lang von Leben.

---

ist die Fortsetzung, die die Distichenform sprengt und zu einem höchst unwahrscheinlichen Vordersatz: wenn du (LXX: ihr) zum Schuldopfer setzest seine Seele, einen sonderbaren Nachsatz liefert: er wird Samen sehen, Kinder haben, lang leben. „Wenn" — wozu diese Bedingungspartikel, nachdem es schon geschehen ist? Macht man נפשו zum Subjekt, so wird es nur noch böser, weil man dann nicht einmal erfährt, worin das Schuldopfer besteht, und gemäß der sonstigen Anwendung des Wortes אשם an „einen Widder ohne Wandel im Wert von zwei Sekel" (Lev. 5$_{15-19}$ vgl. c. 14$_{12}$) denken müßte und dabei die Seele gar nicht germanisch innerlich fassen dürfte, da es eben ein ganz gewöhnlicher Ausdruck für Person in der Gesetzessprache ist (Lev. 5$_{15}$). Sprachlich möglich ist: wahrlich, nicht (אם als Schwurpartikel) wirst du seine Seele usw., aber ganz unwahrscheinlich, denn abgesehen von den stilistischen Bedenken könnte man den Widerspruch zwischen dieser Beteuerung und dem ganzen Gedicht (besonders v. 12) nur durch Haarspaltereien wegschaffen. Änderung von תשים in ישים befreit uns nur von den leichteren Anstößen (mindestens sollte man dabei das perf. erwarten). Es ist zweifelhaft, ob wir jemals den ursprünglichen Wortlaut und Sinn herausbringen. Martis Behauptung, daß in v. 10 und der ersten Hälfte von v. 11 nur Eine Strophe vorliege und alles Überschießende aus Dubletten und Zusätzen bestehe, führt zur größten Willkür und ignoriert den Umstand, daß der Dichter häufig gleiche oder ähnliche Ausdrücke hinter einander bringt. Ist der Text nicht ganz und gar zerstört, so muß man angesichts der formalen Vollendung des ganzen Gedichts, des Ebenmaßes der Stichen und Strophen, zunächst ohne Rücksicht auf den Sinn gleichsam skandieren. Dann geht der erste Stichos bis דכאו, der zweite bis תשים, der dritte bis יראה, der vierte bis ימים; und jedes Distichon, bis zu einem gewissen Grade jeder Stichos muß ein Satz für sich oder ein relativ selbständiges Satzglied sein. Sieht man dann auf den ganzen Zusammenhang von v. 8—12, so verdient im ersten Stichos offenbar das Verständnis der LXX den Vorzug vor den gewöhnlichen Erklärungsversuchen: βούλεται καθαρίσαι αὐτόν: die Menschen erklärten den Gottesknecht für einen großen Sünder, Jahve aber hat beschlossen, ihn zu reinigen. דכאו ist inf. piel von דכא, aramäisch geschrieben und gesprochen für זכה (mit Verwechslung des ה und א, wie im aramäischen דְּכֵי und דְּכָא und im hebr. קרה und קרא) vgl. דכיון Prv. 26$_{28}$. Man braucht also nichts zu ändern, will man aber lieber eine hebr. Aussprache, so kann man זַכֹּהוֹ schreiben (zur Konstruktion vgl. c. 42$_{21}$, Hos. 5$_{11}$, Ps. 106$_{13}$). Die Reinigung kann als physische oder als sittliche gedacht werden, als Befreiung von der Krankheit oder von dem Makel der Gottlosigkeit, oder als beides zusammen. Im zweiten Stichos החלי אם תשים bleibt freilich alles so sinnlos wie auch bei den anderen Erklärungen, man muß hier also wohl oder übel seine Zuflucht zur Konjektur nehmen. Stellt man zunächst die beiden Konsonanten von אם um, da dies Wörtchen doch auf keine Weise einen Sinn gibt, so erhält man das perf. הֶחֱלִים oder den infin. הַחֲלִים, noch von חפץ abhängig. Übrig bleiben die Konsonanten אתשים oder nach der LXX אתשימו, also die nota acc. את und das Objekt zu החלים, nämlich שים oder שימו, das in שֵׂיבוֹ, sein Greisenalter (I Reg. 14$_4$), zu ändern wohl nicht allzu fern liegt; vielleicht schreibt man dann vorher noch besser הֶחֱלִיף: Jahve gefiel's, gesunden zu lassen oder: frisch nachwachsen zu lassen sein Greisenalter. Er soll „noch sprossen im Greisenalter, saftig und grünend sein" (Ps. 92$_{15}$), wie Hiob, der nach seinem Aussatz noch 140 Jahre lebt, Kinder und Kindeskinder sieht und dessen Ende seinen Anfang in Schatten stellt (c. 42$_{12}$ ff.). In dem aus unserer Skansion hervorgegangenen dritten Stichos wird אשם etwa in מַשָּׂא umzusetzen sein; מי נפש bedeutet Hes. 24$_{25}$ Lust der Seele und bezeichnet dort wie hier die Kinder. An den Satz: die Lust der Seele wird er sehen, zu dem wieder Hiob 42$_{16}$ zu vergleichen ist, schließt sich im vierten Stichos das Wort זרע unmittelbar als Apposition zu משא an, macht dann aber wohl die Lesart des LXX אֶרֶךְ ימים wünschenswert, obwohl man auch dem mass. Text durch ein וארך ימים sich annähern kann. Soll er langlebigen

Und Jahves Anliegen ist in seiner Hand,
Er rettet [11]von Mühsal seine Seele,
Läßt ihn sehen das Licht, satt werden,
Von seinem Übel spricht er ihn gerecht.

Samen sehen, so muß er selber lange leben — wie Hiob. Daß dieser Vierzeiler sich an das Buch Hiob anlehnt, liegt auf der Hand. Zwar stirbt Hiob nicht, bevor er jenes blühende Alter erlangt, aber daß der Gedanke auch in diesem Buche nicht fremd ist, zeigt c. 14$_{13}$: o daß du mich in Scheol verbärgest und dann meiner gedächtest — und wer weiß, ob nicht die ursprüngliche Hiobssage des alten Volksbuches den Hiob wirklich sterben und dann befreit vom Aussatz wieder belebt werden ließ; vgl. Hiob 42$_{18}$ im griechischen Text: dieser wird wieder auferstehen — hieß es nicht ursprünglich: er ist wieder auferstanden? Sei das wie es will, so paßt dieser Vierzeiler als Gegensatz zu v. 9 und Fortsetzung zu v. 8: er ward von Gott entrückt — wer weiß, an welchen Ort? — die Menschen begruben seinen Leib, als wäre er ein Verbrecher gewesen, aber Jahve hat es anders beschlossen, er reinigt ihn, stellt ihn wieder her, läßt ihn glücklich werden wie Hiob. Ebenso begreift man jetzt, warum der Dichter c. 52$_{15}$ sagt: man wird etwas erleben, was man noch nie gehört hat, in keinem Volk der Welt, und c. 53$_{1}$: wer glaubt unserem Orakel! und warum er mit לקח v. 8 auf Henoch und Elia anspielte (die beide nach späteren Sagen aus der höheren Welt zeitweilig unter die Menschen zurückkehren). 10b Der erste Stichos des jetzt folgenden Vierzeilers geht, wenn man sich wieder durch das Metrum leiten läßt, bis בידו: Jahves Anliegen ist in seiner Hand, d. h. er wird das Volk, das er entsündigt hat, zu Jahve zurückführen, die Stämme wieder aufrichten und die Heiden erleuchten (c. 49$_{5.6}$), die staunend die an ihm geschehene Wundertat vernehmen werden. Das ist eine Parallele, aber eine ausschließende, zu Dtjes.s Erwartung, daß das Anliegen Jahves, Israel wiederherzustellen und die wahre Religion unter den Heiden zu begründen, durch Cyrus' Siege, durch Zerschmetterung der Könige und Völker durchgeführt werden soll. Der zweite Stichos dieses Vierzeilers umfaßt das letzte Wort von v. 10 und die beiden ersten von 11. Die LXX hat auch hier wieder den besseren Text, es ist zu lesen: יְחַלֵּץ מֵעָמָל נַפְשׁוֹ, er befreit von Mühsal seine Seele, d. h. nicht; von der bisher geschilderten Mühsal, denn damit sind wir längst fertig, sondern: der Gottesknecht wird nicht abermals so, wie c. 50$_{4}$ff. und in unserer Dichtung geschildert ist, zu kämpfen und zu leiden haben, sondern seine Ziele mit göttlicher Leichtigkeit und Überlegenheit erreichen, weil alle Welt sich dem Wunder beugt. Ohne einen dramatischen Vorgang tut es also auch unser Dichter nicht, nur denkt er nicht an eine Weltkatastrophe wie Dtjes., weil er nicht mehr im Exil und während des Weltkrieges des Cyrus lebt. Das zweite Distichon ist zu suchen in den Worten יראה bis יצדיק. Daß sie im hebr. Text sinnlos sind, wird doch zugegeben werden müssen: „wegen (oder: ohne) Mühsal seiner Seele wird er sehen (was denn?), satt werden" ist völlig ungenießbar. Auch Oorts יְרוָה für יראה hilft nicht viel. Womöglich noch schlimmer ist die Fortsetzung: durch sein Wissen wird er (der Mensch!) gerecht machen ein Gerechter den Vielen, wo Streichung von צדיק (Oort) nur den geringsten Anstoß beseitigen würde. Da die beiden ersten Wörter des Distichons zum Stichos nicht ausreichen, so drängt sich schon deswegen der Text der LXX auf: יִרְאֶהוּ אוֹר יַשְׂבִּיעַ; אור ist im hebr. Text wegen seiner Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden Wort ausgefallen. Das Licht ist nicht das Lebenslicht oder das der Religion, sondern das Bild der Freude und des Glückes vgl. Ps. 112$_{4}$. 97$_{11}$, Prv. 13$_{9}$, Hiob 29$_{14}$. השביע steht auch sonst neben הראה (Ps. 91$_{16}$. 17$_{15}$). Der Gottesknecht erlebt künftig nur noch Freude und reichliche Befriedigung. Der letzte Stichos besteht aus den beiden Wörtern בדעתו יצדיק, die nicht in enger Verbindung mit dem Folgenden stehen können, obgleich dem Anschein nach schon der Vf. von Dan. 12$_{3}$ sie in der jetzigen Verbindung fand, wenn nicht umgekehrt die Stelle Dan. 12$_{3}$ die gegenwärtige Konfusion veranlaßt hat. Mit dem Gedanken, daß der Gottesknecht durch seine Erkenntnis, sei es durch die Kenntnis anderer von ihm oder durch seine Kenntnis der Thora „den Vielen Gerechtigkeit schafft" (so findet sich Dillm. mit dem unmöglichen Dativ ab), quält man sich vergebens, wenn man nicht annehmen will, daß der Dichter stümpere und eigentlich vom

Ein Spott war sein Knecht den Vielen,
Doch ihre Sünden, er lud sie auf:
[12]Darum wird er erben an Vielen
Und mit Zahlreichen Beute teilen.

Lehren statt vom Wissen sprechen will. Die Vermutung בְּרֵעָתוֹ findet Dillm. „zum Erstaunen", er sollte widerlegen und nicht erstaunen, denn immerhin ist diese Vermutung besser als seine eigene Meinung, daß der Dichter stümpert und einen Sprachfehler macht. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß der Dichter einem Menschen die Fähigkeit oder Befugnis sollte zugeschrieben haben, andere faktisch oder forensisch gerecht zu machen; die Danielstelle kann schon deswegen nicht verfangen, weil der Begriff צדק im B. Daniel ohnehin sehr singulär gebraucht wird (c. 8₁₄). Subjekt des Verbums muß Gott sein, wie er es im vorhergehenden ist; dann ist aber יצדיקהו zu lesen. Die „Erkenntnis" paßt auch bei dieser Lesung nicht. Was dagestanden hat, ergibt sich aus der Beantwortung der Frage, weswegen der Knecht einer Rechtfertigung bedarf: er muß vor den Menschen, die ihn für einen Gottgeschlagenen gehalten haben, wegen seiner Krankheit gerechtfertigt werden. Darum ist zu lesen מֵרָעָתוֹ, von seinem Übel. רעה heißt auch Hiob 42₁₁ das, was Hiob erlitten und was ihn in bösen Verdacht gebracht hat; מן steht wie II. Sam. 3₂₈. Der Sinn ist einfach: durch seine wunderbare Wiederherstellung und reichliche Entschädigung rechtfertigt ihn Jahve vor den Menschen, die er ihm gewinnen soll, von seinem verdachterregenden, seine Wirksamkeit verhindernden Leiden (vgl. auch Gen. 20₁₆). Paulus gebraucht den Ausdruck נצדק מן Röm. 6₇ sogar in dem Sinn: zu Recht befreit sein von einer Sache, was hier ohne weiteres anwendbar wäre. Sachlich könnte aus dem N. T. herbeigezogen werden I. Tim 3₁₆: Christus ist offenbar geworden im Fleisch, gerechtfertigt im Geist; der letztere hat den leidenden und sterbenden Jesus als den Christus erwiesen. — Die beiden letzten Tetrastiche gehen von צדיק in v. 11 bis zum Schluß des Kap.s, das erste geht bis שלל v. 12. **11** von צדיק an. Der erste Stichos läßt sich zwar übersetzen: gerecht ist mein Knecht den Vielen, auch würde dieser Satz sich der vorhergehenden Aussage über die öffentliche Rechtfertigung anschließen, aber er wäre ziemlich nichtssagend, und abgesehen davon, daß man בעיני רבים und ein vorgesetztes יהוה erwarten sollte, scheint es doch, daß dieser Stichos im Gegensatz zu dem folgenden stehen soll: „aber ihre Schulden, er trägt sie", weil dieser sonst lauten würde: והוא סבל עי׳ vgl. v. 4. Ich vermute daher, daß צדיק unter dem Einfluß des vorhergehenden Wortes aus צחק (oder aus inkorrekt plene geschriebenen צחוק), Gegenstand des Spottes, entstanden sei vgl. Hiob 12₄, Jer. 20₇. Also: ein Spott war er für die große Menge, dennoch ihr Sündentilger. Für עבדי lese ich עבדו s. zu c. 52₁₃. Die LXX scheint עֶבֶד gelesen zu haben. **12** „Darum", sowohl wegen seines Verdienstes als wegen der unverdienten Mißachtung, „will ich ihm zuteilen unter vielen" (l. בְּרַבִּים, da auch עצומים keinen Artikel hat). Nach dem hebr. Text, nicht nach dem griechischen, läßt auch hier der Dichter wieder Jahve reden. Eine solche Abwechselung kommt ja auch sonst wohl einmal vor (c. 3₄), aber wahrscheinlich ist sie hier nicht, weil durch nichts motiviert. Das יְנַחֵל לוֹ der LXX verdient vor dem אחלק לו des hebr. Textes auch deshalb den Vorzug, weil חלק gleich im nächsten Stichos wiederkehrt. רבים und עצומים kann heißen: viele und zahlreiche, sowie Große und Starke. Ich habe sonst die letztere Übersetzung vorgezogen, weil man, wenn es ans Teilen geht, lieber mit wenigen als mit vielen teilt. Aber erstens ist es doch bedenklich, רבים hier in einem anderen Sinn zu nehmen als in v. 11b und 12b, zumal v. 11b und 12a einen beabsichtigten, auf dem רבים aufgebauten Gegensatz zu enthalten scheinen; und zum andern bedeutet נחל ב doch wohl: bei vielen erbberechtigt sein (vgl. II. Sam. 20₁), d. h. mit ihnen in Gemeinschaft stehen. Das Beuteteilen ist eine sprüchwörtliche Redensart vgl. Prv. 16₁₉ und scheint nicht viel mehr zu bedeuten als: hochherrlich leben im Besitz aller Güter, die man sich wünscht, ohne daß an wirklichen Raub gedacht wird; wer mit Zahlreichen und durch ihre Zahl Starken Beute teilt, verkehrt auf gleichem Fuß mit ihnen. Als Wiederhersteller Israels und als der große Rechtslehrer der Völker wird der Gottesknecht überall im höchsten Ansehen stehen und gleichsam allen verwandt und verbrüdert sein, ohne eine eigentliche Herrscherstellung einzunehmen. Man weiß ja, wie

Dafür daß er hingegossen hat*) seine Seele *) *zum Tode*
Und mit Abtrünnigen gerechnet ward,
Da er doch die Sünden vieler trug
Und für die Abtrünnigen eintrat.

---

hoch das Judentum die Schriftgelehrten stellte (Jes. Sir. 11₁), die später sogar den Anspruch erhoben, mehr als die Eltern geehrt zu werden. Mit diesem Tetrastich ist nun der Dichter vollends zum Anfang zurückgekehrt: Jahves Knecht wird sehr hoch steigen c. 52₁₃ ff. Das letzte Tetrastich v. 12 b c wiederholt nur noch einmal den Grund seiner Erhöhung. Er hat seine Seele, d. h. sein Blut (vgl. Gen. 9₄, wo דמו richtige Glosse ist), hinströmen lassen „zum Tode". למות darf man als Glosse streichen, da es auch Ps. 141₈ fehlt und der Stichos sonst zu lang ist. Er hat ferner die Schmach auf sich genommen, sich zu den Abtrünnigen zählen zu lassen, während er (v. 12 b Zustandssatz) doch ihre Sünde trug. יפגיע ist wohl zu מפגיע, Mittelsmann, Verteidiger (c. 59₁₆) oder Fürbitter (Jer. 36₂₅) zu stellen, wenn man nicht lieber, da das hiph. v. 6 in ganz anderem Sinne steht, dafür das qal יפגע lesen will. — Zum Verständnis der Dichtung ist auseinander zu halten, was über die vom Dichter und seinen Volksgenossen miterlebte Vergangenheit und was über die ihm geoffenbarte Zukunft des Gottesknechts gesagt wird. Die Vergangenheit wird so geschildert, daß man fast gezwungen ist, eine reale Grundlage für dies Lebensbild in dem Leben eines Zeitgenossen anzunehmen. Zwar lehnt sich der Dichter ziemlich stark an Jeremia und Hiob an, aber der abweichenden Züge sind genug: Jeremia und Hiob haben sehr oft ihren Mund zur Klage geöffnet und betrachten ihre Leiden durchaus nicht als Büßung fremder Sünden; wenn der Dichter des Hiob unser Kap. gekannt hätte, würde er sich bei seiner Frage: warum leidet der Unschuldige? damit haben auseinandersetzen müssen. Wir stehen hier vor einem geschichtlichen Rätsel, das wir wohl nicht lösen werden, um so weniger, als wir nicht einmal die Abfassungszeit der Ebed-Jahve-Lieder genauer bestimmen können; wenn auch vor der Hand die Zeit zwischen dem Exil und Esra als die wahrscheinlichste gelten mag, so hindert doch nichts, den Dichter vom B. Maleachi beeinflußt zu denken statt umgekehrt, und noch weiter in der Zeit herabzugehen. Es wäre keineswegs unerfreulich, wenn wir die dunklen Jahrhunderte zwischen dem Exil und der Makkabäerzeit uns von einer Gestalt erhellt denken dürften, wie die hier gezeichnete ist. Daß die Historiker nichts von ihr berichten, ist noch weniger auffällig, als daß sie von einem Amos oder Hosea nichts melden oder daß wir den Namen eines Dtjes. nicht kennen. Ebenso sehr wie das Lebensbild spricht die Weisjagung von dem künftigen Geschick des Gottesknechts dafür, daß wir in ihm ein Individuum und kein Kollektivum zu sehen haben. Es geht weit über die Bedürfnisse des dichterischen Individualisierens hinaus, wenn der Knecht nach Tod und Begräbnis nicht blos noch lebt (wie ein Kollektivum) oder wieder leben wird (wie eine im Volk liegende unausrottbare Kraft, wie eine Wurzel, die immer wieder ausschlägt), sondern wenn er sogar Kinder haben und an ihrem langen Leben sich erfreuen wird. Er wird nicht etwa, nachdem er für Gott gestorben ist, durch einen Geistesgenossen ersetzt, sondern persönlich lebendig gemacht, nur so kann das allgemeine Urteil, daß er ein Gottgeschlagener gewesen sei, widerlegt werden, während es keinem unter dem Schein der Gottlosigkeit am Aussatz gestorbenen Gottesmann nützen könnte, wenn andere Propheten nach ihm Kinder haben und glücklich sind. Der Mann, der die Wiederbelebung des Gottesknechts erwartet, braucht nicht an eine allgemeine Unsterblichkeit und Auferstehung zu glauben, stellt er doch jene Wiederbelebung als etwas Unerhörtes, Unglaubliches, ihm selber erst durch Offenbarung kund Gewordenes hin. Immerhin dürften, wenn er auch den Heiden nichts Ähnliches zutraut, in seinem Volk gewisse Vorbedingungen dieser Erwartung vorhanden gewesen sein. Unwillkürlich wird man an den Zusatz zum B. Maleachi (c. 3₂₃ f.) erinnert, daß Elia vor dem jüngsten Tage wiederkommen soll, um die Väter und Söhne mit einander zu versöhnen: mag dies in noch so später Zeit zugesetzt sein, so beruht es doch bei der eigentümlichen Aufgabe, die dem Elia zugewiesen wird, ohne Zweifel auf älteren Elialegenden. Von Hiob ist schon die Rede gewesen. Jesum hielten bekanntlich manche für den wiederbelebten Täufer Johannes oder für Elia, für Jeremia oder

*54 [1]*Juble, Unfruchtbare, die nicht [gebar,*	*brich aus und jauchze, die nicht kreißte!*
Denn mehr sind die Söhne [der Einsamen	*als die Söhne der Vermählten, spricht [Jahve.*
[2]*Mache weit den Platz deines [Zeltes*	*und die Decken spanne aus, spare [nicht,*
Mache lang deine Zeltstricke	*und deine Pflöcke mache fest!*
[3].	*denn nach rechts und links wirst du [ausbrechen,*
Und dein Same wird Völker [in Besitz nehmen	*und verödete Städte bewohnen.*

---

sonst einen leiblich zurückgekommenen alten Propheten; auch von Henoch wird in den jüngeren Teilen des Henochbuches angenommen, daß er nach seiner Entrückung unter den Menschen wieder lebt und wirkt. Einzelnes hiervon, z. B. die Wiederkehr Jeremias, ferner Stellen wie c. 26₁₉ Dan. 12₃ könnte grade auf unsere Dichtung zurückgehen, aber es bleibt genug Stoff für die Annahme, daß unser Dichter den Gedanken nicht ganz neu geschaffen hat. Wenn man den Gebeinen des längst verwesten Elisa die Kraft zuschrieb, einen beliebigen Toten durch zufällige Berührung wieder lebendig zu machen, so war auch zur Zeit des Dichters die Vorstellung möglich, daß ein Begrabener durch Gott ins Leben zurückgerufen werden und Kinder bekommen kann. Trotzdem bleibt es für den Dichter das größte Wunder, das die Welt umwandeln wird. Uns ist es noch wunderbarer, daß ein alttestamentlicher Dichter ein Bild zeichnet, das nach Jahrhunderten zur Wirklichkeit wird, mag es auch hinter dieser Verwirklichung in manchen und wesentlichen Zügen zurückbleiben. Es zeigt sich darin die innere Verwandtschaft der alttestamentlichen Religion mit dem Christentum, allerdings auch ihre Inferiorität, sofern sie den höchsten Gedanken denken, aber nicht verwirklichen kann. Noch eines: unsere Dichtung darf man als Beweis dafür ansehen, daß die spätere Auferstehungslehre nicht ganz und gar fremdes Gewächs sein kann; denn der Dichter meint, daß von dem, was er ankündigt, die Völker noch niemals etwas gehört haben, er fühlt sich also nicht von fremden Anschauungen oder Lehren abhängig. Das nachexilische Judentum ist überhaupt kühn in eschatologischen Konzeptionen; was ist wohl kühner als die Erwartung des Apokalyptikers Dan. 12, daß die Welt in 3½ Jahren verwandelt werden und viele Toten auferstehen sollen? So war die psychologische Disposition auch für die Weissagung vorhanden, daß ein am Aussatz gestorbener Gottesmann wieder auferstehen werde.

54, 1–6 nimmt nicht die geringste Notiz von der Dichtung c. 52₁₃–53₁₂, schließt sich dagegen so eng wie möglich an die vorhergehenden Stücke an; wie diese tröstet es Zion, das so wenig verlassen werden kann, wie ein Jugendweib verstoßen wird, und bald wieder eine reiche Bevölkerung haben wird. **1** Zion wird angeredet, aber nicht genannt, offenbar deshalb, weil c. 52₇–₁₂ unmittelbar vorherging. Zion ist unfruchtbar, hat nicht geboren vgl. c. 49₂₀ f., ist traurig vereinsamt (vgl. II. Sam. 13₂₀) und nicht vermählt (בעולה denom. von בעל, Eheherr), nämlich von Jahve getrennt; trotzdem wird sie mehr Kinder haben als eine Verheiratete, eine zahlreichere Bevölkerung als ein Volk, das in normalen Umständen lebt. Dtjes. muß an einem Ort gelebt oder Verbindungen gehabt haben, die ihm einen großen Eindruck von der Menge der Juden außerhalb Palästinas machten. רנה wird, da es den Stichos überfüllt, von einem Abschreiber hinzugesetzt sein, es kann hier so gut fehlen wie 52₉. **2** vgl. c. 49₁₉. ₂₀. משכנותיך fehlt in der LXX und ist ein unnützer, prosaischer Zusatz, schon des Plurals wegen verdächtig. Für יטו erwartet man תַּטֵּי oder הַטֵּי vgl. die LXX, zur Not läßt es sich mit dem nachfolgenden juss. zusammenschmieden (mögen sie ausspannen, halte nicht zurück). Die Stricke, über denen die Teppiche ausgespannt werden, müssen lang sein, weil das Zelt groß werden soll, darum werden die Zeltpflöcke eine große Last zu halten haben, müssen also stark befestigt werden. Zur Aussprache von יתדותיך mit bleibendem ē s. Olsh. S. 320. **3** schließt sich an v. 2 in Bild und Gedanken nicht so an, wie man nach dem כי erwarten sollte, denn

⁴*Fürchte nicht, denn du wirst*	*und sei nicht beschämt, denn du wirst*
[nicht zu Schanden,	*[nicht enttäuscht,*
Denn die Schande deiner	*und der Schmach deiner Witwenschaft*
[Jugend wirst du vergessen	*[nicht mehr gedenken.*
⁵*Denn dein Gemahl ist dein*	*Jahve der Heere sein Name,*
[Schöpfer,	
Und dein Erlöser der Heilige	*der Gott der ganzen Erde geheißen.*
[Israels,	
⁶*Denn wie ein verlassenes Weib*	*und eine geistbetrübte ruft er dich,*
Und ein Jugendweib, daß es	*spricht [Jahve], dein Gott.*
[verschmäht wurde!	

---

die Aufforderung an Zion, die Wohnung geräumig zu machen, kann doch nicht damit motiviert werden, daß die Bewohner nach rechts und links „ausbrechen" (aus dem Jahvisten Gen. 28₁₄. 30₃₀. ₄₃ Ex. 1₁₂), die südlichen und nördlichen Landstriche bevölkern werden; noch weniger passen dazu die folgenden Stichen v. 3b: dein Same wird Völker in Besitz nehmen (vgl. Gen. 24₆₀ 22₁₇), das davidische Reich durch Unterwerfung der Nachbarvölker wiederherstellen, und die verwüsteten Städte Palästinas wieder bewohnen, denn daß Zion etwa das ganze Volk bedeutete, ist nach dem Bilde v. 2 (mache den Platz deines Zeltes weit) nicht wahrscheinlich. Es wird v. 3 demnach der erste Stichos ausgefallen sein, der eine Aufforderung zur Freude wie v. 1 oder zur Furchtlosigkeit wie v. 4 enthielt, die durch das כִּי begründet wurde. Auch das Metrum verlangt noch einen Stichos, denn auch hier haben wir wie in den meisten Gedichten Dtjes.s Vierzeiler. V. 3b gehört zu den wenigen Stellen, in denen Dtjes. etwas über die nächste Zeit der Befreiung hinausgeht und verrät, daß seine Zukunftshoffnungen mit denen der Mehrheit übereinstimmen (vgl. c. 55₃ ff.), was bei seiner Anlehnung an die älteren Weisagungen nicht zu verwundern ist. 4 Zion soll sich nicht schämen (niph. subjektiv), denn sie wird nicht „Schimpf machen", d. h. haben (hiph. objektiv). Denn sogar die frühere Schande soll in Vergessenheit geraten, diejenige, die sie als עלמה, als junges Eheweib, d. h. in der Zeit vor dem Exil durch die Ägypter und Assyrer erlitt, und die Schmach ihrer Witwenschaft, d. h. des Exils. So lange Israel als Staat bestand, war es verheiratet; seit dem Exil wohnt Jahve nicht mehr in Zion, wohin er ja nach c. 52₈ erst bei der Befreiung zurückkehrt. Er wohnt für Dtjes. wohl auch nicht bei den Exulanten oder gar bei der über alle Welt verbreiteten Diaspora, sondern im Himmel (c. 40₂₂), und hat augenblicklich kein Haus auf der Erde. Daß Jahve auf das letztere trotz allem Universalismus und aller Begeisterung für Jahves Größe nicht verzichtet (c. 44₂₆ ff.), zeigt, wie zähe der geschichtliche Tatbestand festgehalten wird und wie die nationalen Interessen Israels ihren Vorrang in der Religion selbst bei der idealsten und vorurteilfreiesten Denkweise behaupten (vgl. Röm. 9₄ ff.). Die Wörter auf ût, ît nehmen im sing. vor Suffixen häufig das י der Pluralendung ôt an s. Olsh. § 131h. 5 Jahve ist der Gott der ganzen Erde, aber Zions Eheherr. יִקָּרֵא, er wird geheißen, gilt als Gott der Welt, klingt phrasenhaft. Wenn v. 5b allein stände, würde man übersetzen: dein Erlöser, der Heilige Israels, wird Weltgott genannt werden, was erträglicher wäre und als Gegensatz zu der Schmach der Witwenschaft gedacht werden könnte, aber v. 5a macht dies leider unmöglich. Mit dem לכל־האי der LXX läßt sich auch nichts anfangen. In v. 5a ist בְּעָלַיִךְ punktiert in der Meinung, daß von einer neuen Heirat zwischen Jahve und Zion die Rede sei, aber das ist wenigstens nicht die Meinung von v. 6, und ob es aus der Witwenschaft von v. 4 geschlossen werden darf, das ist doch zweifelhaft; eine förmliche Scheidung hat Dtjes. schwerlich im Auge (insofern von dem Vf. von c. 50₁ gewiß richtig verstanden). Darum spricht man doch wohl besser בְּעָלֶיךְ oder בַּעֲלֵךְ; der Plur. mag durch עֹשֶׂיךְ veranlaßt sein, das aber kein Plur., sondern Sing. ʿôsaj ist. 6 Des Metrums wegen ist oben יהוה aus v. 6a nach v. 6b verpflanzt. „Wie ein verlassenes Weib hat er dich gerufen"; es handelt sich um ein Weib, das nicht entlassen, sondern von ihrem Manne aus zeitweiligem Überdruß allein gelassen ist, nicht mehr im Harem von ihm an-

*[7] *In einem kleinen Augenblick verließ ich dich,*
Doch mit ewigem Erbarmen umfange ich dich;
[8] *Im Zorn verbarg ich mein Gesicht vor dir,*
Doch mit großer Huld erbarmte ich mich dein,
Spricht dein Erlöser Jahve.
[9] *Wie in den Tagen Noahs ist mir dies:*
Wie ich geschworen habe, daß nicht kommen sollen
Noahs Wasser mehr über die Erde,
So habe ich geschworen, dir nicht zu zürnen
Und dich nicht mehr zu bedräuen.

---

gerufen oder sonst in seine Gesellschaft gerufen wird (vgl. Esth. 1₁₁.₁₉ 2₁₄); die polygamischen Zustände werden auch in v. 6b vorausgesetzt. Ein solches Weib ist tief gekränkt und betrübt (רוח wie oft von der Stimmung). Sonderbar ist, daß Ew. an die erste Berufung Israels (aus Ägypten) denken konnte; gerade auch seine vortreffliche Übersetzung des folgenden Ausrufs כי תמאס hätte den richtigen Fingerzeig gegeben: וְ-כִי ist wie אַף כִּי Gen. 3₁ ein Ausruf ungläubigen Staunens „und daß!" Wie wäre es möglich, daß ein Jugendweib, eine Jugendliebe, wirklich verschmäht werden könnte; es kann wohl eine Zeitlang von ihrem Manne vernachlässigt, aber nicht ganz aufgegeben werden, er kehrt immer wieder zu ihr zurück. Verkehrt ist es, vor אשת ein כ einzusetzen und das כי mit „wann" oder „weil" zu übersetzen oder zu streichen; überall verliert dabei der Satz, und das impf. תמאס spricht für den massor. Text. Zu der selteneren Aussprache des Suffixes von קראך mit ā s. Olsh. S. 468.

54, 7–10 enthält einige kurze Trostsprüche, drei Strophen zu je fünf dreihebigen Stichen; das Gedicht ist also ebenso gebaut wie das von c. 40₁₂–₁₆. Jahve wird nicht wieder eine Katastrophe wie die des Exils über Israel hereinbrechen lassen, sondern seinen Friedensbund mit ihm unter allen Umständen aufrecht erhalten. **7. 8** Jahves Zorn währte nur einen Augenblick, die Gnade ist ewig vgl. Ps. 30₆. „In einem kleinen Augenblick" ist eine Hyperbel, die mit derjenigen von c. 42₁₄: seit urlanger Zeit habe ich geschwiegen, einen charakteristischen Gegensatz bildet; beide Hyperbeln, die sich ja auf dieselbe Zeitspanne beziehen, zeigen, wie sehr sich Dtjes. von seiner Stimmung beherrschen läßt und wie wenig man seine Worte auf die Wagschale legen darf, da er es selbst nicht tut. de Lag. hat, wenn ich nicht irre, irgendwo רֶגֶז für רגע vorgeschlagen, aber der „kleine Zorn", den die LXX in v. 8 hat, ist kaum besser, stimmt wohl sogar mit der Intention des Vf.s viel weniger, der um so überschwänglicher trösten kann, je größer der Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen Unglück und dem demnächstigen Glück ist. Allerdings kommt der Gegensatz zu dem רגע erst mit dem עולם v. 8, aber der Text ist nicht übermäßig sicher und es ist möglich, daß גדלים v. 7 und jenes עולם mit einander vertauscht sind. In v. 7b tritt für das Bild die Sache ein, wenn אקבצך, ich will dich sammeln, richtig ist; Dillm. will „kraft des Gegensatzes" קבץ durch „an sich ziehen" wiedergeben, was es aber schwerlich bedeutet, doch wäre ein Verb ähnlichen Sinnes erwünscht. Die LXX hat in v. 7b und v. 8 dasselbe Verbum, was auch nicht schön ist; hätte man ihren Text im Hebräischen, so könnte man vielleicht mit נחם und רחם abwechseln. Oben ist אקבצך durch אֲחַבֶּקְךָ ersetzt. In בשצף קצף erklärt man das erste Wort nach Prv. 27₄: שטף אף als aus שִׁטֶּף dem Reim zu Liebe geändert: als schwoll der Groll, verbarg ich usw. Aber daß man dies Wortgeklingel dem Dtjes. zutrauen darf, möchte ich bezweifeln, außerdem bildet die erste Hälfte von v. 8a einen unförmlichen Stichos, aus dem man zwei machen könnte, wenn nicht ohne Zweifel die zweite Hälfte von v. 8a den zweiten Stichos darstellte. Daher halte ich שצף für einen stehen gelassenen Schreibfehler und streiche mit der LXX das רגע in v. 8a, das vielleicht eingesetzt ist, nachdem, wie oben als möglich erschien, עולם mit גדולים den Platz gewechselt hatte. **9** Wieder eine Frucht aus der Lektüre des Jahvisten (Gen. 8₂₀–₂₂). כי־מי wird von den meisten alten Übersetzern כִּימֵי, wie in den Tagen, ausgesprochen, ohne Frage mit Recht; die Konjunktion כי ist überflüssig, מי נח, Wasser Noahs, schon deswegen stilistisch unangenehm, weil es gleich hinterher noch einmal vorkommt; und was soll schließlich

^{10}*Mögen die Berge weichen*
Und die Hügel wanken,
Soll meine Gnade nicht von dir weichen
Und mein Friedensbund nicht wanken,
Spricht dein Erbarmer Jahve.
* ^{11}*Du Elende, Umſtürmte, nicht Getröſtete,*
Ich lege in Bunterz deine Grundſteine
Und deine Grundfeſten in Sapphiren.
^{12}*Ich mache Rubinen zu deinen Zinnen*
Und deine Tore zu Karfunkelſteinen
Und deine Einfaſſung zu Edelſteinen.

---

der Satz bedeuten: dies iſt mir das Waſſer Noahs? Scherzhaft iſt die Einrede, daß זֹאת bei כִּימֵי auf die gegenwärtige Zeit gehen müßte; ſelbſtverſtändlich bedeutet es: dieſe Sache. Wie Jahve nach dem Strafgericht der Sündflut „ſchwor", daß dieſe nicht wiederkehren ſoll, ſo hat er jetzt geſchworen, daß das Exil nicht wiederkehren ſoll. Der Sinn iſt alſo klar genug, der Versbau übrigens nicht ſehr ſchön. Für אשר, das an Jer. 33$_{22}$ eine nicht ſehr ſichere Stütze hat, wird כַּאֲשֶׁר geleſen werden müſſen. Vom Schwur ſagt der Jahviſt Gen. 8$_{21}$ f. nichts, aber auch in der Geneſis lieben es die Späteren, das einfache „Sagen" des Jahviſten durch den Schwur zu überbieten (das auffälligſte Beiſpiel Gen. 24$_{7}$). Bei den beiden letzten Infin. vermißt man ein עוֹד, das aber die LXX hat und das eingeſetzt werden muß. **10** כי konzeſſiv. Wenn auch eine Erſchütterung der ganzen Welt ähnlich wie in der Sündflut kommen ſollte — aber ſie kommt nicht, die Berge ſind das Bild des unerſchütterlich Feſten — ſo wird Jahves Freundſchaftsbund (vgl. איש שלומי) unerſchütterlich ſtehen bleiben. Die Neuordnung der Dinge durch Jahve wird die Gewähr ewiger Dauer in ſich tragen. Eine innere Begründung gibt Dtjeſ. nicht für dieſe Weisſagung, es iſt reine Hoffnung, die ſich auf das Bedürfnis ſtützt, nicht auf Gründe. Wenn übrigens Dtjeſ. die c. 48$_{4.5b.7b.8b.10}$ ausgeſprochenen Meinungen vom Charakter ſeines Volkes hegte, hätte er ſchwerlich ſo ſprechen können. Der Vers erinnert an Jer. 31$_{35}$ ff. 33$_{20}$ ff. מאתך hat ē für ā ſ. G.-K. § 103$_{1}$ Anm. 1.

54, 11—14, ein Gedicht in drei dreihebigen Triſtichen, das in überſchwänglichen, ſpäter oft nachgeahmten Bildern Zions künftigen Glanz ſchildert. Auf die Echtheit des Gedichts möchte ich mich nicht unbedingt verlaſſen. **11** סֹעֲרָה iſt ſchwerlich part. qal, denn der Sinn „Stürmende" paßt an ſich nicht und nicht zu עניה, ſondern part. pual mit abgefallenem מ (vgl. Hoſ. 13$_{3}$); ebenſo iſt נחמה (vgl. Hoſ. 2$_{3}$ רחמה) part. pual (oder beide Formen nach der Betonung perf. pual). Der mit הנה beginnende Satz iſt zu lang für einen Stichos, zu kurz für zwei; vielleicht, daß man אַרְבִּיץ für die weitſchweifige Partizipialkonſtruktion ſetzen darf. Für אבניך ſchreibt Ew. und für יסדתיך Buhl wohl beſſer אדניך resp. יְסֻדֹתַיִךְ. Unter פוך, Antimonium, verſteht man den koſtbaren Mörtel, der bewirken ſoll, daß die Steine ähnlich ſchwarz eingefaßt erſcheinen wie die Augen der orientaliſchen Schönen, die mit demſelben Stoff Ränder um die Augen zeichnen (II. Reg. 9$_{30}$ Jer. 4$_{30}$), aber was für eine barocke Idee, Augenſchminke als Mörtel zu verwenden, damit die Steine „wie Frauenaugen" hervorleuchten! Ob der Stoff ſich zum Mörtel eignet, weiß ich nicht, aber die Sapphire in dem nächſten Stichos ſind gewiß nicht als Mörtel gedacht. Da vom Ornamentieren die Rede iſt, darf man wohl an die אבני פוך וְרִקָּמָה denken, die nach I. Chr. 29$_{2}$ zum Tempelbau verwendet werden und augenſcheinlich zum Verblenden, zu moſaikartigen Zeichnungen auf den Wänden und drgl. dienen; dazu mochten die Kriſtalle mancher Antimoniumverbindungen geeignet ſein, doch könnte es ſich auch um Steine mit bunten Streifen handeln, die mit Antimonium nichts gemein haben als Namen und äußere Ähnlichkeit. Wellh. will נֹפֶךְ ſchreiben, was nicht nötig zu ſein ſcheint. Die Fundamentmauern ſollen gelegt werden in, ausgelegt werden mit Sapphiren, d. h. nicht mit den heute ſo genannten Edelſteinen, ſondern mit dem weicheren Lapis Lazuli; wir haben uns wohl vorzuſtellen, daß dieſe Grundmauern aus der Erde hervorragen, etwa zur Höhe der Stufen, die in die Prachtbauten führen. **12** Den Gegenſatz zu den dunkleren

[13]Und all deine Erbauer sind von Jahve gelehrt,
Und groß wird sein die Wohlfahrt deiner Kinder,
[14]In Heil wirst du dich gründen.
*Sei fern von Drangsal, denn du [wirst nicht fürchten,
und von Schrecken, denn er naht [dir nicht,
[15]Wenn man streitet, ist's nicht [von mir,
wer streitet mit dir, fällt gegen dich.

Grundmauern bilden die Rubinen, wenn man כַּדְכֹּד (griechisch Chalkedonier, aus פַּרְכֹדֶן umgemodelt) mit כִּידֹד kombinieren darf. אֶקְדָּח, von קָדַח, brennen, mag etwas Ähnliches sein, etwa der Karfunkel; die veränderte Ausdrucksweise: zu Karfunkelsteinen machen, soll wohl andeuten, daß die Tore nicht aus ihnen bestehen (wie die Zinnen aus Rubinen), sondern nur mit ihnen reich besetzt sein sollen. Unter גְּבוּל versteht man am natürlichsten die Einfassung, die Hofmauer, περίβολος, nicht das Gebiet, denn wie könnte das zu Edelsteinen werden! Zion ist, wie es scheint, nicht sowohl als Stadt, sondern als große Burg gedacht, daher deckt sich גְּבוּל mit der Ringmauer, während die Grenze einer Stadt immer über ihre Mauern hinausreicht, auch nicht in einer Einfassung sichtbar wird, die mit Edelsteinen verziert werden könnte. Das כָּל־ vor גְּבוּלֵךְ fehlt in der LXX und ist metrisch eher lästig. Während diese Sätze ebenso wie das Bild vom Zelt v. 2 den Eindruck einer rasch vorübereilenden poetischen Phantasie machen, sind sie Tob. 13₁₆f. und besonders Apk. 21₁₈–₂₁ sinnlich aufgefaßt und weiter ausgeführt. **13** Die beiden Stichen scheinen zu einem Vers verbunden zu sein, weil in beiden das Wort בָּנַיִךְ vorkommt, aber grade deswegen hätten sie von einander getrennt werden sollen; der zweite Stichos bildet ein Paar mit dem ersten von v. 14. Wenn der Vf. beide Male den Begriff Kinder hätte ausdrücken wollen, so würde er abgewechselt haben (wie die LXX gefühlt hat), daher ist in v. 13a בּוֹנַיִךְ vgl. c. 49₁₆. ₁₇ zu sprechen, wodurch auch ein viel konkreterer Gedanke entsteht: deine Erbauer sind von Gott gelehrt, um die Stadt nach seinem Plane zu erbauen (vgl. Ex. 31₃ff.). Daß die Bewohner Zions Gotteserkenntnis haben, Schriftgelehrte sein sollen, würde in dieser tröstlichen Zusicherung künftiger Wohlfahrt allzu isoliert dastehen, und es ist sehr die Frage, ob sich Dtjes. die künftigen Bewohner Jerusalems als Thorastudenten vorstellt. In v. 13b ist וְרַב das prophetische Perfekt, fortgesetzt **14**a durch das Impf.: in Heil (c. 45₈) wirst du dich gründen. צְדָקָה ist Parallele zu שָׁלוֹם v. 13b. Die Vokalisierung von תִּכּוֹנָנִי als hithpal. mit assimiliertem ת ist wohl besser als das pul. תְּכוֹנָנִי, du wirst aufgerichtet werden, was weniger sagt.

54, 14b–17 scheint aus drei Vierzeilern zu bestehen und verheißt die Fortdauer der Sicherheit. Der Abschnitt hat sprachlich, stilistisch und metrisch so viel Auffälliges, daß ich ihn für eine Zusatzdichtung halte, nachdem ich mich früher bemüht hatte, möglichst viel von ihm für Dtjes. zu retten. **14**b „Sei fern" d. h. fühle dich fern „von Vergewaltigung, denn du wirst nicht fürchten", nicht in die Lage kommen, dich fürchten zu müssen. תִּרְחָקִי zu lesen ist wohl nicht durchaus nötig. Der Satz wäre ja umgekehrt leichter verständlich: fürchte dich nicht, denn du wirst fern sein von Bedrängnis, aber der Vf. wollte an die vorhergehende Schilderung der glänzenden Wiederherstellung Zions anknüpfen und konnte daher nicht gut mit „fürchte dich nicht" anfangen. Unsere Stelle zeigt, wie ein Schriftsteller, dessen Sprache keine rechtschaffenen Tempora besitzt, sich zu helfen sucht, wenn er ein Nacheinander in die entferntere Zukunft projizieren will. Wir würden sagen: du wirst künftig von Bedrückung frei bleiben, dich nicht einmal zum Voraus vor dergleichen fürchten. מְחִתָּה kommt im objektiven und subjektiven Sinne vor als Schrecknis und Erschrecken, hier steht es natürlich im ersteren. **15** hat manche Schwierigkeit. הֵן ist ganz in aramäischer Weise für אִם gebraucht. אִתִּי hat, wenn es = אִתְּיִ ist, die auf der Verwechselung mit der nota acc. beruhende Aussprache, die sonst im B. Jes. vermieden ist. Bei der Vieldeutigkeit der Wurzel גּוּר und des Ausdrucks נָפַל עַל sind sprachlich mehrere total verschiedene Übersetzungen möglich, über die man nach dem Zusammenhang zu entscheiden versuchen muß. V. 15b würde ohne Rücksicht auf den Kontext von jedermann übersetzt werden: wer bei dir als גֵּר wohnt oder wandert, wird dir zufallen,

[16]Siehe, ich schuf den Künstler,
Und hervorbringt die Waffe [nach seinem Geschäft,
[17]Keine Waffe, gebildet wider dich, [wird Erfolg haben,
Das ist das Erbe der Knechte [Jahves
der bläst in das Feuer der Kohle
und ich schuf den Verderber zum [Vernichten:
und jede Zunge, die mit dir zum [Gericht geht, wirst du besiegen;
und ihr Heil von mir, ist Jahves [Spruch.

---

zu dir übergehen. Ohne sonderliches Vertrauen zum Text mag man גור mit dem piel von גרה zusammenstellen: den Streit schüren; die Konstruktion mit את entspricht dann der von „streiten mit". אפס steht häufig mit כי am Anfang eines Satzes: nur daß nicht; eine ähnliche elliptische Redensart haben wir vielleicht auch hier: meine nur nicht, es sei von mir, nämlich von mir angeregt (vgl. I. Sam. 26₁₉). Jahve bleibt Zion immer gnädig, reizt keinen Feind, wie früher die Assyrer und Chaldäer, mehr gegen die heilige Stadt. מי v. 15b ist nicht Fragepartikel, sondern pronom. indefin. wie in den unechten Stellen c. 44₁₀ 50₁₀: wer immer mit dir Streit anhebt. עליך יפול (das zweite Wort inkorrekt plene) kann nach dem Zusammenhang nicht heißen: wird dir zufallen, sondern nur: wird dir gegenüber (oder deinetwegen) fallen; es scheint allerdings fast, als ob ein Wortspiel beabsichtigt sei nach rabbinischem Geschmack (wer bei dir weilt, fällt dir zu), aber zunächst muß גר v. 15b nach יגור v. 15a erklärt werden. Oort will עליך in den ersten Stichos stellen, läßt damit aber יפול ein wenig kahl zurück. Sprachlich ist die Echtheit von v. 15 nicht aufrecht zu erhalten, sachlich nehme ich Anstoß an dem: „nur nicht von mir", was für Dtjes. auffallend schwach ausgedrückt wäre. Aber der Vers steht, wenn wir ihn richtig verstanden haben, im besten Zusammenhang mit der Umgebung, die dadurch in Mitleidenschaft gezogen wird. 16 Der Vierzeiler ist nicht glücklich gebaut; die ersten drei Stichen stehen dem vierten gegenüber, sodaß das zweite Distichon auseinander gerissen wird. Der Sinn scheint folgender zu sein: Jahve selbst hat den Schmied geschaffen, der allerlei Gerät, auch die verderbliche Kriegswaffe, hervorbringt „nach seiner Arbeit", wie es sein Geschäft mit sich bringt, Jahve hat auch den Verderber geschaffen, der die vom Schmied gefertigte Waffe zum Schaden anderer benutzt. Hat Jahve beide geschaffen, so lenkt er auch ihre Tätigkeit. Waffen muß es geben, das hat Jahve einmal so bestimmt; von ihm stammt die Schmiedekunst, die ja das ganze Altertum, in unbewußter Anerkennung der kulturhistorischen Bedeutung der Metallbearbeitung, auf die Götter oder gottähnliche Heroen zurückführt. Nun ist ja die Waffe ein unheimliches Ding, in dem wie durch Zauber die Gier nach Blut schlummert und das sich in dieser Gier nicht um schuldig oder unschuldig kümmert — wenn nicht Jahve die Hand darüber hielte! Israel wenigstens soll durch keine Waffe gefährdet werden. Ein משחית war z. B. Sanherib oder Nebukadnezar, sie sind Gottesgeißeln, die Gott von Zeit zu Zeit zum Verderben aussendet. Es ist unbegreiflich, wie man als die Aufgabe des Verderbers die Vernichtung der vom Künstler geschmiedeten Waffe ansehen kann, hat doch der Vf. durch die appositionellen Partizipien: der da bläst in das Kohlenfeuer, der das Gerät hervorbringt nach seinem Geschäft, genug dafür gesorgt, daß wir unter dem Schmied uns weiter nichts denken sollen als eben den Schmied, der ahnungslos und gewerbsmäßig die mörderische Waffe schmiedet wie die Sichel und den Pflug und davon lebt, während umgekehrt der „Verderber" doch vernünftiger Weise nicht als wohltätiges Wesen aufgefaßt werden kann, wie er ja schon durch seinen Namen an den Würgengel von Ex. 12₂₃ II. Sam. 24₁₆ Jer. 51₁ erinnert. Warum ließ denn nicht auch Jahve den Waffenschmied lieber ungeschaffen, wenn er einen dazu schaffen muß, um die Waffen wieder zunicht zu machen! Es scheint doch, daß diese Sätze von einem Juden der nachexilischen Zeit geschrieben sind, wo die waffenlosen Juden in der Waffe und dem Krieg nur das Gefährliche und Verderbliche sahen (Ps. 46), während Dtjes. triumphierend Schwert und Bogen seines Helden rühmt c. 41₂. 17 Sollte wider Israel jemals eine Waffe geschmiedet werden, so wird sie keinen Erfolg haben. Natürlich ist auch hier nicht der Schmied der Bösewicht, sondern der, der ihn schmieden läßt. Auch den Gegner wird Israel siegreich bestehen,

*55 ¹*Ha, alle Durstigen, geht zum [Wasser,*
Auf, kauft Korn ein ohne Geld
²Warum wägt ihr Silber dar für [was kein Brot ist
Hört doch auf mich und esset [Gutes,
³Neigt euer Ohr und geht zu mir,

und wer keine Kraft hat, esset!
und ohne Kaufpreis Wein und Milch!
und müht euch um was nicht zur [Sättigung dient?
und es vergnüge sich am Fett eure [Seele!
hört, damit lebe eure Seele.

---

der mit den Waffen der Anklage und Verleumdung sich wider es erhebt. Die Juden wurden ja oft genug bei der heidnischen Obrigkeit angeklagt; in der persischen Zeit wie in der seleucidischen stoßen wir auf manchen Fall dieser Art. Die Stichen, schon vorher mehrere Mal reichlich lang, wachsen hier über alles Maß hinaus; es nützt darum auch nichts, durch Annahme von Glossen Erleichterung schaffen zu wollen. תקום אתך, die sich mit dir und mit der du dich erhebst (wieder ein einseitiger Ausdruck für einen reziproken Begriff) zum Wortkampf vor Gericht, zum Prozeß, etwa vor dem persischen Thron; dieser Satz vom Prozeß nimmt sich ja in v. 16. 17 fremdartig aus, konnte aber unter den Tröstungen für Juden namentlich in der persischen Zeit nicht gut fehlen. „Du wirst sie schuldig sprechen" nicht als Richter (wegen ואתך), sondern als Sieger im Prozeß, der die Schuld des Gegners nachgewiesen hat. V. 17b bringt, wenn wir von c. 42₁₀ 44₂₆ absehen, zum ersten und letzten Mal den plur. עבדי, der uns bei Tritojes. so oft begegnet. Die allgemeine Wendung: das ist das Erbe der Knechte Jahves, kommt im Hiob (c. 20₂₉ 27₁₃), nicht bei Dtjes. vor, ist in jenem Buch, wo es sich um das Schicksal der Frommen und Gottlosen handelt, durchaus verständlich, ebenso bei einem Juden der Zeit, wo man Mühe hatte, sich gegen Heiden und Schismatiker zu behaupten, dagegen befremdlich bei Dtjes., der etwas Besseres im Auge hat, als solche ererbte und von Gott garantierte Sicherheit gegen Anfeindungen der Heimtücker und Verkläger.

55, 1–5, vier dreihebige Vierzeiler, Einladung an die Durstigen und Hungrigen, sich umsonst zu laben, und Verheißung eines ewigen Bundes, der beständigen Gnaden Davids. **1** Der Anfang ist in einiger Verwirrung: dem Durstigen sollte der Hungrige entsprechen, nicht der, der kein Geld hat, das Geld kommt zweimal vor, ebenso die Aufforderung: geht, kauft Korn (letzteres in der LXX nur einmal). Wie es scheint, fordert das erste Distichon zum Essen und Trinken auf, und das zweite fügt hinzu, daß man das ohne Bezahlung tun soll. Das erste בסף ist durch Flüchtigkeit des Abschreibers etwa aus כח vgl. c. 44₁₂ entstanden; an dies Wort muß sich אכלו unmittelbar anschließen, das erste לכו שברו also getilgt werden. הוי ist ein Anruf, der die Aufmerksamkeit erregen soll. שברו ist denomin. von שֶׁבֶר, Getreide, also Korn auftun, zeugmatisch auch mit יין und חלב verbunden. Selbstverständlich sind Wasser, Korn, Wein, Milch nicht wörtlich zu nehmen und vom Segen des gelobten Landes zu verstehen, nach dem man zurückzukehren aufgefordert werde; gewiß muß man künftig auch im gelobten Lande den Wein bezahlen, wenn man selbst keinen keltert, und ist denn etwa das לא־לחם v. 2 auch wirkliche Speise, nur aber grundschlechte, von der man nicht satt wird? Vielmehr meint der Prophet dasselbe, wovon er c. 44₂ff. spricht, leibliches Gedeihen gegenüber dem gegenwärtigen Jammer, Wiederaufrichtung zum Volk und Genuß der צדקה, des materiellen und sittlichen Heils, Ehre und Herrschaft über die Völker vgl. v. 3ff. Das bietet Jahve jetzt umsonst an, man darf nur kommen und nehmen. **2** Das Leben in der Fremde ist kein rechtes Leben, sondern nur Quälerei und Aufopferung ohne Sinn und Nutzen, dort muß man für „Nicht-Brot" Silber darwägen (poetischer Ausdruck für bezahlen, da man im gewöhnlichen Leben sich ohne Zweifel nur der Münzen bediente und das Wägen nur bei größeren Zahlungen und im Verkehr mit Fremden vorkam), während Jahve gute Gaben umsonst gibt. Daß der Vf. bei dem Gelddarwägen nicht an Abgaben an die Babylonier oder gar an Ausgaben für Götzen denkt, ist klar. Er spricht wohl nicht blos zu den Juden in Babylonien, die nach *seiner* Darstellung kaum in der Lage waren, Silber darzuwägen (c. 42₂₂); der Ausdruck: „*geht* zum Wasser!" scheint viel eher die Juden

Gewähren will ich euch einen ewigen [Bund,
die beständigen Gnaden Davids,
⁴Siehe, zum Zeugen den Völkern [machte ich ihn,
zum Fürsten und Gebieter der Na-[tionen.

---

in der Umgebung des Vf.s anzugehen, dann aber überhaupt die ganze Diaspora. Es ist eine Warnung, sich nicht in der Fremde einzuleben und irdischem Gewinne nachzujagen, der doch kein rechter Gewinn ist; wer nach höherem Leben trachtet, soll sich an Jahve wenden, sich an die prophetische Hoffnung halten. Das Ungewöhnliche in v. 1. 2 besteht darin, daß der Vf. sich ausnahmsweise nicht an Gesamtisrael, sondern mehr an Einzelne wendet, dazu doch wohl, nahe vor dem Abschluß seiner Schrift, veranlaßt durch Wahrnehmungen, die er an seinem Aufenthaltsort machte. Wie wenig „Durstige" es tatsächlich unter den Juden schon damals gab und wie gut sich seine Volksgenossen bei dem „Nicht-Brot" befanden, davon hat unser Enthusiast kein Arg; beim Silberdarwägen waren sie bald mehr die einnehmende als die ausgebende Partei. „Hört doch nur und eßt" zwei Imperative wie divide et impera; wie öfter (s. besonders c. 52₁₁) stellt der Vf. es so dar, als ob das Heil schon da sei und nur ergriffen zu werden brauche. Die „Seele" soll sich am Guten erlaben, denn sie ist der Sitz der Affekte und Begierden s. zu c. 29₈. Als das Beste gilt dem Orientalen die fetteste Speise oder gar das klare Fett vgl. c. 43₂₄. Unserer Stelle verwandt ist Prv. 9₁ ff. und manche Rede Jesu von Einladungen Gottes (oder Christi Joh. 4₁₀ ff. 6₃₅ ff.) an die Menschen zum Gastmahl vgl. auch Apk. 21₆. 22₁₇. 3a ist nur eine etwas mattere Wiederholung von v. 2b und eher eine Variante oder ein Zitat dazu, als eine passende Einleitung zu v. 3b–5. Für das auffällige „geht (statt: kommt) zu mir" hat die LXX לְכוּ אַחֲרַי דַּרְכִּי, was das Distichon nur noch verdächtiger macht, im zweiten Stichos wiederholt sie das בִּרְשׁוֹן von v. 2b. Man darf also die Ursprünglichkeit von v. 3a beanstanden. 3b 4 expliziert v. 1. 2 durch Verheißung des ewigen Bundes vgl. c. 42₆. 49₈. Daß der Bund als ein Geschenk des Höheren an den Niederen, als die Gewährung gewisser Rechte seitens des Mächtigeren an den ihm Untergebenen angesehen werden soll, liegt schon in der Konstruktion des כרת mit dem dat. statt mit עם. Eben deswegen kann, immerhin etwas zeugmatisch, der zweite acc. חסדי דוד angeschlossen werden, der den Bund näher charakterisieren soll. Mit Anlehnung an II. Sam. 7₈–₁₆ (das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis ist weniger wahrscheinlich vgl. II. Sam. 7₁₆, wo das Exil noch nicht ins Auge gefaßt ist) sagt v. 3b, daß in der Zukunft wahr werden soll, was einst dem David und seinem Hause verheißen war. Von Davids Hause sollte Jahves Gnade nicht weichen (II. Sam. 7₁₅), sein Haus und Königtum sollte נאמן, beständig, sein auf immer (v. 16), er sollte ein נגיד sein über Israel (v. 8). V. 4 erklärt die beständigen Davidsgnaden weiter: David, d. h. sein Haus und Königtum, wurde den Völkern (v. 4a ist לְעַמִּים zu lesen) zum Zeugen gegeben für Jahves Macht und Weissagung vgl. c. 43₁₀. 44₈, er wurde bestimmt zum Gebieter von Nationen. Die Exegeten streiten darüber, ob damit nur Israels künftige Herrlichkeit an der Geschichte Davids veranschaulicht oder ein messianisches Königtum verheißen und durch die Anknüpfung an jene dem David gewordene Zusicherung in Zusammenhang mit der bisherigen Geschichte gesetzt werden soll. Das letztere ist wahrscheinlicher, wenn man nicht mit Koppe נתתיו in נתתיך verwandelt, was bei einer strittigen und wichtigen Stelle ohne die Unterstützung der LXX sein Bedenken hat. In II. Sam. 7 las Dtjes., daß Davids Königtum ewig sein soll, und spielt selber v. 3b darauf an; dagegen ist in Nathans Rede Davids Zeugenschaft und Weltherrschaft nicht genannt, hier hat also Dtjes. seine eigenen, auf andere Prophetenstellen gegründeten und selbständig weiter entwickelten Anschauungen von Israels Beruf und Bestimmung in einer Weise hinzugesetzt, daß er doch nicht blos von dem geschichtlichen David von II. Sam. 7, sondern von dem künftigen Davididenhaus sprechen muß, das natürlich Israel repräsentiert. Die Zeugenschaft, die Dtjes. von dem historischen David schwerlich ausgesagt hätte — die Späteren machen ihn freilich zum Kenner von Gesetz und Zeugnis Ps. 132 — verleiht dem künftigen Königtum ein gewisses geistliches Gepräge; es beherrscht zwar die Völker, aber bringt wohl keine Kriegshelden und Eroberer mehr hervor,

⁵*Siehe, Leute die du nicht kennst,*	*und Leute, die dich nicht kennen,*
[wirst du rufen,	*[werden zu dir rennen,*
Um Jahves willen, deines Gottes,	*und des Heiligen Israels, weil er dich*
	[ehrt.
*⁶*Suchet Jahve, weil er sich finden*	*ruft ihn, weil er nahe ist!*
[läßt,	
⁷*Es lasse der Gottlose seinen Weg*	*und der Mann des Unheils seine Ge-*
	[danken,
Und kehre um zu Jahve, daß er	*und zu unserem Gott, denn er vergibt*
[sich sein erbarmt,	*[reichlich!*

sondern regiert eher in der Weise, wie es c. 2₂–₄ 11₁ff. dargestellt wird. Stade will (Gesch. Isr. Bd. 2, S. 70. 87) v. 3b 4 streichen als dem Zusammenhang widersprechend und aus diesem durch die Form sich abhebend; die erste Behauptung ist unrichtig, die zweite unverständlich. Streicht man v. 3b. 4, so entsteht formell und inhaltlich eine Lücke, es müßte offenbar auch v. 5 gestrichen werden. Eine Interpolation ist hier so gut wie an anderen Orten möglich, aber wie hätte ein Interpolator auf die eigentümliche Idee von der Zeugenschaft des Davididenhauses kommen sollen? Es ist nicht einzusehen, warum Dtjes., auch wenn er Jahve als den eigentlichen König Israels ansieht (c. 41₂₁. 43₁₅. 44₆. 52₇), nicht auch irdische Könige sollte in Aussicht nehmen können; wird Israel wieder ein עַם, so kann es auch Könige haben. Ein Dogmatiker ist ja Dtjes. durchaus nicht, und die theokratische Idee, daß sich das Königtum mit Jahves Herrschaft nicht vertrage (I. Sam. 8), steht im AT. isoliert da, obwohl allerdings in manchen eschatologischen Ausführungen das Königtum nicht erwähnt wird. 5 Für das Regentenhaus tritt wieder das Volk im Anschluß an לכם v. 3 ein, eben deshalb aber im sing., sodaß auch dieser Wechsel im num. verrät, daß zwischen v. 2 und 5 etwas vorgegangen ist. Scherzhafter Weise wird daraus eine „Opposition" Dtjes.s gegen die Idee des „persönlichen Messias" (was ist das wohl? das kommt doch im AT. nicht vor) abgeleitet; je nebelhafter seine Vorstellungen von der Zukunft sind, desto eher finden sie Gegenliebe. גּוֹי steht im Sinne unseres „Leute"; Leute, die du nicht kennst, die dich nicht kennen, sind stammfremde Leute, der Ausdruck Barbar (נכרי) ist natürlich absichtlich vermieden. Das קרא ist das Rufen des Herrn an die Diener, die auf den Ruf eilig herbeispringen; von Berufung, Huldigung und Angliederung der Heiden an Israel ist hier nicht die Rede. Israel ist der Edle und der Gebieter, fremde Leute seine Diener vgl. besonders c. 49₇, wo ein ganz ähnlicher Schlußsatz folgt wie hier: um Jahves willen usw. Israels Ehren gelten eigentlich Jahve und rühren von ihm her. In לִקְדוֹשׁ ist ל wie oft Stellvertreter der vorhergehenden längeren Präposition. Zu פְּאֵרְךָ vgl. c. 44₂₃.

55, 6–13 Schlußwort des Propheten, das ganz in den Anfang seiner Schrift zurückkehrt; sechs Vierzeiler, deren Stichenlänge gegen Ende anschwillt. Jahves Plan, unbegriffen von den Menschen und unbegreifbar für sie, geht in Erfüllung, sein Wort vollbringt, wozu es ausgesandt ist, Israel wird in Freude und Friede durch die Wüste heimwärts ziehen. 6 Anknüpfung an v. 1–5 durch die Ermahnung: suchet Jahve. Vor v. 6 und nach v. 7 ist von Israels Rettung die Rede, diesem Zusammenhange muß sich v. 6 einfügen lassen, wenn er echt ist. Er läßt sich aber nicht einfügen, wenn er eine allgemeine Sentenz über den Heilsweg der Menschen enthält und übersetzt wird: sucht Jahve, wenn er zu finden ist, so lange es für euch noch nicht zu spät ist, bekehrt und begnadigt zu werden, oder wenn er allgemein von Jahve aussagen soll, daß er sich immer finden lasse (wie der Vf. von v. 7 annimmt). Der Sinn kann nur sein: jetzt ist Jahve nahe, jetzt ist die Zeit der Huld (c. 49₈), der Rettung des Volkes, darum soll man sich ihm jetzt anschließen, um sich mitretten zu lassen; es ist also weder ein anthropologischer, noch theologischer, sondern ein eschatologischer Satz. Ähnlich lautet die Aufforderung des NT.s: tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe. Der kirchliche Gebrauch dieser Stellen pflegt die Motivierung solcher Aufforderungen aus der eschatologischen Situation zu übersehen. Zum Rufen vgl. c. 43₂₂. 7 läßt sich aber mit dem Zusammenhang nicht so leicht vereinigen, überhaupt nicht mit Dtjes.s Art und Theologie. Denn

⁸*Denn nicht sind meine Gedanken und nicht euere Wege meine Wege,*
[eure Gedanken [ist Jahves Spruch.
⁹*Wie höher sind die Himmel als . . . . . .*
[die Erde
So sind höher meine Wege als und meine Gedanken als eure Ge-
[eure Wege [danken.
¹⁰*Denn wie herabfährt der Regen und der Schnee vom Himmel*
Und dahin nicht zurückkehrt, er habe denn getränkt die Erde
Und habe sie gebären und sie sprossen lassen
Und gegeben Saat dem Säenden und Brot dem Essenden:

---

der Sinn dieses Verses ist offenbar der dogmatische Gedanke, daß Jahve immer nahe ist und sich finden läßt, und die Tendenz deutlich eine seelsorgerische. Nirgends befaßt sich Dtjes. mit solchen theologischen Gedanken; ihm als dem Propheten liegt das Geschick Zions am Herzen, dessen Sünden sind aber abgetan, von Jahve vergeben, ohne daß Israel ihn darum anrief. Natürlich läßt sich nun wohl durch theologische Kunst eine Ausgleichung zwischen dem Herzensgedanken des Propheten und dieser individualistischen Seelsorge herstellen; man könnte etwa sagen, es sei dem Propheten nachträglich eingefallen, daß doch neben der Schuld der Gesamtheit, die vergeben ist, manch einzelner noch auf eigene Hand besonders grobe Sünden begangen haben werde, die ihn zu einem רשׁע und איש און stempelten, und so hole er vor Toresschluß die bisher vollkommen verabsäumte Seelsorge in diesen flüchtigen Worten nach; aber selbst dann müßte man annehmen, daß er diesen Vers erst nachträglich eingeflickt habe. Denn die Wege und Gedanken v. 7 kehren in v. 8f. wieder, in v. 7 aber sind es böse Gedanken, in v. 8 menschlich unvollkommene, törichte Gedanken, v. 8 erhält durch das Zusammenlesen mit v. 7 den Sinn, daß Gottes Gedanken nicht gottlos und unheilvoll sind. Dtjes. müßte ja seiner eigenen Gedanken nicht mächtig gewesen sein, wenn er v. 7 und 8 in einem Atem geschrieben hätte. Daher scheint mir v. 7 von der Hand eines Lesers als ein durch v. 8 veranlaßtes Zitat, etwa aus einem Psalm, an den Rand geschrieben zu sein. Die Ermahnung an den רשׁע erinnert an Hesekiels Seelsorge (Hes. 3₁₈f.). 8 schließt sich gut an v. 6 an. Jahve ist wirklich nahe, er, der bisher sein Gesicht vor Israel verborgen hat c. 54₈, läßt sich jetzt finden; eure Gedanken und Wege sind zwar auf andere Dinge gerichtet, ihr „wägt Silber dar für was kein Brot ist" 55₂, denn ihr seht nur, was vor Augen ist, lebt nur für den Augenblick, ihr begreift meine Pläne und Wege nicht, ahnt nicht, daß eure Lage sich plötzlich verändern wird, daß die große Wendung der Zeiten, die Umwandlung der Welt nahe ist. Auch c. 40₂₇ff. stellt Dtjes. die mutlosen Gedanken des Volkes und die unerforschliche Einsicht Jahves einander gegenüber vgl. ferner c. 46₁₂f. v. 8 will also nicht zur Buße auffordern wie v. 7, sondern wie v. 1–6 zum freudigen Ergreifen der Hoffnung. 9 setzt v. 8 fort. Verglichen wird nicht die sittliche Qualität, sondern die „Höhe" der göttlichen und menschlichen Gedanken. In v. 9a fehlt der zweite Stichos, der wahrscheinlich einen zweiten Vergleich enthielt. Für כי־גבהו ist mit Klosterm. u. a. nach der LXX כְּגָבְהָה zu lesen. Das für die Überlegenheit der Gedanken Jahves gewählte Bild wurde c. 40₂₂ für die Erhabenheit Jahves über die Menschen gebraucht (Nachahmung in Ps. 103₁₁f.). 10f. Noch mehr als in den vorhergehenden Versen wendet sich nun der Prophet zum Anfang seiner Schrift zurück. Diese Rückkehr zum Anfang ist nicht allein bei der zwanglosen Schriftstellerei dieses inspirierten Autors das einzig mögliche Mittel, einen künstlerischen Abschluß herbeizuführen, sondern auch sachlich durchaus berechtigt. Die Ankündigung, daß Jahve an der Spitze seines Volkes aus Babel heimkehren wolle, war das eigentliche Orakel, die Audition im engeren Sinne, die dem Propheten geworden war, und die Ewigkeit und der Triumph des Gotteswortes der leitende Gedanke, mit dem er den Heroldsruf ertönen lassen sollte: eben diese beiden Themata behandelt er nun auch in den Schlußversen, nur der Sache gemäß in umgekehrter Reihenfolge. v. 10ff. wird zu einem schwungvollen Hymnus, die Stichen sind länger als gewöhnlich, als ob die Begeisterung das Metrum sprengte. Wie der Winterregen und der Schnee vom Himmel herabgesandt wird, um der

[11]*So wird sein mein Wort, das ausgeht aus meinem Munde,*
Nicht wird es leer zu mir zurückkehren,
Es habe denn getan, was mir am Herzen lag,
Und ausgeführt, wozu ich es aussandte.
[12]*Denn in Freuden sollt ihr ausziehen,*
Und in Frieden sollt ihr geleitet werden,
Die Berge und Hügel sollen vor euch ausbrechen in Jubel
Und alle Bäume des Feldes in die Hände schlagen;
[13]*Statt Dornengestrüpps wird die Zypresse wachsen,*
Und statt Nesseln wird die Myrte sprossen;
Und es wird Jahven werden zum Denkmal,
Zum ewigen Zeichen, das nicht getilgt wird.

Erde Fruchtbarkeit und Wachstum zu geben, so ist auch das Wort Jahves vom Himmel herabgesandt als eine δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν, als eine Wunderkraft, die selbständig wirkt und darauf, gleich dem λόγος der späteren Religionsentwicklung, zu dem göttlichen Auftraggeber zurückkehrt (s. zu c. 9₇). In ähnlicher Weise wird auch die Weisheit Prv. 8 nahezu hypostasiert (schon v. 1 erinnerte an Prv. 9) und werden in den Psalmen manchmal Licht, Recht, Heil, Friede usw. wie Boten oder doch persönliche Wesen gedacht (Ps. 43₃. 85₁₁–₁₄), und Ps. 147₁₅ff. behandelt Jahves Wort als einen schnell laufenden Diener, der allerlei meteorologische Aufträge ausführt. Der Prophet kann diese Verheißung von der Wirksamkeit des Wortes mit einem „denn" an v. 8f. anschließen, weil dessen sicherer Erfolg auf der Erhabenheit und Überlegenheit Jahves über die Welt beruht, in der es wirken soll. Das Bild von der Befruchtung der Erde durch den Himmel hatten wir schon c. 45₈; das hiph. הוֹלִידָהּ steht hier natürlich anders als im Priesterkodex und einigen jüngeren Stellen, wo es im Sinne „zeugen" gebraucht wird und die Kinder zum Objekt hat. Leider gibt der Vf. keine Andeutung, wie er sich die Rückkehr des Regens zum Himmel denkt, hat auch wohl kaum eine bestimmte physikalische Vorstellung davon; höchstens könnte man aus der Stelle schließen, daß man zu seiner Zeit darüber reflektierte, ob nicht die himmlischen Wasserschläuche (Hiob 38₃₇) einer Nachfüllung bedürfen und ob sie diese etwa aus dem Meer erhalten (der Vf. der Elihureden meint, daß Jahve das Wasser der Wolken aus dem Meer zieht Hiob 36₂₇f., während dem Dichter des Hiob alles das noch ein Rätsel ist c. 38₂₂–₃₀). V. 10b ist eine poetische Detailmalerei; warum Gort לְזֹרֵעַ und לְאֹכֵל punktieren will, weiß ich nicht, da es doch den Text in Sache und Form verschlechtert. Ein Teil des gewonnenen Getreides dient zur Speise, ein anderer zur neuen Saat. **11** Leer, d. h. unverrichteter Sache zurückkehren auch II. Sam. 1₂₂. שׁלח mit doppeltem acc. wie c. 37₄. 51₁; אשׁר eigentlich: womit, mit welchem Auftrage. Jahves Wort, durch seine Propheten ausgesprochen c. 44₂₆ (für יֹצֵא spricht man wohl besser יָצָא mit Klosterm. u. a. vgl. c. 45₂₃), ist hier der Ausrichter des göttlichen חפץ, was c. 44₂₈ Cyrus ist; die Weissagung bringt die von ihr vorhergesagten Taten selber hervor. **12**f. Nun zum Schluß die Wiederholung des Eingangs. „Denn" daß mein Wort seine Wirkung nicht verfehlt, soll sich zeigen, indem ihr in Freuden auszieht, in Frieden von mir geleitet werdet c. 40₁₁. 52₁₁f. תּוּבלוּן das feierliche Wort (langsam geleitet werden, wie die Herde) in der feierlichen archaistischen Aussprache. מחא, aramäisch, steht auch Hes. 25₆ Ps. 98₈ mit יד oder כף; die letztere Stelle zeigt wie die unsrige, daß man an die sinnliche Bedeutung der Phrase gar nicht mehr dachte. סרפד muß eine für die Wüste charakteristische Pflanze sein, aber schon den alten Übersetzern war dies ἅπ. λεγ. unklar. Zypresse und Myrte auch c. 41₁₉. Zweimal hat wohl Dtjes. עלה (wachsen, s. c. 40₃₁) nicht geschrieben, eines von beiden muß ein Schreibfehler sein, etwa für יצמח. V. 13b bringt noch einen Zug, den die bisherigen Schilderungen der wunderbaren Wüstenreise nicht hatten: die Umwandlung der Wüste wird ein ewiges Denkmal für Jahve sein (שׁם ist wegen des parallelen אוֹת wohl nicht Name, Ruhm); die Zypressen, Myrten usw. werden nicht etwa wie ein Zaubertrug wieder verschwinden. Daß die Straße etwa auch dauernden praktischen Nutzen gewähren könnte, daran denkt der Poet nicht (wohl

b) Cap. 56–66.

56 ¹So spricht Jahve:
Wahret das Recht und übt Gerechtigkeit,
Denn nahe ist mein Heil zu kommen
und meine Gerechtigkeit sich zu enthüllen.

---

aber die Nachahmer s. zu c. 35₈–₁₀). Für ihn bricht mit der Erlösung von Babel, mit der die Rückkehr der ganzen Diaspora zusammenfällt, die eschatologische Wunderzeit an. Das Zeichen, das sich Jahve in die Wüste setzt, wird nicht ausgetilgt, weil der neue Äon ewig ist.

Zu der Schrift c. 56–66 s. Einl. § 24. 25. 33.

Ihr Verfasser, den wir der Bequemlichkeit halber Tritojesaia nennen, ist ein nachexilischer Schriftsteller. Zu seiner Zeit ist die jüdische Gemeinde längst gegründet, Jerusalem bewohnt und der Tempel gebaut, aber alles in kläglichster Verfassung, sowohl innerlich wie äußerlich. Die Vorsteher der Gemeinde taugen nichts, die Reichen unterdrücken die Armen, an den Fasttagen zankt und prügelt man sich, die Frommen sterben aus. Eben darum will es nicht besser werden, wartet Jahve mit seiner Hülfe. Jahve hat kein menschliches Werkzeug (wie den Cyrus des Dtjes.) zur Verfügung, niemand steht ihm bei, er muß mit eigener Kraft die Rache an seinen Feinden vollziehen. Diese Feinde sind vor allem die Häretiker, die Bastardbrut, die falschen Brüder der jerusalemischen Gemeinde, die schon damit umgehen, dem Zionstempel einen Konkurrenztempel gegenüberzustellen und nur noch nicht wissen (oder wenigstens Tritojes. weiß es noch nicht), wo sie ihn erbauen wollen. Aber der Tag der Rache wird kommen und die furchtbar bestraften Schismatiker zum Schauspiel für die Frommen machen, und mit ihm kommt das Jahr des Heils für die Elenden, die zu Jahves Wort hinzittern. Dann werden Jerusalems Mauern gebaut, der Tempel mit den kostbarsten Bauhölzern des Libanons verziert, mit den Schätzen aller Völker bereichert; dann werden die Juden nur noch ihren kultischen Pflichten obliegen, die Heiden aber für sie arbeiten. Dann gibt es keine Sonne und keinen Mond mehr, die Menschen werden mehrere hundert Jahre alt, die wilden Tiere sind zahm. Natürlich kehrt dann auch die Diaspora zurück: auf ein Wunderzeichen Jahves hin bringen die Heiden sie in Sänften, auf Kamelen usw. herbei, und auch von ihnen nimmt sich Jahve Levitenpriester.

Diese Levitenpriester erinnern uns daran, daß wir uns mit dieser Schrift noch vor der Konstitution des Esra befinden; ebenso scheint die Verheißung, daß die Heiden Jerusalems Mauern bauen sollen, noch vor deren Wiederaufbau durch Nehemia geschrieben zu sein, obgleich man hier auch an ein prächtigeres Ausbauen denken könnte. Andererseits führt uns aber die bittere Feindschaft gegen die falschen Brüder und der Umstand, daß diese schon mit einem Konkurrenztempel drohen, in die Nähe der Zeit des Esra und Nehemia. In mehr als einer Beziehung erweist sich unsere Schrift als ein Seitenstück zum Buch Maleachi und als ein Vorläufer des Priesterkodex. Der Vf. gehört der Richtung an, die, von Hesekiel begründet, von Haggai und Sacharja gefördert, durch Esra zur Herrschaft kommt. Er ist Theokratiker vom reinsten Wasser und hält den Tempel, das Opfer, das Gesetz, den Sabbath usw. für die höchsten Dinge. Vorstellungen wie die vom mal'ak und panim, vom heiligen Geist, von dem Wunderzeichen, das die Heidenwelt zur Herbeiführung der Diaspora bewegt, Erwartungen wie die von dem neuen Himmel, dem Sonne und Mond fehlen, und von der neuen Erde, auf der die Menschen das Alter der vorsündflutlichen Patriarchen des Priesterkodex erreichen, charakterisieren den nachexilischen Theologen und Apokalyptiker.

Als Schriftsteller unterscheidet sich Tritojesaia von Deuterojes. so stark wie möglich. Häufig zwar nimmt er im Anfang eines Gedichts einen höheren Flug und erinnert dann ab und an an seinen Vorgänger, aber meist sinkt er in versifizierte Prosa herab. Wörtliche

²Heil dem Menſchen, der dies tut, und dem Sterblichen, der daran [feſthält,
Während den Sabbath, ihn [nicht zu entheiligen, und während ſeine Hand, nichts [Böſes zu tun.

Entlehnungen aus Jeſaia, Jeremia, Deuterojeſaia, Hiob uſw. finden ſich in großer Zahl, beſonders ſticht auch der Einfluß Heſekiels hervor, den Dtjeſ. gar nicht kennt. Deuterojeſajaniſche Zitate werden gern ins Geiſtliche umgebogen (ſ. zu c. 57₁₄. 58₈. 62₁₀ f.).

Im Gegenſatz zu Dtjeſ. redet Tritojeſ. öfter von ſich ſelber. Als ſeine Aufgabe bezeichnet er, dem Volk ſeine Sünden anzuzeigen (c. 58₁ b = Mch. 3₈ b), den Elenden das Evangelium zu bringen, das Jahr des Heils und den Tag der Rache anzukündigen (c. 61₁ ff.), Aufgaben, die ſämtlich dem Dtjeſ. fremd ſind.

Der Text iſt ziemlich ſchlecht erhalten, Gloſſen und Zuſätze zahlreich genug. Welche von den beiden Hälften der Schrift, ob c. 56–60 oder c. 61–66, vorangeſtellt werden muß, iſt nicht zu entſcheiden; ohne Zweifel wäre c. 61 ein ebenſo guter Anfang wie c. 60 ein guter Schluß. Es iſt freilich möglich, daß Tritojeſ. ſeine Schrift nur als Fortſetzung der deuterojeſajaniſchen abgefaßt hat; wenigſtens macht ſich in c. 56₁–₈ die Abſicht, an Dtjeſ. anzuknüpfen, ſo ſtark bemerklich, daß derjenige, der c. 61–66 voranſtellen wollte, genötigt ſein möchte, c. 56₁–₈ einer dritten Hand zuzuweiſen.

56, 1–8, neun Vierzeiler: Thora über die Zulaſſung der Fremden und der Verſchnittenen zur Gemeinde und zum Kultus. Der Abſchnitt knüpft oberflächlich an Dtjeſ.s Schrift an, hat dagegen keinen Anſchluß an die Fortſetzung. Indeſſen iſt das gerade bei Tritojeſ. nicht weiter auffällig, da dergleichen bei ihm öfter vorkommt. Während bei Dtjeſ. alles im Fluß iſt, eine ewige Melodie mit wenig Ruhepunkten, ſetzt er hart und unvermittelt die in mühſamer Arbeit entſtandenen Gedichte und Reden aneinander. Freilich iſt c. 56₁–₈ in der Form beſonders ungeſchickt und ſieht eher wie ein Nachtrag oder ein Einſatz von fremder Hand aus. 1 und 2 halten den dtjeſ. Versbau feſt, ſcheinbar auch dieſelbe Gedankenrichtung. In Wahrheit tritt ſchon hier der Vf. zu Dtjeſ. in Gegenſatz. Der letztere fordert niemals auf, משפט und צדקה zu tun, ſondern nur, danach zu verlangen, denn er verſteht darunter die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, zu der Gott ſeinem Volke verhilft, nicht wie unſer Vf. die Werkgerechtigkeit. Eher paßte v. 1 b zu Dtjeſ., ſtößt ſich aber eben deswegen ſtiliſtiſch mit v. 1 a, indem צדקה in beiden Vershälften einen verſchiedenen Sinn hat. Allerdings wird aber auch in v. 1 b der Vf. mit der Gerechtigkeit Gottes den Zuſtand meinen, wo der Kultus ganz zu Ehren gekommen, die Unwürdigen und Häretiker ausgeſchieden und beſtraft und die geſetztreuen Juden in Stand geſetzt ſind, ſich ganz den prieſterlichen Funktionen zu widmen und dadurch alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Dadurch, daß ſie ſchon jetzt Gerechtigkeit üben, bereiten ſie ſich auf die Zeit der Gerechtigkeit Gottes vor. Von einem Bußruf, von dem Dillm. redet, an Mt. 3₂ erinnernd, findet ſich keine Spur, und ſeine Bemühung, den Vers mit c. 55₁ ff. auszugleichen, ſcheint nur das dunkle Gefühl zu verraten, daß hier ein anderer Geiſt weht. 2 erklärt die Begriffe Recht und Gerechtigkeit in v. 1 a und hat weder in der Form noch im Inhalt eine Parallele im Dtjeſ. oder in den vorexiliſchen Propheten. Dagegen wird man durch beides an die geſetzlichen Schriftſteller und an manche Pſalmen erinnert. אנוש und בן־אדם ſind bei Dtjeſ. (c. 51₁₂) die Heiden, vor denen ſich Israel fürchtet, hier wie z. B. Pſ. 8₅ der Menſch in ſeinem Verhältnis zu Gott. זאת und בה beziehen ſich auf v. 1 a. Fromm iſt nach v. 2 b, wer den Sabbath nicht entheiligt und nichts Böſes tut, eine ſeltſame Zuſammenſtellung, vor allem ein dürftiges Ideal des religiöſen Menſchen. Die beſondere Wertſchätzung des Sabbaths (und der Beſchneidung) als wichtigſter Inſtitution der Jahvereligion beginnt mit der deuteronomiſchen Periode und deren Vorläufer, dem jüngeren Dekalog (Dtn. 5 Ex. 20); Sabbath und Beſchneidung waren ein Erſatz für die von den Propheten geforderte Einſchränkung des Opferweſens; ſie entſprachen der Tendenz nach Abſchließung gegen die Völker und kamen auch dem unbewußten oder doch uneingeſtandenen Hang zum Ritualen entgegen, ohne doch ſcheinbar die vom Deuteronomium perhorreszierte

[3]Und nicht sage der Nichtjude*): Abtrennen wird mich Jahve von [seinem Volk,
Und nicht sage der Verschnittene: Siehe, ich bin ein dürrer Baum.

*) der sich angeschlossen hat an Jahve

---

sinnliche Auffassung der Religion nach sich zu ziehen; ihre Voraussetzung ist offenbar der Umstand, daß die Nachbarn Sabbath und Beschneidung zu vernachlässigen oder aufzugeben angefangen hatten. Das Verbum שמר ist Lieblingswort der Deuteronomisten, in v. 1. 2 sogar dreimal gebraucht; wahrscheinlich stammt es aus der Priestersprache und bedeutet zunächst die Beobachtung der kultischen Pflichten; „den Sabbath wahren" pflegt Hesekiel und das B. Levitikus zu sagen. חלל ist bezeichnend für die gesetzliche Richtung des Vf.s: der Sabbath ist eine kultische Einrichtung, wer ihn heiligt oder, vorsichtiger ausgedrückt, nicht entheiligt, ist gerecht; man muß aber gut Acht geben, שמר, daß man ihn nicht durch irgend etwas entweiht. שבת ist eigentlich „Woche" und femin., hier steht es für יום שבת, daher das masc. Suffix. Es ist interessant zu sehen, wie die semitischen Reformreligionen (auch der Islam) aus dem ererbten Besitz gewisse zur Disziplinierung der Religionsgemeinschaft geeignete Sitten (Sabbath, Beschneidung, Gebetszeiten, Bekenntnisformeln, Speisevorschriften, gewisse Humanitätsregeln) in passender Umbildung festhalten, mit neuem Nimbus umgeben und zu Pfeilern der Religion machen. כל־רע wird c. 58₄ ff. 59₁ ff. weiter ausgeführt: Zank, Prügeleien, Lügen und Betrügen, Vergewaltigung der Armen, ungerechtes Gericht. Wir würden lieber positive Angaben über das, was sittlich ist, sehen. 3 Von jetzt an wird das Metrum unsicher; hat aber Tritojes. diesen Abschnitt geschrieben, so müssen spätere Alterationen des Textes, besonders auch Zusätze daran schuld sein. In v. 3a ist wohl הנלוה bis לאמר Glosse. Auch der בן־נכר, der Fremdgeborene, der selbstverständlich nicht die gleichen Rechte wie der geborene Israelit beanspruchen kann, soll nicht leer ausgehen, sagt der Vf., der augenscheinlich auch in v. 1 f. nur die jetzt zu gebende Thora in Gedanken hatte. Tritojes. ist extremer Partikularist, sofern er das Heil ausschließlich in die Beobachtung der Thora setzt, räumt auch überall den geborenen Juden bleibende Vorrechte ein, aber das Gesetz hat, weil es längst nicht mehr volkstümliche Sitte ist, sondern ein theologisch-juristisches System zu werden sich anschickt, doch einen allgemeineren abstrakteren Charakter angenommen, sodaß der ben-adam schlechthin Untertan des Gesetzes werden kann, wenn er Sabbath und Beschneidung auf sich nimmt. Der ben-nekar (ein schärferer Ausdruck als gēr, Gegensatz zum Samen Abrahams, während der ger, der Jude oder Nichtjude sein kann, im Gegensatz zum Bürger steht) muß, sagt die Glosse, Proselyt sein (statt des perf.s mit dem Art. ist ohne Zweifel das part. הנלוֶה zu lesen vgl. v. 6), dann wird er nicht von Jahves Volk „abgesondert" werden. Die Sorge, ausgeschlossen zu werden, müssen zu der Zeit, wo dies geschrieben wurde, die Fremdgebornen wirklich gehabt haben; nebenbei bemerkt, ist dies ein Beweis, daß v. 3 nicht aus der exilischen Zeit stammen kann, sondern nur aus der Zeit, wo die Juden wieder ein עם waren und Fremde darauf Wert legen konnten, in ihrer Mitte als Mitbürger geduldet zu werden. In der älteren Zeit ist Israel und besonders Jerusalem angefüllt mit Fremden (vgl. c. 22₁₅ ff.), sodaß ein geburtsstolzer Priester die Hauptstädter wohl als Abkömmlinge der Amoriter und Hitthiter bezeichnen konnte (Hes. 16₃), in der nachexilischen Zeit wurde man immer spröder gegen die Fremden, und ein jüngeres deuteron. Gesetz schreibt vor, gewisse Völker gar nicht (Ammoniter, Moabiter), andere erst in der dritten Generation (Ägypter, Edomiter) in die Gemeinde aufzunehmen (Dtn. 23₄–₈). Daß die Sache streitig blieb, zeigt die weitere Geschichte: das B. Ruth legt eine Lanze zu Gunsten der Moabiter ein, umgekehrt sagen die Rabbinen, man solle den Proselyten selbst in der zehnten Generation noch nicht trauen. Was aber unseren Abschnitt hervorgerufen hat, wird aus den Vorgängen zur Zeit Esras und Nehemias klar (Esr. 9₁ f. c. 10. Neh. 9₂. 10₃₀ f. 13₁–₃. ₂₃–₃₀). Esra wie Nehemia kämpfen gegen das fremde Element, mit besonderer Schärfe gegen die Mischehen; als man daran ging, auf das neue Gesetzbuch Esras hin die Verfassung der Gemeinde aufzurichten, „sonderte sich der Same Israels von allen Fremdgebornen" (Neh. 9₂, ברל wie an

⁴Denn so spricht Jahve:
Und wählten, woran ich Ge-
[fallen habe,
⁵Denen gebe ich in meinem Hause
[ein Mal
Ein ewiges Denkmal gebe ich
[ihnen,
Die Verschnittenen, die meine
[Sabbathe wahren,
und festhalten an meinem Bund,
und ein Denkzeichen, besser als
[Söhne und Töchter,
das nicht ausgetilgt werden soll.

---

unserer Stelle). Unser Vf. muß mindestens den Anfang dieser Kämpfe erlebt haben oder doch mit den Ansichten derer bekannt gewesen sein, die dem Esra (9₁f.) klagten, daß das Volk Israel nicht „abgesondert" sei von den Heiden. Man darf bei seiner sonstigen Richtung annehmen, daß er in der Hauptsache mit Esra usw. einverstanden war, nur soll eine Ausnahme gemacht werden mit solchen Fremden, wie er sie v. 6 charakterisiert. Der Ausdruck: Jahve wird mich gewiß absondern (nicht: hat mich abgesondert), deutet an, daß scharfe Maßregeln in Aussicht stehen und zwar von der Partei, in der der Vf. die Beauftragten Jahves erblickt. Die Heilighaltung des Sabbaths und die Frage der Fremden treten bei ihm in derselben engen Verbindung auf wie z. B. Neh. 10₃₀f. Auch die Thora über die Verschnittenen muß einen konkreten Anlaß gehabt haben. Wenn am babylonischen Hofe sogar Verschnittene aus dem davidischen Blut leben (c. 39₇), so wird es auch unter den Persern nicht an israelitischen Eunuchen gefehlt haben, die ähnlich dem Nehemia nach Palästina zurückzukehren trachteten und sich der Gemeinde anschlossen. Der Verschnittene klagt übrigens v. 3 nicht darüber, daß man ihn nicht aufnehmen wolle; das Gesetz Dtn. 23₂–₉ ist wahrscheinlich jünger und die Frucht aus den Bewegungen der Zeit Esras. Er klagt nur darüber, daß er keine Nachkommen habe; sein Name wird mit seinem Tode erlöschen, sein Grab nicht von einem Sohne gepflegt und beschützt werden. Keine Spur von dem Trost, der im Unsterblichkeitsgedanken liegen würde. 4.5 Zuerst wird der Verschnittene getröstet. Jahve selber gibt durch den Propheten die Thora, die von Dtn. 23₂ so wenig respektiert ist. לסריסים hängt nicht von אמר ab, weil das relat. אשר nicht Anfang der direkten Rede sein kann, eher von נתתי v. 5, aber wahrscheinlich ist es nur unser: was anbelangt die Verschnittenen, vgl. die Konstruktion von v. 6f. Der Vf. schreibt keinen edlen Stil, sondern spricht im Tone des Gesetzgebers. Von den Verschnittenen verlangt er wie von den Juden überhaupt die Beobachtung „meiner Sabbathe" (Ausdruck Hesekiels und des Priesterkodex) und „daß sie wählten, woran ich Gefallen habe". בחר von Menschen im guten und schlechten Sinn ausgesagt, ist ein Lieblingsausdruck Tritojes.s, kommt dagegen bei Dtjes. gar nicht vor; es ist das αἱρεῖσθαι des N.T.s (Hebr. 11₂₅). Festhalten am Bunde bedeutet den Gehorsam gegen das mosaische Gesetz (vgl. c. 59₂₁), gegen die Verpflichtungen, die die Beschneidung auferlegt. Je später desto mehr spricht man vom Bunde zwischen Jahve und dem Volk, während noch die deuteronomische Reform begründet wurde auf den Bund, den König und Volk mit einander vor Jahve schlossen (II. Reg. 23₃): die weltliche Gesetzgebung wird mehr und mehr zu einer direkt göttlichen, der Staat zur Theokratie. V. 5 gibt an, was den Verschnittenen die Nachkommenschaft ersetzen soll. „Meine Mauern" scheint eine Näherbestimmung zu „mein Haus" zu sein: nicht im Tempel selber, aber doch im Tempelbezirk, an einem geeigneten Ort in den äußeren Vorhöfen; vielleicht ist ובחומתי eine (richtige) Glosse, da der Stichos reichlich lang ist. Dort sollen die Verschnittenen יד und שם haben. Damit muß eine reelle Verewigung gemeint sein, die ihnen nach dem Tode zuteil wird. Die Punktation יָד וָשֵׁם sieht beide Begriffe als eng mit einander verbunden an, etwa als Doppelbezeichnung für ein und dieselbe Sache, für irgend ein Denkmal, und das mag richtig sein, obwohl der Vf. vielleicht יד ושם auf beide Stichen hat verteilen wollen. Nach II. Sam. 18₁₈ errichtete sich Absalom bei Lebzeiten eine מצבת, um trotz seiner Kinderlosigkeit seinen Namen zu verewigen, sie hieß seitdem „Hand Absaloms"; Denkmal heißt יד auch I. Sam. 15₁₂. Auch erinnert der Ausdruck an die alte Sitte, auf Grabmälern eine erhobene Hand abzubilden, vielleicht um anzuzeigen, daß

⁶Die Fremdlinge aber, die sich an Jahve, ihm zu dienen
[anschließen
Und den Namen Jahves zu ihm zu Knechten zu sein,
[lieben,
Jeden, der den Sabbath wahrt, und die festhalten an meinem Bunde,
[ihn nicht zu entheiligen,
⁷Die bringe ich zu meinem und lasse sie sich freuen in meinem
[heiligen Berge [Bethause;

---

der Verstorbene ein vollberechtigtes Glied der Gemeinde war. Danach sollen die Verschnittenen und offenbar sie allein, nicht die, die Kinder haben, Denkmäler innerhalb der Tempelmauern erhalten, doch sollen sie sicher dort nicht begraben werden. Während sonst der Name in der Familie fortlebt, lebt er hier im Tempel fort, das ist viel mehr wert als jenes, ist ein geistiges Fortleben in Jahves Gemeinde. Wahrscheinlich war der Verschnittene, zu dessen Gunsten diese Thora gegeben wird, ein hervorragender Mann, aber erfüllt ist das Versprechen wegen Dtn. 23₂ wohl nicht. Der Schluß von v. 5 klingt so deutlich an c. 55₁₃ an, daß schon deshalb beide Stellen nicht von derselben Hand geschrieben sein könnten; daß von Dtjes. und unter seinen Umständen diese Thora gegeben sei, würde kein Mensch geglaubt haben, wenn c. 56 in einem anderen Buch stände. לֹא יִכָּרֵת erinnert übrigens an die große Bedeutung, die man im Altertum der Erhaltung nicht blos der Gräber, sondern auch der Namensdenkmäler beimaß. 6 Bei den Fremdgeborenen wird das Proselytentum betont, wie v. 3 schon die Glosse tat, und angegeben, was es in sich befaßt. Sie sollen Jahve kultisch dienen, mit Opfern und dergl., die sie selbstverständlich nur liefern, nicht selber darbringen, denn das letztere sollen nach Hesekiel (c. 44₆ff.), den Tritojes. kennt, ja nicht einmal die Leviten mehr tun. Das Verbum שָׁרַת (c. 60₇, 61₆, nicht bei Dtjes., so oft er Gelegenheit dazu gehabt hätte, um so häufiger bei den gesetzlich gesinnten Schriftstellern) hat Hitz. und Knob. dazu verführt, unter den Fremden die Tempelsklaven zu verstehen, aber die brauchte niemand in Schutz zu nehmen; offenbar steht das Wort hier wie c. 60₇ im weitesten Sinne. Weiter sollen die Proselyten Jahves Namen, d. h. seinen Kultus und seine Oberhoheit, lieben (אַהֲבָה, ein infin. mit weiblicher Endung, der meist bei intransf. Verben in Gebrauch ist s. Olsh. S. 532), davon eingenommen und dafür eifrig sein, sollen ihm Knechte und, wie die LXX hinzufügt, Mägde sein d. h. wohl praktisch: die Tempelsteuern entrichten. Alles wird wieder gekrönt durch die Vorschrift der Sabbathheiligung und des Festhaltens am Bunde, d. h. wohl hauptsächlich an der Beschneidung und den damit verbundenen Pflichten, deren Erfüllung den Juden vom Heiden unterscheidet, vor allem den Reinheitspflichten. Diese Proselyten sind offenbar solche, die die spätere Zeit Proselyten der Gerechtigkeit genannt haben würde; an Erleichterungen der Art, wie man sie später den Proselyten des Tores, die nur an die noachischen Gebote (Akt. 15₂₉) gebunden und unbeschnitten waren, zugestand, hat man gewiß erst gedacht, als man nicht mehr so sehr zur Absonderung neigte, sondern umgekehrt Land und Wasser umzog, um Judengenossen zu machen (Mt. 23₁₅); auch aspiriert der Fremde nach v. 3 auf Zugehörigkeit zum Volke. 7 Solchen Fremden gestattet Jahve, zum Tempel zu kommen (27₁₃), sich vor Jahve zu freuen, wie das deuteron. Gesetz den Kultus, besonders die Teilnahme an den großen Festen zu bezeichnen liebt (Dtn. 12₇.₁₂.₁₈ usw.); von „geistlichen Freuden" ist nicht die Rede. Der heilige Berg ist deutlich der Tempelberg, nicht das Bergland Jahves, d. h. Palästina (wie z. B. c. 11₉). Bethaus wird hier der Tempel vom Gesichtspunkt des menschlichen Interesses genannt; es ist der Ort, wo Gebete erhört werden (Ps. 65₃). Ähnlich verheißt auch I. Reg. 8₄₁–₄₃ dem נָכְרִי die Erhörung des Gebets am Tempel. An dem großen Bettage nach dem ersten korrekt gefeierten Laubhüttenfest wurden trotzdem die Fremdgeborenen nicht zugelassen (Neh. 9₂). Ihre Opfer, über die auch das Gesetz spricht (Lev. 22₁₉ff. 17₈ff. Num. 15₁₄ff.), werden „zum Wohlgefallen" sein, ein Ausdruck der Kultussprache, bei Brand- und Dankopfern gebraucht (c. 60₇ Jer. 6₂₀, oft im mittleren Pentateuch). Der begründende Satz: denn mein Haus wird ein Bethaus genannt werden, als solches proklamiert werden,

Ihre Brandopfer und Schlachtopfer werden angenehm sein auf meinem Altar,
Denn mein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle Völker.
[8]Spruch des Herrn Jahves,
der die Versprengten Israels sammelt:
Noch werde ich sammeln zu ihm,
zu seinen Gesammelten.

*[9]Alles Wild des Feldes, kommt zu fressen,
alles Wild im Walde!
[10]Meine Späher*) sind blind, sie alle,
wissen nicht [aufzumerken],
Sie alle stumme Hunde,
die nicht bellen können,
Träumend, daliegend,
liebend zu schlummern.

*) das sind Hirten (v. 11a)

---

für alle Völker, darf nicht aus seinem Zusammenhange gelöst werden; es handelt sich keineswegs um die liberale Öffnung des Tempels für jedermann, sondern um die Möglichkeit der Zulassung von Fremden gegen Erfüllung der vorher genannten Bedingungen, d. h. des vollständigen Übertritts zum Judentum, der Beschneidung usw. Damit bleibt das Judentum hinter den meisten Religionen noch weit zurück. 8 Die LXX verbindet v. 8 mit dem Vorhergehenden und schließt v. 8b mit „denn" an, aber mit Unrecht, denn der Partizipialsatz: der da sammelt die Versprengten Israels, paßt nicht zum vorläufigen Abschluß des Vorhergehenden, wo ja nicht von den Juden der Diaspora, sondern von Nichtjuden geredet wird; er soll vielmehr den Hauptsatz v. 8b unterstützen. Jahve will die Volksmenge mehren; wie er die versprengten Israeliten (c. 11$_{12}$) sammelt, so will er zu Israel, zu der Tempelgemeinde, noch mehr, nämlich auch Nichtjuden, hinzusammeln. Der Vf. scheint es für nötig zu halten, sein von der herrschenden Strömung etwas abweichendes Votum dadurch zu stützen, daß er sich auf eine ausdrückliche Offenbarung beruft und in dem Partizipialsatz einen Gedanken berührt, der jedem Juden, auch dem exklusivsten, lieb war. Der appositionelle Zusatz לנקבציו (ל für על) ist ihm vielleicht deshalb nötig erschienen, weil er den Übertritt zum Judentum von der Unterordnung unter die Gemeinde in Jerusalem abhängig macht und eine freie Ausbreitung der Jahvereligion außerhalb und unabhängig von der Tempelgemeinde durchaus nicht beabsichtigt, im Zeitalter des samaritanischen Schismas auch nicht beabsichtigen kann. Freilich verschönert ein solcher Zusatz den Stil nicht, findet sich aber häufig in den Gesetzesschriften, besonders im Priesterkodex. Daß dieser Satz den Bestand der nachexilischen Gemeinde voraussetzt, muß jedem unbefangenen Leser einleuchten; wie könnte man denn das letzte Wort verstehen: die, die gesammelt worden sein werden! Indessen würde ich mich nicht sehr widersetzen, wenn jemand v. 8 für einen späteren Zusatz erklärte; nachexilisch bleibt darum v. 1–7 doch.

56, 9—57, 13 fängt ganz von Frischem an, ohne im geringsten auf 56$_{1-8}$ Rücksicht zu nehmen. Es ist eine Strafpredigt, die sich zunächst an die geistigen Leiter der Gemeinde, dann an die götzendienerische Bastardbrut richtet, unter der man nur die nachmaligen Samaritaner verstehen kann. Es besteht aus neun Strophen zu je vier Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Daß es die bestehende Volksgemeinde voraussetzt, ist klar, dagegen die Meinung haltlos, daß es aus der vorexilischen Zeit stammen müsse; vielmehr spricht die Nachahmung Jeremias, Deuterojesaias und besonders Hesekiels deutlich genug für den nachexilischen Ursprung. 9 ist eine so sklavische Nachahmung von Jer. 12$_{9b}$ (vgl. Hes. 34$_5$. 39$_{17}$), wie sie bei Dtjes. niemals vorkommt. Die wilden Tiere der Prärie und des Waldes werden eingeladen zu fressen, wahrscheinlich von Jahve, der wenigstens später in der 1. pers. redet, ohne besonders eingeführt zu sein (57$_{11}$ ff.). Das Bild ist als Bild verständlich, weniger klar ist, was es meint. Es soll wohl die Herde das Volk sein, aber was ist mit dem Wild gemeint? Sind es wirkliche Tiere? Mit denen sind ja die Späteren gern bei der Hand vgl. Hes. 14$_{15}$. I. Reg. 13$_{24}$. 20$_{36}$ und besonders II. Reg. 17$_{35}$ f.; der Sinn wäre dann, daß Jahve eine seiner Plagen über das Land schickt, die das Volk dezimieren und von denen Hes. 14$_{21}$. Jer. 15$_3$ vier namentlich hervorgehoben werden. Andere sehen die Raubtiere als Bild für die Heiden an,

[11]Aber die Hunde da sind starker Gier, kennen kein Sattsein,
Sie alle wenden sich auf ihren Weg, jeder seiner Beute nach:
[12]„Kommt, ich will Wein nehmen, und laßt uns Meth saufen,
Und es wird gehen wie heute so morgen, hoch überaus sehr."

---

aber sollte Tritojes. in Widerspruch mit allen seinen sonstigen Äußerungen den Heiden eine abermalige Strafgewalt über Israel, wenn auch nur auf Zeit, einräumen können? Vielleicht hat sich der Vf. selber nicht um die Deutung des entlehnten Bildes weitere Sorgen gemacht, sondern nur mit göttlichen Strafen drohen wollen. Die archaistischen Formen חיתו und שדי, auch im Priesterkodex Gen. 1₂₄, sind ein in der späteren Dichtung beliebter Redeschmuck. Zu אתיו v. 9. 12 s. Olsh. S. 495, G.-K. § 29t. Die jüdische Auslegung scheint v. 9 gegenüber merkwürdig hin und her geschwankt zu haben; die Zuteilung von v. 9 zu der vorhergehenden Haphthare deutet auf eine geistliche Fassung des Essens, und die wilden Tiere sind die künftigen Proselyten; dagegen hat die Akzentuation gemeint, daß die eine Tierart, allegorisch oder apokalyptisch vorstanden, die andere fressen soll. **10** nennt diejenigen, die den zornigen Ausruf v. 9 veranlaßt haben, leider ist aber das erste Wort unklar. Die LXX spricht offenbar unrichtig צָפַי, ebenso vielleicht das Ktib; Qre und Punktation wollen צֹפָיו = צָפָיו, aber das Suff. der 3. pers. ist beziehungslos, da man das Israel v. 8 nicht in diese Dichtung hereinziehen darf. Am besten liest man wohl צֹפַי; die Späher Jahves, in der Glosse v. 11aβ durch רֹעִים, Hirten erklärt, sind die geistigen Leiter des Volkes, Priester, Propheten, Schriftgelehrte, und ihr Spähen bezieht sich nicht auf die Zukunft, sondern auf den Zustand des Volkes und seine Lage, auf die Sorge für das innere und äußere Wohl der Gemeinde; Ausgangspunkt für den Ausdruck und Gedankengang ist Hes. 33₁ff., 34₁ff., erstere Stelle für die „Späher", die ja eigentlich zu dem folgenden Bild nicht sonderlich passen. Hinter לֹא יִדְעוּ fehlt im hebr. Text und im C. Rom. der LXX der unentbehrliche infin.; diesen hat der C. Al. der LXX in seinem φρονῆσαι und die nach v. 11aβ verschlagene Variante in ihrem הבין, das dem עורים gut entspricht. Die Späher sind blind, daß sie die c. 58f. geschilderten Verirrungen und ihre Folgen nicht bemerken, sind stumme Hunde (Schäferhunde vgl. Hiob 30₁), die nicht bellen, wenn sich in der Herde Unordnung zeigt und wilde Tiere — Gefahren, Gottesstrafen — drohen, die träumen und schlafen, statt zu wachen. Dem letzten Pentameter von v. 10 fehlt im ersten Stichos eine Hebung; Budde ergänzt במשכב, aber die Hunde, die die Herde führen oder bewachen, liegen nicht auf dem Lager, vielleicht schreibt man am besten וְשֹׁכְבִים. Zum stat. constr. אהבי vgl. c. 5₁₁ G.-K. § 130a. **11** Aber dieselben (der Art.!) Hunde sind stark von Gier (c. 5₁₄. 29₈), unersättlich (שִׂבְעָה ist wahrscheinlich infin., s. zu אהבה v. 6); vgl. dazu, was Nehemia von den Vornehmen erzählt (c. 5₇ff.); die Klage kehrt freilich immer wieder in den Propheten. Statt für das Gemeinwohl zu sorgen, „wenden sie sich auf ihren eigenen Weg", d. h. sehen auf ihr eigenes Interesse (anders als c. 53₆), „jeder seinem ungerechten Gewinn nach" (Jer. 6₁₃ Hes. 22₂₇). Das letzte Wort „von seinem Ende her", von allen Enden, überfüllt den Stichos, fehlt in der LXX, paßt auch nicht gut zu dem Bilde; es mag eine schlechte Variante zu לבצעו sein. Das was in v. 11a übrig bleibt: das sind Hirten, sie wissen nicht aufzumerken, ist stilistisch anstößig und metrisch nicht unterzubringen. Wie können die Hunde Hirten genannt werden! Dillm. vermutet: והם הרֹעים, und sie selbst, die Hirten, wissen nicht usw., aber das wäre nur dann annehmbar, wenn vorher die Hirten schon genannt wären, auch ist das Prädikat an dieser Stelle viel zu schwach, endlich wüßte man gar nicht, wer im Gegensatz zu den Spähern hier die Hirten sein sollten. Vielmehr haben wir es mit zwei nicht zusammenhangenden Brocken zu tun, die ursprünglich für v. 10a berechnet waren und vom Rande aus an diesen verkehrten Platz gekommen sein müssen: המה רעים ist Glosse zu צפי und לא ידעו הבין eine richtige Variante oder vernünftige Korrektur zu dem לא ידעו v. 10. **12** fehlt in der LXX, paßt aber gut zum Ganzen. Einer ruft dem anderen zu: Kommt (s. v. 9), ich will Wein herbeischaffen usw., und morgen soll's eben so hoch hergehen. גדול gehört zu יום מחר, nicht zu יתר, das Adverb ist, mag es יֶתֶר (Dan. 8₉) oder יִתֵּר gesprochen werden. **57, 1.2** Sorgen die Leiter der Gemeinde für sich selbst statt für diese und leben in Saus und Braus, so geht der Ge-

57 [1]Der Gerechte kam um, und kein Mensch, der es zu Herzen nahm,
Und die Männer der Frömmigkeit sind hingerafft, indem es nie-
[mand beachtet;
Denn vor der Bosheit ist hingerafft der Gerechte, [2]geht ein in den
[Frieden,
Es ruhen auf ihren Lagern, wer immer seinen graden Weg ging.
[3]Ihr aber, nähert euch hierher, Söhne der Hexe,
Same des Ehebrechers und der Hure: [4]über wen belustigt ihr euch?
Wider wen macht ihr breit das Maul, lang die Zunge?
Seid ihr nicht Kinder des Abfalls, Same der Lüge?

---

rechte zu Grunde, ohne daß sie sich Skrupel darüber machen. „Der Gerechte" ist charakteristisch für Tritojes. vgl. c. 56₁. Die beiden ersten Distichen lehnen sich an Mch. 7₂ an. חסר ist pietas, mit emphatischem Ton, der fromme Eifer; Nehemia nennt c. 13₁₄ seinen Eifer für die Reinheit und die Einkünfte des Tempels: חסדי אשר עשיתי; chasidim hießen diejenigen, die seit 150 v. Chr. den Namen Pharisäer bekamen. Zu באין מבין vgl. Prv. 26₂₀. Das B. Maleachi ist mit den Bb. Esra und Nehemia Zeuge für die hier geschilderten Zustände; besonders die Priester ließen es an sich fehlen; Mal. 3₁₆ff. wird berichtet, daß die Frommen sich zu einer Art Genossenschaft zusammenschlossen. Das כי, mit dem der dritte Pentameter beginnt, heißt „denn", nicht „daß", was einen schleppenden Satz ergäbe und ein viel zu schweres Gewicht an das formelhafte באין מבין hängen würde. Dillm.s Einwand, daß es sich um Rüge, nicht um Erklärung der Gründe handele, aus denen Gott die Hinraffung der Frommen zulasse, ist unverständlich, was hat das Denn mit Gottes Gründen zu tun? Der Vf. führt mit Denn das neue „vor der Bosheit" ein: die Frommen verschwinden, weil die Bosheit herrscht. Der Satz ist begreiflich aus dem Charakter eines theokratischen Staates, wo die Frommen nicht einer privaten Frömmigkeit leben, sondern die Herrschaft des von ihnen verehrten Gesetzes im öffentlichen Kultus und Leben verlangen und verfechten müssen, wo sie also verkümmern, in der Zahl abnehmen, gewaltsam unterdrückt werden, wenn die Machthaber anderer Meinung sind. Der Kampf zwischen den strengen Frommen und den Inhabern der öffentlichen Ämter hat bekanntlich bis zum Untergang des zweiten Tempels fortgedauert. In v. 2 gehört das Sätzchen: er geht ein in den Frieden, zu dem in v. 1b begonnenen Distichon. Friede ist Euphemismus für das Grab, allerdings ein auffallender Ein älterer Schriftsteller hätte eher gesagt: er fährt mit Herzeleid in die Grube. Indessen ist möglich, sogar wahrscheinlich, daß der Vf. bestimmte fromme Männer im Auge hat, von deren Grabesruhe er pietätvoll zu sprechen sich gedrungen fühlt. Delitzsch, der in v. 1b das מפני in zeitlichem Sinne faßt: vor dem kommenden Unglück, nimmt konsequenter Weise שלום als adverb. Akk. „mit Frieden", zerstört aber durch diese Deutung den Zusammenhang, denn er legt einen tröstlichen Sinn in den Satz, der doch die bitterste Klage enthält. Klage ist auch der Schluß: es ruhen auf ihren Lagern (d. h. wieder: in den Gräbern), wer immer seinen geraden Weg wandelt. Vor הלך (mit dem acc. wie c. 33₁₅. 50₁₀) würde man gern ein כל־ sehen, muß es jedenfalls hinzudenken. נוח wie Prv. 21₁₆. 3 und 4 wenden sich an eine Adresse, die der Vf. gar nicht für nötig hält näher zu bezeichnen und der er seinen ganzen Haß entgegenträgt. Sicher meint er nicht mehr die bisher von ihm gezüchtigten Priester usw., die er nicht Same der Lüge nennen und des Höhen- und Götzendienstes bezichtigen konnte, ebenso wenig die jüdische Gemeinde, auf die auch die Schilderung durchaus nicht paßt und die v. 14ff. ganz anders behandelt wird. Die Brut des Ehebrechers und der Hure kann nur jene Bevölkerung bezeichnen, die aus den Resten Altisraels und Judas und den Nichtjuden bestand, nach II. Reg. 17 sowohl Jahve wie andere Götter verehrte, von den zurückgekehrten Exulanten exkludiert wurde und diesen besonders zur Zeit Esras und Nehemias so viel Ärgernis bereitete, damals auch, im Bunde mit den höchsten Priestern der Tempelgemeinde, eine ernste Gefahr in den Augen der Strengen bildete. Nehemia rechnet es sich als einen seiner חסרים an, den Tobia aus dem Tempel vertrieben zu haben (c. 13). ואתם zeigt an,

[5]Die da brünstig sind bei den Tere- [binthen, unter jedem grünen Baum,
Schlachtend die Kinder in den [Tälern, inmitten der Felsenklüfte.

---

daß eine andere Art Leute beſprochen werden ſoll, die aber, weil ſie gleich nach den „Spähern“ behandelt wird, mit dieſen in gewiſſem Zuſammenhang ſtehen muß. Die verhaßten Halbjuden werden öfter von unſerem Vf. direkt angeredet (c. 65₁₁ ff. 66₁ ff.), und in der Tat ſtanden ja die Jeruſalemer mit ihnen beſtändig in direktem und indirektem Verkehr. „Nähert euch hierher“, wie c. 48₁₆. 41₁. 45₂₀. Ihre Mutter, deren Beſchimpfung der Orientale ſtärker empfindet als die eigene (I. Sam. 20₃₀), iſt eine Hexe (c. 2₆), was dazu ſtimmt, daß jenen Leuten allerlei Myſterienliebhaberei, Nekromantie u. dgl. zur Laſt gelegt wird (vgl. c. 65₄f.), und auch inſofern ein wirkſames Scheltwort geweſen ſein mag, als es auf das unisraelitiſche Weſen dieſer Leute und auf ihren altpaläſtinenſiſchen rohen Aberglauben hinweiſt, von dem die zurückgekehrten Anhänger des Geſetzes ſich befreit glaubten. ותזנה, trotz dem ו cons. nicht apokopiertes Imperf., wie das beſonders in den volkstümlichen Schriften in den Königsbüchern häufig vorkommt, ſoll das Partiz. vertreten; die Punktatoren ſchreiben das Wort als temp. histor., weil ſie die Entſtehung jener Brut als einmaliges geſchichtliches Ereignis auffaſſen, und das entſpricht immerhin beſſer dem Bilde des Vf.s und ſeinem Vorbilde Heſ. 16₃f., als וְתִזֹּנָה, das Dillm. und Del. wollen. Trotzdem iſt das impf. cons. ziemlich künſtlich und vielleicht beſſer anzunehmen, daß תזנה aus verſehentlich geſchriebenem הִזֹּנָה hervorgegangen und in זנה zu verbeſſern iſt. Kloſt. will מנאפת וזנה, eine abſteigende Klimax, die den Text nicht verbeſſert. Der Vater der Baſtardbrut, der Ehebrecher, iſt wohl Altisrael und die Hure die hinzugekommene heidniſche Bevölkerung Paläſtinas. 4 Die Fragen erinnern an die Dichtung c. 37₂₃, die erſte Frage gehört metriſch noch zu v. 3b. Den Mund breit machen, die Zunge lang herausſtrecken ſind ſo leicht verſtändliche und in der ganzen Welt übliche Ausdrücke für unverſchämte Beleidigung, daß es wohl unnötig iſt, die von Geſen. beigebrachten Beiſpiele noch einmal abzuſchreiben; wenn der Vf. wirkliche Vorkommniſſe im Auge hat, ſo hatte es die Zionsgemeinde mit einem ganz zurückgebliebenen rohen Pöbel zu tun, ſodaß man auch aus dieſem Grunde ihre abweiſende Haltung begreift. Übrigens erzählt auch Nehemia von dem Spott, den er von den Samariern und ihrem Anhang erfuhr (c. 3₃₃ff.), und wie ſie vor ſeiner Ankunft die gola in Unglück und Schmach gebracht hatten (c. 1₃). ילדי mit i ſtatt a wegen des maqqef, nur hier (Olsh. § 135b G.-K. § 93m). Aus Lüge und Abfall iſt die Genoſſenſchaft der Gegner hervorgegangen vgl. c. 66₂₄. 5 ſcheint ein Einſatz von fremder Hand zu ſein, denn er fügt ſich dem Versmaß nicht (lauter dreihebige Stichen), fällt aus der Anrede heraus und ſpricht eine viel ſchwerere Anklage aus, als die Fortſetzung v. 6ff. tut. Der Vierzeiler wird aus einem anderen Gedicht entlehnt und hier urſprünglich Randzitat ſein. Er ſpricht von denen, die in Brunſt ſind bei den Götterbäumen (c. 1₂₉), „unter jedem grünen (wahrſcheinlich immergrünen) Baum“ — aus Jer. 2₂₀ (3₆) oder Dtn. 12₂. Hoſ. 4₁₂ ff. —, die alſo dem alten, beſonders in der Landſchaft verbreiteten, aber ſtark ausgearteten Lokalkult anhangen. Ein Huren wird das hier wie Hoſ. 4. Jer. 2. 3 genannt nicht blos, weil es gegenüber der Jahvereligion allmählich zum Afterkult geworden iſt, ſondern weil dieſer Lokalkult als Reſt einer älteren ſinnlicheren Zeit und in pſychologiſcher Reaktion gegen die ihn ausſtoßende ſittliche Jahvereligion wirklich ein Tummelplatz der ſinnlichen Triebe wurde. Übrigens iſt zu bedenken, was unſere zum Chriſtentum übergetretenen Vorfahren unter Anleitung ihrer romaniſchen Lehrer den heimlichen Zuſammenkünften der den alten Göttern treugebliebenen nachzuſagen liebten: auch da ſollten die „Zauberer“ und „Hexen“ unter ſich und mit dem Teufel buhlen; es waren die aufgewärmten Anklagen der Heiden gegen die älteren Chriſten. So wird man von den Anſchuldigungen unſeres Verſes, mag er geſchrieben ſein, wann er will, nur mit Vorbehalt Gebrauch machen dürfen. V. 5b hängt dem Anſchein nach von Heſ. 16₂₀f. ab, die Täler werden oft erwähnt (v. 6 Jer. 2₂₃ uſw.). Kindesopfer hat es, wie Mch. 6₇ (vgl. Jer. 2₃₄) zeigt, auch in der vorexiliſchen Zeit gegeben, Gen. 22 iſt gegen ſie

[6]Bei den Losen des Tals ist dein Los, sie, sie sind dein Teil,
Auch ihnen gossest du Gußopfer, brachtest du Gabe;
[7]Auf hohen und ragenden Berg setztest du dein Lager,
Auch dort stiegst du hinauf, Opfer zu opfern.

---

gerichtet; infolge der assyrischen Mißhandlungen wuchs im 7. Jahrh. der finstere Trieb zum Aberglauben und zu dämonischen Greueln in dem verkommenden Volk der Landschaft. Für תחת in v. 5b, das nur eine versehentliche Wiederholung desselben Wortes in v. 5a sein kann, ist nach der LXX בְּתוֹךְ zu schreiben. 6 spricht wieder der Dichter, und zwar verwandelt er die bisher angeredete Mehrzahl in ein Kollektivum weiblichen Geschlechts, um in Anlehnung an Hesekiel (und Jeremia) den Afterkult als Hurerei darzustellen. Den ersten Satz übersetzt man gewöhnlich so: an den Steinen des Tals ist dein Teil; aber חלק bedeutet niemals Stein, auch nicht einen glatten Stein, und selbst wenn man diese Bedeutung zugeben wollte, so würde sie keinen Sinn geben. Denn daß die glatten Steine oder Kiesel der Wadis Baithylien, Steinfetische sein könnten, ist doch so unwahrscheinlich wie nur möglich, und warum sollte der Baithyliendienst gerade in den Tälern betrieben worden sein? Ohne Zweifel standen die Gottessteine meist isoliert und stachen in Form und Farbe möglichst von anderen Steinen ab, waren also dem Geröll der Wadis möglichst unähnlich. Daß man die alten Altäre aus glatten Steinen baute, davon ist in Ex. 20₂₅. Dtn. 27₅. ₆ nichts zu lesen. Eher sollte man mit Koppe und Knobel noch das arabische chalq, forma, Statue, heranziehen, aber im Wege steht, daß das Wort sonst nicht vorkommt und daß der Zusammenhang eine verächtliche Sache anzuzeigen scheint, da hervorgehoben ist, daß die חלקים das Los der Angeredeten sind. Im Hebr. bedeutet חלק 1. teilen, 2. glatt sein. Die erste Bedeutung tritt in חלקך hervor, paßt aber in keiner Weise bei den חלקי נחל, für die nur die zweite Bedeutung, aber die übertragene, übrig bleibt. Hesekiel spricht c. 12₂₄ von מקסם חָלָק; in der Mantik bestand ohne Zweifel hier wie überall die Anziehungskraft dieses in einsamen, wilden, die Phantasie aufregenden Schluchten betriebenen Afterkultus. Man kann חלקי (von חלק mit dag. dirimens zum Schutz des Schwa mobile) nach Hesekiel l. l. als Abstraktum Betrug (vgl. c. 30₁₀. Hes. 13₇), betrügerischer Kultus, oder besser wegen der Fortsetzung als diffamierende Bezeichnung der in den Tälern befragten Wesen, Lügner, Betrüger, auffassen, wobei die Sonderbarkeit des Ausdrucks auf Rechnung des Wortspiels mit חלקך kommt; übrigens wäre etwa הבלים für Götzen zu vergleichen (Dtn. 32₂₁), auch כזבים Am. 2₄. Zur Konstruktion und zum Sinn von ב חלק vgl. II. Sam. 20₁: Anteil haben an etwas, hier etwa: sich gemein machen mit etwas. העלה מנחה heißt Tribut darbringen s. II. Reg. 17₄. Das גם v. 6b steht nicht auf v. 5 zurück, wo auch keine Götzen genannt sind, sondern steht aufzählend und bindet dies Distichon an das folgende vgl. Jud. 5₄. העל אלה אנחם halte ich für eine (schlechte) Variante zu העלית מנחה, vielleicht nach Jer. 5₉ zurechtgestutzt, es ist sinnlos und überfüllt das Metrum. Wie könnte in einer Angriffsrede, wie sie v. 3ff. darstellt, eine Frage Platz haben: werde ich mich über solches trösten?! Auch folgt Jahves Urteil zur Sache erst später. 7 Als Gegensatz zum Tal der Berg, der die hier ziemlich leeren epitheta ornantia גבה ונשא aus c. 2₁₂ff. bekommt. Wie Hos. 4₁₃. Jer 2₂₀. 3₁ff. und bei Hesekiel wird nun der alte Lokalkult als Hurerei charakterisiert durch das Wort משכבך, dessen unvermittelte Einführung eben auf Abhängigkeit von den älteren Stellen hinweist. Das Lager ist hier die Kultstätte, nicht die Kultübung wie v. 8, darum die Fortsetzung: auch dort stiegst du hinauf usw. 8 führt das Bild von der Hurerei weiter aus, indem zugleich zu einer anderen Art von Afterkult fortgeschritten wird, nämlich zum Dienst der Hausgottheiten, der, ebenso lebenszähe wie die bisher genannten Feldkulte, bis zum heutigen Tage in Palästina neben dem Baumkult sich in allerlei Formen erhalten hat und dessen Reste sich ja auch unter uns noch vielfach nachweisen lassen. Hinter der Tür und dem Türpfosten, wo ja bei allen Völkern neben dem Herde die vornehmste Stätte für diese Wesen ist, steht זכרנך. Daß dies Wort direkt nichts mit der Dtn. 6₉. 11₂₀ gegebenen Vorschrift, überhaupt mit dem Worte זכר, gedenken, zu tun hat, sollte doch von vornherein klar sein. Die Deuteronomisten und späteren Schriftgelehrten haben die Mesusa und die übrigen Denkzeichen eingeführt, um dadurch die

[8]Und hinter die Tür und den Pfosten setztest du dein Phallusbild,
Denn seinethalben decktest du auf und bestiegst, machtest breit
[dein Lager,
Und du erkauftest dir solche, deren Beischlaf du liebtest,
[Und machtest viel dein Huren mit ihnen] das Glied schautest du.

---

heiligen Stätten, Bilder und Amulete des Dämonismus unschädlich zu machen, ähnlich wie die Missionare des Christentums bei unseren Vorfahren zu Werke gingen; selbstverständlich haben die hier geschilderten Leute keine Denksprüche oder auch nur Denkzeichen an der Tür, sondern Gegenstände der Verehrung. Man könnte זכרון mit den kultischen terminis זכר und הזכיר zur Not zusammenbringen, aber viel wahrscheinlicher ist der Zusammenhang mit זָכָר, zu dem sich זכרון oder wahrscheinlich besser זָכְרוֹן so verhält wie אֵלוֹן zu אֵל, es ist das Phallusbild, die Herme. Hesekiel spricht c. 16₁₇ von den צלמי זכר aus Gold oder Silber. So erklärt sich allein die Fortsetzung, die vom Huren handelt. Die Richtigkeit von מאתי ist sehr zweifelhaft. Man erklärt: von mir hinweg, aber wenn man dafür scheinbar Jer. 3₁ anführen kann, so bedeutet מאת doch sonst immer: von—her. Auch dem Sinn nach ist das prägnant zu fassende מאתי, von mir dich abwendend, bedenklich: war es denn nötig, ein solches Huren als Abwendung von Jahve zu bezeichnen? Das Suff. der 1. pers. ist eine Folge der falschen Auffassung von זכרון; zu lesen ist מֵאֹתוֹ, von ihm, dem Phallusbild her, von ihm angestachelt. Also stand in der Zeit unseres Vf.s in den Häusern der Palästinenser hinter der Tür, auf dem Hausflur oder im inneren Hofe, ein priapischer Hausgott, der Genius der Fruchtbarkeit in der Familie (und wohl auch unter den Haustieren), von den strengeren Juden als Zeichen der Unzucht gedeutet. Die Haustür wird Jdc. 11₃₁ nicht ohne Grund genannt sein: dem Eröffner des Mutterschoßes, dem יִפְתָּח, brachte die (vorisraelitische) Bevölkerung Gileads alljährlich eine Jungfrau dar, die „Tochter Jephtahs", um damit für die übrigen die Erlaubnis zur Ehe sowie Kindersegen zu erwirken, und der זכרון stellt diesen Jiphtach dar; bei den Moabitern war es der בעל פעור. Die Verben הרחבת, ותעלי, גלית scheinen alle dasselbe Objekt משכבך zu haben. Die Buhlerin hat das Lager breit gemacht für sich und ihren Buhlen. Das führt zu dem weiteren Gedanken, daß sie alle möglichen Buhlen gewonnen habe (vgl. Jer. 3₁ff.), jedoch ist der folgende Text schwerlich in Ordnung. תכרת sollte femin. sein; daß derselbe Fehler auch sonst ein paar Mal vorkommt, ist keine Entschuldigung. Und was soll כרת hier bedeuten können? Man ergänzt wohl ברית, das bisweilen ausgelassen wird, aber diese Phrase läßt sich mit לך מהם nicht konstruieren, gibt auch keinen Sinn. Auf Grund von Hos. 3₂ wird וַתִּכְרִי zu lesen sein: die Buhlerin erkauft sich Buhlen. Womit sie sie, die Götzen, erkauft, deutet sogleich v. 9 an. Ähnlich das Vorbild unseres Gedichts, dem es in allen Stücken folgt, Hes. 16₁₆ff. ₃₂ff. (du machst es umgekehrt wie andere Huren, die nehmen Geld, du gibst Geld zu). Das מן von מהם ist partitiv, das eigentliche Objekt wird durch den folgenden Relativsatz gegeben: du kaufteste dir solche, deren Beischlaf du liebtest. Von dem letzten Distichon von v. 8 fehlt das erste längere Glied im hebr. Text, aber nicht im griechischen, denn der erste Satz von v. 9 in der LXX hat mit dem ersten Satz von v. 9 im hebr. Text nichts zu tun, und der aus Hes. 16₂₅ f. entlehnte Satz: ותרבי את־תזנתך אתם, und du machtest viel deine Hurerei mit ihnen, paßt ausgezeichnet in den Zusammenhang. Zum Schluß: יד חזית, das männliche Glied schautest du. Daß יד diesen hier einzig möglichen Sinn hat, sollte doch nicht geleugnet werden, zumal keine andere Deutung vorgeschlagen ist, die auch nur halbwegs plausibel wäre. „Platz ersehen" heißt es nicht, das käme auch zu spät; „eine Seite (des Lagers) abscheiden" ist noch weniger möglich; die „winkende" Hand ist durch jene Methode gewonnen, mit der man alles auslegen kann, weil man das Gewünschte erst hineinlegt. Daß יד in diesem obszönen Sinn sonst nicht vorkommt, ist kein Unglück, da wir von solchen Sachen schon mehr als genug im AT. haben; der Talmud gebraucht im selben Sinn אצבע, Finger. Hesekiel ist in solchen Dingen weniger zurückhaltend (c. 16₂₆). 9 In weiterer Nachahmung Hesekiels, der von der Besendung Babels durch die Hure Juda spricht (c. 23₁₆. ₄₀), schildert der Vf., wie die Hure zum Götzen Melek mit Öl und Würzen wandert

[9]Und du wandertest zum Melek und machtest viel deine Würzen [mit Öl
Und sandtest deine Boten bis und tief bis zu Scheol; [weithin
[10]Durch dein vieles Wandern wurdest du müde, sagtest nicht: ver- [zweifelt!
Belebung deiner Hand fandest du, darum wurdest du nicht [schwach.
[11]Und vor wem scheutest und fürchtetest du dich! denn mit Lügen [gingst du um,
Und mein gedachtest du nicht, nahmst es nicht zu Herzen!
Nicht so? ich blieb stumm und verschloß [meine Augen]
. . . . . und mich fürchtetest du nicht.

---

und ihre Boten weithin schickt. Daß mit מלך ein babylonischer oder persischer König gemeint sein könnte, ist ein abenteuerlicher Einfall: was sollte der mit dem Öl und wie könnte er in Parallele zu den Mächten Scheols stehen? Melek ist ein unter den Nordsemiten weitverbreiteter Gottesname; auf nordisraelitischem Boden werden nach II. Reg. 17 unter anderem Adrammelek und Anammelek „bis auf diesen Tag" (v. 34) verehrt; aber weil hier blos von „dem Melek" die Rede ist, weil ferner die Samarier zu ihm „wandern" müssen (Cheyne vermutet übrigens תַּסְכִּי, du salbst dich für den Melek), kann nur jene Gottheit gemeint sein, die regelmäßig nur Melek (oder Milkom, Malkam) heißt und nach I. Reg. 11₇ vorzugsweise als Gottheit der Ammoniter galt. Grade er paßt hier besonders gut, da ja nach Neh. 2₁₀. 4₁. 6₁ ff. die Samarier mit dem „ammonitischen Knecht" Tobia aufs engste befreundet waren und derartige politische Verbindungen auch religiöse Folgen zu haben pflegten. Dient das Öl zu gottesdienstlichen Zwecken (Hes. 16₁₈ f.), so werden auch die רקחים nicht cosmetica sein, die die Hure an sich wendet, um anzulocken (Hes. 16₄₀), sondern mit רקח zusammengestellt werden müssen, das nach Ex. 30₂₅. ₃₅ in der späteren Zeit neben dem Öl im Kultus verwandt wurde und aus verschiedenen Arten von aromatischem Harz usw. bestand. Wohin man nicht in Masse wandern oder direkt hingelangen kann, dahin schickt man Boten. Beschickung fremder Gottheiten ist im Altertum nichts Seltenes; die Juden hoffen ja auch, daß künftig ihr Tempel von allen Völkern besucht oder beschickt werden soll. Zu תשפילי ist aus תשלחי ein infin. zu ergänzen vgl. c. 7₁₁. Man schickt Boten nach Scheol, d. h. nach solchen Orakelstätten, wo unterirdische Gottheiten befragt oder Nekromantie (c. 8₁₉) getrieben wurde vgl. übrigens c. 65₄. Das piel תשלחי als frequentativ. **10** נואש aufzugeben! ein Ausruf der Verzweiflung (vgl. I. Sam. 27₁), etwas anders bei Jeremia (2₂₅. 18₁₂) als Ausruf verzweifelten Trotzes. „Du fandest das Leben deiner Hand" kann doch nicht bedeuten: du entdecktest, daß deine Hand (da der Fuß müde geworden ist) sich noch rühren könne (Ew. Dillm.), sie kann doch nicht auf den Händen weiter gehen? und schon die Fortsetzung: darum wurdest du nicht schwach, macht diese sonderbare Deutung unmöglich. Klosterm. schlägt vor: חַיִת יָדֵךְ, aber der Sinn: du fandest Leben, so viel dir nötig war, ist nicht sehr befriedigend. Nicht wahrscheinlich ist auch, daß יד hier den allgemeinen Sinn Kraft haben sollte, auch steht es nicht im Sinn von Ps. 76₆: seine Hand finden, d. h. zu gebrauchen wissen, weil dann der Ps. רַגְלֵךְ gebraucht hätte. Möglicher Weise liegt auch hier ein obszöner Sinn zu Grunde, indem das Suff. zum stat. constr. gehört (wie z. B. בן־נרני c. 21₁₀): dein Leben von der Hand. Vielleicht aber kommt man mit der nächstliegenden Bedeutung aus: die Hand, die Öl und Weihrauch darbringt, wird immer wieder „belebt", d. h. zu neuen Spenden angestachelt. Die Hure findet sich durch die fremden Buhlen immer neu angeregt, darum gibt sie nicht nach, wird trotz aller Müdigkeit nicht schwach. **11** Wie ihre Gelüste immer neue Nahrung finden, so wird sie auch immer unverschämter, scheut niemand, nicht Jahve und seine Strafen. Die Frage: wen scheutest (Jer. 38₁₉. 42₁₆) und fürchtetest du? ist rein rhetorisch. כי gibt als „daß" und „denn" fast denselben Sinn. תכזבי wie שקר c. 63₈ absolut: sich mit den Lügen des

[12]Aber ich werde verkünden deine Gerechtigkeit und deine Werke,
Und nicht werden dir nützen, [13]wenn du schreist, dich retten [deine Erwerbungen,
Sie alle wird forttragen der Wind, raffen ein Hauch,
Doch der auf mich vertraut, wird das Land erben und besitzen [meinen heiligen Berg.

Götzendienstes abgeben. Die Fortsetzung ואותי bis לבך ist Reminiszenz aus c. 47₇. הֲלֹא ist ein Sätzchen für sich wie oft: ist es nicht so? Seltsamer Weise ziehen zu dem Satz: „Ich schwieg", d. h. ich ließ dich gewähren, darum wurdest du so keck (vgl. Ps. 50₂₁), manche Exegeten die ganz anders geartete Stelle c. 42₁₄ zum Vergleich heran, wo Jahve sagt, daß er lange geschwiegen habe und jetzt schreien wolle; das Schweigen soll Jahves Untätigkeit gegenüber der – Not des Volkes und dem Druck der Unterdrücker bedeuten, und Jahve soll hier milder reden als zuvor. Als ob von allen diesen Dingen auch nur eine Silbe im ganzen Gedicht zu lesen stände; auch das הלא wäre doch bei diesem Sinn des Ganzen von einer kindlichen Naivität. Diese Auslegung, die natürlich Dtjes. als Vf. dieses Gedichts ansieht, scheint anzunehmen, daß eine Stelle, die um fünfzehn cc. hinter uns liegt, nur ganz oberflächlich zitiert zu werden braucht, um eine ganze Gedankenreihe auszulösen, die bis jetzt nicht einmal berührt war und in den Zusammenhang paßt wie die Faust aufs Auge. Die Stelle c. 42₁₄ scheint indessen auch schon die Punktatoren zu der Aussprache וּמְעַלָּם verführt zu haben, während die LXX richtiger das part. hiph. וּמַעֲלִם spricht. Dies part. kann zwar ohne Objekt stehen vgl. Ps. 10₁, doch wird man hier עיני hinzufügen müssen, weil eine Hebung fehlt. Jahve schwieg und sah scheinbar nichts, deswegen sündigte man ohne Furcht darauf los. Das ist ja die Klage, die durch das ganze Buch Tritojes.s ertönt, daß Jahve sich nicht rührt. Auch das letzte Distichon ist unvollständig; der ausgefallene erste Stichos muß etwa besagt haben: darum frevelteſt du immer mehr. **12** Für אני hat die LXX ואני, aber ich, was jedenfalls der Sinn des Zusammenhangs ist; übrigens wird auch Ps. 50₂₁ die Drohung asyndetisch angefügt. Selbstverständlich ist es nun doch wieder, daß man den Satz: „ich werde verkünden deine Gerechtigkeit" mit seinem stark betonten אני nicht im Sinne eines Dtjes. als Verheißung fassen darf: Ich, ich werde kundtun dein Heil! צדקה muß hier, wie so oft bei Tritojes. vgl. zu c. 56₁, die menschliche Gerechtigkeit bezeichnen, daher haben ältere Erklärer mit Recht den Ausdruck als Ironie aufgefaßt: deine Gerechtigkeit, die Jahvedienst mit Götzendienst vereinigt. ואת־מעשיך, die LXX sachlich richtig τὰ κακά σου vgl. Apk. 3₁ f. ₁₅, deine Werke (nicht Machwerke = Götzenbilder), die bisher beschrieben wurden und nach der Meinung der Hure von Jahve nicht gesehen worden sind, die will Jahve im bevorstehenden Gericht enthüllen, zum Beweis, daß er sie doch gesehen hat, und im Gegensatz zu seinem bisherigen Stummsein. Wie sich „aus dem Begriff von אגיד [ein prachtvoller Ausdruck] und daraus, daß erst c. 58₂ff. von solchen die Rede ist, die rechtschaffen zu sein beanspruchen" und die ganz andere Leute sind als die hier angeredeten, ergeben soll, daß diese einzig mögliche Deutung des Verses nicht richtig sei, bleibt Dillm.s Geheimnis; was ist wohl c. 58₁ der „Begriff" von אגיד? את steht blos zur Füllung des Stichos. ולא יועילוך gehört, wie Form und Sinn in gleicher Weise dartun, zum Folgenden, sollte also zu v. 13 gezogen sein: nicht werden dir nützen, wenn du schreist, d. h. wenn nun von meiner Seite die Strafen eintreten, deine Gesammelten. הועיל und הציל wie in den unechten Stücken c. 44₁₀. ₁₇. ₂₀. 47₇. 48₁₇. Ob das ἅπ. λεγ. קבוציך nicht blos auf einem Textfehler beruht und etwa durch שקוציך zu ersetzen ist, läßt sich nicht ausmachen; etwas sonderbar ist jener Ausdruck, aber vielleicht als eine Anspielung auf Mch. 1₇ zu verteidigen, wo es heißt, daß die Götzenbilder aus dem Hurenlohn gesammelt, erworben sind. Bekanntlich wurde der Hurenlohn der Kadeschen an das Heiligtum abgeliefert und wird also tatsächlich oft zur Anschaffung neuer kostbarer Bilder verwandt worden sein, mag auch oft in Bildern bestanden haben. Solche „Erwerbungen" der Hure, die sich ihre Buhlen „kaufte", würden ganz gut hierher passen. Dagegen passen nicht die „Göttermassen", von denen vorher nicht die Rede ist und die außer Exegeten kein Mensch in diesem Wort

* [14]Bahnet, bahnet, ebnet den Weg,
behebt den Anstoß aus dem Weg [meines Volkes!
[15]Denn so spricht der Hohe und [Erhabene, der ewig Wohnende, Heiliger sein [Name:
In der Höhe und als Heiliger [wohne ich und bei dem Zermalmten und Geist- [gebeugten,
Zu beleben den Geist der Ge- [beugten und zu beleben das Herz der Zer- [malmten.

---

hätte entdecken können, noch weniger freilich Knobels „Heeresmassen". Alle jene kostbaren Erwerbungen ihrer Hurenlaufbahn, die Pflege der Hausgötter und Feldgötter, die Orakel der Totengeister usw. trägt ein Wind (c. 41₁₆), rafft (s. zu c. 53₈) ein leichter Hauch dahin. Wer aber auf Jahve vertraut (nicht bei Dtjes.), wird das Land erben. Zur Zeit Tritojes.s sind die Gesetztreuen von den falschen Brüdern hart bedrängt (Neh. 1₃), in Furcht gesetzt und fast zur Flucht genötigt (c. 66₅), aber die Frommen, sagt unsere Stelle, verlassen sich auf Jahve, dem sie treu dienen, jene huldigen einem bösartigen Synkretismus, daher wird der Sieg den Frommen und Gerechten (v. 1) bleiben, sie werden sich nicht blos behaupten, sondern die Herren des ganzen Landes werden. Ob der heilige Berg Jahves der Tempelberg oder als Parallele zu ארץ Jahves Bergland bezeichnen soll, läßt sich aus Tritojes.s Sprachgebrauch nicht entscheiden, bei dem beide Bedeutungen vorkommen (vgl. c. 56₇ mit c. 65₂₅); doch ist die letztere hier unstreitig am besten am Platz. Das letzte Distichon bildet einen passenden Abschluß des gegen die Samarier gerichteten Abschnittes, scheint aber auch den schlechten Vorstehern der Gemeinde c. 56₉ff. sagen zu wollen, daß trotz deren Konnivenz gegen die Halbjuden die strengere Richtung durchdringen wird.

57, 14–21, die gewöhnlichen dreihebigen Vierzeiler. Seinem Volk, das im Unglück ist und dies allerdings verdient hat, will Jahve nicht länger zürnen, will ihm oder wenigstens seinen gebeugten Frommen Frieden geben, den Nahen wie den Fernen. Der Text ist in ziemlich schlechtem Zustande. **14** beginnt mit einem wenig abgeänderten Zitat aus c. 40₃, das aber durch seine Anwendung einen ganz anderen Sinn erhält. Während bei Dtjes. sich die übersinnlichen Wesen aufmuntern, Jahven die wunderbare Straße durch die Wüste zu legen, ist hier die Aufforderung zum Wegebahnen in übertragener Bedeutung zu verstehen, wie v. 14b zeigt; unklar ist auf den ersten Blick, in welchem Sinne. Selbstverständlich darf man den Vf. nicht für so konfus halten, daß er hier von der Rückkehr der Diaspora redete, die man erleichtern solle, und das gleich hinterher wieder total vergäße, ganz abgesehen davon, daß nach ihm Jahve selber die Heimführung der Zerstreuten nach der großen Wendung in die Hand nehmen wird. Daß eine Gedankenverbindung zwischen diesem und dem vorhergehenden Gedicht vorliegt, ist ohne weiteres klar, aber was meint der Vf. mit dem Anstoß? Ist es der geistige und physische Widerstand, den die Samarier und Halbjuden der Tempelgemeinde bereiten? oder ist es die noch immer bestehende Sündhaftigkeit der Gemeinde selber? oder das ärgerliche Regiment der Gemeindeleiter? Indessen hängt dies alles in der Zeit Esras und Nehemias, Maleachis und Tritojesaias vielfach miteinander zusammen, und so scheint der Vf. sagen zu wollen: reinigt die Gemeinde von den schlechten und den zweideutigen Elementen, schafft den Umgang mit der Lügenbrut ab, duldet nicht länger, daß die nichtsnutzigen „Späher" an der Spitze bleiben und daß die Gerechten verkümmern! Wenn das geschieht, kann das Volk den Weg der Gerechtigkeit und der Wohlfahrt ohne Anstoß wandern. Eingeleitet wird diese Aufforderung jetzt durch ואמר, das schwer zu erklären ist. Subjekt von אמר kann nicht Jahve sein, der ja v. 15 feierlich eingeführt wird, auch nicht gut der Prophet (die Vulg. liest אֹמֵר), der sich nur dann nennen könnte, wenn er sich in Gegensatz zu anderen Rednern stellte (wie Micha c. 3₁ tut), auch nicht הָאֹמֵר, „man", irgend ein Beliebiger, sondern nur der חוסה בי von v. 13. Aber dann hat nicht der Vf. selber das Wort geschrieben, der nirgends seine einzelnen Dichtungen in dieser Weise mit einander verknüpft, sondern ein Abschreiber oder Leser, vielleicht als Reminiszenz aus c. 40₆. Jedenfalls gewinnt das Metrum und (wegen des

[16]Denn nicht auf ewig will ich [hadern
und nicht für immer zürnen,
Weil der Geist vor mir ver- [schmachtet
und die Seelen, die ich geschaffen.

Eingangs von v. 15) der Stil, wenn man es wegläßt. 15 „Denn" Jahve will seinem Volke aufhelfen. Auch hier zeigt sich wieder der starke Unterschied zwischen der Situation des Dtjes. und der des Tritojes. Bei dem letzteren braucht Jahve keine Exulanten mehr auf der neuen Straße nach dem heiligen Lande zurückzuführen, denn sie sind längst zurück; Jahve sagt nicht einmal, daß er wieder bei ihnen wohnen will, er tut es längst; er will nur das in Unglück geratene, fast ersterbende Volk wieder beleben. נשא ורם, die so häufig nachgeahmten Lieblingsausdrücke Jes.s, die dieser allerdings nur von Sachen (c. 2$_{12}$ff. 6$_1$), nicht von Personen gebraucht. Merkwürdig ist das Sätzchen: Heiliger ist sein Name. Daß das auch sonst substantivisch gebrauchte Wort קדוש (c. 40$_{25}$) hier als eine Art Eigenname des israelitischen Gottes auftritt, dürfte eine Folge seines häufigen Gebrauchs seit der exilischen Zeit, aber auch ein Beweis dafür sein, daß unser Vf. und seine Gesinnungsgenossen hier wie in anderen Stücken (Sabbath, Beschneidung) in Unkunde darüber sind, daß die vermeinte Eigentümlichkeit ihrer Religion sich anderswo ebenso gut findet. Nur der zunehmende Trieb zur Absonderung, der fanatische Purismus der Theokratiker, konnte die besondere Modifikation so emphatisch betonen, daß man die Sache selber der nichtjüdischen Welt abzusprechen wagte. Leider sind noch immer auch christliche Theologen der Meinung, daß die Heiligkeit die israelitische Religion und ihren Gott charakterisiere und von anderen Religionen unterscheide, obgleich gerade die Heiligkeitsbegriffe großenteils unisraelitisch und dem palästinensischen Kultus entlehnt, heidnischer Herkunft und Art sind. Jahves Rede wiederholt nun im Beginn die ihm vorher beigelegten Prädikate, die so ganz anders sind als die bei Dtjes. üblichen, aber mit einem bedeutsamen Zusatz: in der Höhe und als Heiliger wohne ich und bei dem Zerschlagenen. מרום bezeichnet wohl nicht so sehr den Ort, wo Jahve wohnt, als die Erhabenheit seines Wohnens vgl. c. 26$_5$. 33$_{5.16}$. „Die Himmel sind sein Thron und die Erde der Schemel seiner Füße" c. 66$_1$. Dem Eindruck der Erhabenheit soll auch קדוש „als Heiliger" (nicht: das Heiligtum) dienen, beides ist exegetisch aus der Vision Jes.s c. 6 gewonnen, wo Jahve auf einem hohen und erhabenen Thron sitzt und der Zuruf der Sarafen seine Erhabenheit ausspricht, welchen Eindruck hervorzurufen auch Hesekiel sich c. 1, obgleich vergeblich, abmüht. Ist Jahve der Erhabene, so müssen seine Verehrer durchaus demütig sein, wie dies ebenfalls c. 66$_1$ ff. ausgeführt ist, mit dem weiteren Gedanken, daß Jahve sich seine Verehrer nach eigenem Ermessen wählt. את v. 15 b ist die Präposition; als nota acc. ergibt es eine unerträgliche Künstelei („was anbelangt den Niedrigen von Geist, so ist zu beleben der Geist der Niedrigen") und Zerreißung der Distichenform; das Atnach wäre also unter שמו zu setzen gewesen. Jahve wohnt erhaben und darum bei den Niedrigen. דכא und נדכא sowie שפל־רוח bezeichnet zunächst den physischen Zustand der neujüdischen Gemeinde, die sich vor der Wirksamkeit Nehemias „in großem Unglück und in Schande" (Neh. 1$_3$) befand, sodann die geistige Depression, die daraus hervorging, aber bei den Gesetztreuen ein eifriges Gottsuchen mit Gebet, Beichte und Selbstkasteiung hervorrief und damit jene Demut, die den עני zum Frommen macht (c. 66$_2$). Daß diese Demut auf Zeit, dieser geistige Zustand, der ebensowenig aus einem Herzensbedürfnis stammt, wie die physische Zerschlagenheit der normale Zustand der Gesetztreuen ist, mit der christlichen Demut recht wenig gemein hat, liegt auf der Hand. רוח ist hier der Lebensmut, wie aus dem Verbum להחיות hervorgeht, nicht die Gesinnung wie Prv. 29$_{23}$ in der gleichen Wendung. Ob der Text von v. 15 ganz in Ordnung ist, daran kann man wegen der mehrfachen Wiederholung derselben Wörter wohl zweifeln. 16 Es schien zwar, als ob Jahve nicht aufhören wolle zu zürnen, weil auch nach dem Exil das Elend nicht aufhörte, war doch selbst mit der Vollendung des Tempelbaus die von Haggai und Sacharja so sicher in Aussicht gestellte Wendung nicht eingetreten. Aber Jahve will nicht ewig zürnen, denn dann würde

[17]Um die Schuld seines Geizes [zürnte ich
Und er ging abgewandt auf [dem Wege seines Herzens,
und schlug ihn, mich verbergend [und zürnend,
[18]seine Wege sah ich, spricht Jahve;

„der Geist vor mir verschmachten". Hier bedeutet רוח als Synonymum von נשמה das Leben, die Lebenskraft. Daß Jahve selber (אני) die נשמות „gemacht" habe (vgl. Jer. 38₁₆), ist eine bemerkenswerte Wendung. Eine solche Begründung seines Mitleids wäre ja nicht auffällig, wenn die Seelen der Menschen überhaupt gemeint wären. Aber daran denkt der Vf. nicht, die Heiden haben für ihn keinen vollen Menschenwert. Denkt er aber nur an die Juden, so sollte er ihnen gegenüber, erwartet man, das Mitleid Jahves aus dessen Liebe oder Vorliebe (בחר) für sie ableiten, wie Dtjes. tut. Statt dessen haben wir bei diesem jüngeren Schriftsteller die Erscheinung, daß ein ganz allgemein ausgedrückter Gedanke blos zu Gunsten der Juden angerufen wird, ein merkwürdiges, aber nicht alleinstehendes Symptom für den inneren Widerspruch zwischen einem der Zeit entsprechenden universalistischen Empfinden und partikularistischen Neigungen. Übrigens wäre der Satz in dieser Form nicht möglich gewesen, wenn der Vf. an die Unsterblichkeit der נשמות geglaubt hätte. 17 will nicht etwa das ganze frühere Elend, sondern das Elend der letzten Zeit erklären wie c. 59₁ ff. Darum wird als dessen Ursache diejenige Versündigung genannt, die nicht blos bei unserem Vf. (vgl. c. 58₃ ff.), sondern auch bei Nehemia und im B. Maleachi als die vornehmste Sünde der jüdischen Gemeinde hervortritt, nämlich die Habsucht und der Geiz, der nach dem B. Mal. sich nicht entblödete, Jahve bei den Opfern zu betrügen, und die Reicheren antrieb, die Notlage der Ärmeren wucherisch auszubeuten (vgl. Neh. 5). Unser Vf. hat schon c. 56₁₁ von dem בצע gesprochen. בצע zu der Bedeutung „Selbstsucht" zu verallgemeinern, ist weder erlaubt, noch ein Gewinn; der Ausdruck ist abhängig von Hes. 33₃₁. Marti wundert sich, daß jene „vereinzelte" Sünde genannt wird, statt des Götzendienstes, als ob Tritojes. die Tempelgemeinde des Götzendienstes hätte beschuldigen können! und als ob es nicht ein Vorzug der alten Schriftsteller wäre, daß sie sachlich und konkret reden. Aus dem מצער, das die LXX statt בצעו hat, ein רֶגַע zu machen und damit dem Vf. eine unglaubliche Gedankenlosigkeit aufzubürden, ist ein verdientes Unglück des Konjekturensports. Die Ausdrücke: ich schlug ihn (l. וָאַכֵּהוּ), den הכא, verbergend (scil. פני) und zürnend (verb. fin. als Fortsetzung des inf. abs.) sprechen weiter dafür, daß nicht von der Exilierung, sondern von dem unglücklichen Zustand der gola seit dem Exil die Rede ist. Das Verbum קצף kommt besonders häufig seit der deuteronomischen Zeit vor. Die Fortsetzung: und er ging abgewandt (שובב für משובב wie Jer. 3₁₄. ₂₂ vgl. 31₂₂ 49₄ Mch. 2₄) auf dem Wege seines Herzens (die LXX blos הרכו), scheint diese Abkehr als Folge des göttlichen Zürnens hinzustellen, was doch, wie Ew. mit gewohntem Feingefühl bemerkt hat, nicht zum Zusammenhang paßt; der Schein wird hervorgebracht durch die verkehrte Abtrennung des folgenden Satzes: seine Wege sah ich, der ebenso die Parallele zu dem Schlagen, Verbergen und Zürnen ist, wie die Abkehr dem עון בצעו entspricht. Wenn Gott die Sünde sieht, so ist das gleichbedeutend mit ihrer Bestrafung, wie umgekehrt nach v. 11 b das Nichtsehen der Sünde von Seiten Gottes das zum Weitersündigen ermutigende Ausbleiben der Strafe bedeutet. Jene Gottlosen läßt Jahve gewähren, weil er sie zur schließlichen Vernichtung ausersehen hat, seine eigene Gemeinde beaufsichtigt er scharf und straft sie sofort, um ihr das Gericht zu ersparen. Die beiden ersten Wörter in v. 18: seine Wege habe ich gesehen, reichen nicht zu einem Stichos aus; zum Glück ist das Fehlende an einer anderen Stelle erhalten, denn die drei letzten Wörter von v. 19: spricht Jahve und ich werde ihn heilen, gehören offenbar nicht an ihren jetzigen Ort, wo man mit dem ורפאתיו nichts anfangen kann, sondern dies Wort ist Variante zu וארפאהו und אמר יהוה Ergänzung von דרכיו ראיתי; die Korrektur ist nur an der verkehrten Stelle in den Text geraten. Die Futura von v. 18 setzen die von v. 16 fort: Jahve will den Zerschlagenen heilen, den Abgewandten leiten (c. 58₁₁) und Tröstung (נ plurale tantum) geben ihm und seinen Trauernden vgl. c. 61₂. 66₁₀, d. h. ihm, der Tempelgemeinde als Ganzem, speziell aber denen, die über das

Doch ich heile und leite ihn und [schenke
Tröstung ihm und seinen Trauern- [den,
[19]Schaffend Frucht der Lippen, Frieden, Frieden dem Fernen und [dem Nahen.
[20]Die Gottlosen aber sind wie das [aufgewühlte Meer,
denn zu ruhen vermag es nicht,
Und seine Wellen wühlen [Schlamm und Kot auf:
[21]kein Friede, spricht mein Gott, den [Gottlosen!
*58 [1]Rufe aus voller Kehle, halte [nicht zurück,
wie das Lärmhorn erhebe deine [Stimme!
Und künde meinem Volk ihr [Vergehen
und dem Hause Jakobs ihre Sünde!
[2]Zwar mich suchen sie tagtäglich
und Kenntnis meiner Wege lieben [sie,
Wie ein Volk, das Gerechtigkeit [übt
und das Recht seines Gottes nicht [verläßt.

Unglück Jerusalems betrübt sind (nicht für sich selber sorgen wie die „Späher" c. 56₁₀–₁₂) und die etwa bei dem allgemeinen Unglück persönlich besonders hart betroffen sind; ein solcher Gedanke, wie er in dem לו ולאבליו liegt, kommt bei Dtjes. gar nicht vor. **19** Indem Jahve das tut, schafft er „Frucht der Lippen" (das Ktib נוב mit ô oder û statt ניב kommt sonst nicht vor), d. h. Danksagungen; der Ausdruck erinnert an Hos. 14₃ LXX: פרי שפתים (vgl. Hebr. 13₁₅), er fehlt hier in der LXX. Etwas lose angehängt ist der zweite acc., den man jedoch auch wie v. 21 als selbständigen Ausruf fassen könnte: Friede dem Fernen und dem Nahen, d. h. nicht dem geistlich Fernen und Nahen, da bei dieser Meinung diese Ausdrücke einer näheren Bestimmung bedürfen (wie c. 46₁₂), sondern den frommen Juden weit und breit. **20** Auch die Gottlosen sind nicht allgemein als verstockte Sünder anzusehen, sondern wie so oft in den Psalmen und jüngsten prophetischen Stücken konkret als die Abtrünnigen, die schlechten Juden, die Gegner der Gemeinde oder der Partei der Eiferer, hier als die Samarier und ihr bunter Anhang. Dazu paßt das Prädikat: sie sind wie das Meer, das aufgewühlt ist, weil es nicht ruhig sein kann usw. Jene Gegner können keinen Frieden halten, müssen immer wieder böse Anschläge machen. Ob נרגש (de Lag.) eine Verbesserung für נגרש ist, das ist mir zweifelhaft, wenigstens würde das aramäische רגש sich mit den Akkusativen nicht gut verbinden lassen; eher könnte man mit Hoffmann (ZATW, 1883, S. 122) das talmudische נגדש und יגדשו (anschwellen, vom Wasser, aber nur im Bilde) einsetzen, doch ist es vorsichtiger, גרש beizubehalten (vgl. zum niph. Am. 8₈). רפש nur hier. V. 20b fehlt in der LXX. השקט לא יוכל wiederholt in Jer. 49₂₃. **21** kommt auch c. 48₂₂ vor, ist aber an unserer Stelle nicht wie dort blos zugesetzt, sondern metrisch notwendig und ein guter Gegensatz gegen v. 19: Friede für die Tempelgemeinde, Untergang für die Samarier.

58. Dasselbe Metrum wie im vorhergehenden Gedicht. Strafpredigt über die Sünden des Volkes, veranlaßt durch die Fastenfrage, und Verheißung der von den Propheten geweissagten glücklichen Zukunft von dem Augenblick an, wo die sittlich-religiösen Pflichten von der Gemeinde erfüllt werden. **1** Der Vf. läßt sich, wie es Hesekiel oft tut, eine Aufgabe erteilen, die er eben dadurch ausführt, daß er die ihm gewordene Instruktion zu Papier bringt. Doch ist ja möglich, daß er auch mündlich gewirkt hat, wo dann der erste Satz: Rufe mit der Kehle, aus voller Kehle, ein Bild von der Weise seines Auftretens geben würde. Der Inhalt paßt allerdings zu einer solchen Erhebung der Stimme nicht sonderlich, man kann sich v. 2 ff. kaum mit voller Kraft gesprochen vorstellen. Aber der Vf. nimmt auch c. 61₁ ff., wo er ebenfalls von sich selber spricht, einen gewaltigen Anlauf, ohne mit derselben Kraft fortfahren zu können. Hier kommt noch dazu, daß v. 1a sich an Hos. 8₁ anlehnt und v. 1b eine fast wörtliche Entlehnung aus Mch. 3₈ ist. **2** Während man nach v. 1 erwartet, einen mächtigen Zornesausbruch zu hören, wird zunächst in ruhiger, überlegter Weise der Boden geebnet,

Sie befragen mich um die Satzungen der Gerechtigkeit,
Gotte zu nahen lieben sie:

„Warum fasten wir und du siehst es nicht,
kasteien uns und du weißt es nicht?“

auf dem ich die Anklage erheben soll. Denn es handelt sich gar nicht um Todsünden, solche, mit denen Micha zu tun hat, und der Anlaß der Rede ist ein ganz spezieller Fall, der erst entwickelt werden muß. Zuerst gibt der Vf. zu, daß die Tempelgemeinde sich gegenüber den äußeren Anforderungen der Religion korrekt benimmt, ganz anders als die Samarier c. 57₃ff.: mich zwar suchen sie Tag für Tag usw. יאיתי nicht gegensätzlich zum Vorhergehenden („und doch“, was eine kindliche Rhetorik ergäbe, sondern einräumend. „Kenntnis meiner Wege“ könnte, selbst wenn Trjes. dies von Exulanten sagte, nicht bedeuten: Kenntnis der Wege, die ich sie führen werde, sondern nur: Kenntnis der von mir gewiesenen Wege, die sie gehen sollen (c. 48₁₇); nur dazu paßt das Verbum חפץ und die weitere Fortsetzung. Sie fragen danach, wie ein Volk, das (tatsächlich, nicht blos vermeintlich) Gerechtigkeit übt. צדקה und משפט wie c. 56₁: überall nomistische Vorstellungen. Also eifrig sind sie durchaus. Das letzte Tritostichon von v. 2 scheint schon aus metrischen Gründen enger mit v. 3a verbunden werden zu müssen. Sie fragen Jahve nach den משפטי־צדק, nach den „Rechten“, die nach dem jus divinum beobachtet werden müssen von dem, der צדיק c. 57₁ sein will. Völlig verfehlt und gegen den Geist und Sprachgebrauch Tritojes.s ist es, darunter „gerechte Gerichte“ über die Unterdrücker zu verstehen, von denen ja nirgends gesprochen wird, ausgenommen da, wo die Juden, die offenbar keine Exulanten sind, selber die Unterdrücker spielen! Ebenso ist es falsch, in קרבת אלהים das zweite Wort als gen. subj. zu fassen, als wenn vom Kommen Gottes zur Erlösung die Rede wäre. Schon das Verbum חפץ ist ja gar nicht geeignet, das Harren auf Befreiung auszudrücken, ebenso wenig paßt אלהים zu diesem Gedanken, der יהוה erfordert hätte. Die älteren Übersetzer, die sich von einem exilischen Autor nichts träumen lassen, sind denn auch auf solche Mißdeutungen nicht verfallen, sondern fassen אלהים als gen. obj. auf. Die Leute finden sich gerne beim Tempel ein, nicht blos des Kultus wegen, sondern auch um sich in der Thora belehren zu lassen vgl. das Beispiel Sach. 7, wo wir zugleich erfahren, wie das Befragen Jahves zu denken ist: man fragt die Priester und die etwa vorhandenen Propheten, die letzteren haben Sach. 7 offenbar noch die höhere Autorität, ebenso wohl auch hier: auch die Bücher Mal. und Neh. bestätigen, daß zur Zeit unsers Vf.s den Propheten ein großer Einfluß zugestanden wurde (vgl. selbst noch I. Makk. 14₄₁). Selbstverständlich mußten sie in Sachen des Kultus zugleich Schriftgelehrte sein (wie Hagg. Sach. Mal. Trjes. wirklich sind), aber sie sind doch noch mehr Propheten als die geistigen Häupter der nachexilischen Zeit, wo das Prophetentum sich mehr und mehr auf Weissagung und Eschatologie beschränkt, während die Schriftgelehrten die Thora übernehmen. Ja Ähnlich wie in B Mal. wird die Strafrede durch eine Frage des Volkes in die Bahn gelenkt. Wir fasten, ohne daß du es siehst, d. h. ohne daß der erhoffte Erfolg eintritt, wozu also das Fasten? Nach dieser Frage handelt es sich nicht um eine חקת עולם, um ein solches Fasten, wie es das spätere Gesetz am Versöhnungstage kennt (Lev. 16₂₉ff.), das ja durch den Zweck des Versöhnungstages ein für alle Mal motiviert ist, sondern um solche Fast- und Trauertage, welche man seit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels beging und die schon zur Zeit Sacharjas (c. 7₃ff. 8₁₉) zu Anfragen veranlaßten, ob sie nicht eingestellt werden sollten. Sacharja antwortet, daß bald die eschatologische Glückszeit komme, wo die Fasttage von selber wegfallen. Danach versteht sich auch unsere Frage: Warum kommt die eschatologische Wendung noch immer nicht und müssen wir noch immer fasten? Die Fragenden meinen zugleich, daß ihre Fasten den Anbruch der Herrlichkeit beschleunigen sollten, und Tritojes. ist nicht der Mann, das zu verneinen; er wirft ihnen nur ein verkehrtes Fasten vor. An solchen Fasttagen „beugt man die Seele“, drückt man das Leben nieder durch Hungern, Trauerkleidung, Sitzen in Asche und enthält sich der Arbeit. Die Fasttage der Kultgemeinde sind gleichsam negative Feiertage: mit diesen haben sie den gottesdienstlichen Charakter (יום רצון v. 5), die

Siehe, an eurem Fasttage findet ihr ein Geschäft
und all' eure Arbeiter treibt ihr an,
⁴Siehe, zum Hader und Zwist fastet ihr
und zum Schlagen mit ruchloser Faust.
Ihr fastet nun einmal nicht,
um hören zu lassen in der Höhe eure Stimme;
⁵Wird solches ein Fasten sein, das ich liebe,
ein Tag, wo der Mensch sich kasteit?
Beugen gleich der Binse seinen Kopf,
in Sack und Asche sich betten:
Willst du das ein Fasten nennen
und einen Tag des Wohlgefallens für Jahve?
⁶Ist nicht das ein Fasten, das ich liebe
[spricht der Herr Jahve]:
Öffnen ungerechte Fesseln,
loslassen die Bande des Joches

Einstellung der Arbeit, das Gebet (v. 4) gemein, es fehlt aber die Freude, die aus der Vereinigung mit der Gottheit entspringt und das eigentliche Leben der Religion bildet. Im Exil spontan entstanden, scheinen sie von den Führern der nachexilischen Gemeinde festgehalten zu sein als Mittel für die Belebung des Gemeinsinnes und des Eifers für die Zukunft, als Mittel zur Disziplinierung der sinnlich angelegten Mitglieder der Gemeinde, die nach unserer Stelle und Sach. 7 die Fasten gern wieder losgewesen wären. Von welcher Wirkung Fasten, Bußgebete und dergl. auf die Gemüter sein konnten, lehren die Bb. Esra und Neh. Man kann jenen Führern, die ein solches Disziplinarmittel festzuhalten und zu handhaben wußten, ein großes pädagogisches und Regentengeschick so wenig absprechen wie den Leitern der katholischen Kirche, deren Disziplin nicht blos aus dem römischen Staat, sondern auch aus der jüdischen Theokratie stammt. 3b Die Antwort. Am Fasttage „finden" sie ein Geschäft; obgleich sie von der gewöhnlichen Arbeit lassen müssen, wissen sie doch etwas ausfindig zu machen, was Profit bringt, schachern in den Pausen mit einander, und ihre Arbeiter lassen sie arbeiten. עצביכם von עָצַב, mit dag. dirim., ἅπ. λεγ., LXX: ὑποχείριοι, wie es scheint, nicht blos nichtjüdische Sklaven, sondern jüdische Tagelöhner und Schuldner, die ihre Schulden abarbeiten müssen; die Ableitung von עָצָב, Mühe, paßt weder zum Verbum נגשׁ (Sklaven oder Frohnarbeiter zur Arbeit antreiben), noch zur Sache, denn wer in Sack und Asche fastet (v. 5) und ein Geschäft nur „findet", ist nicht in voller Arbeit. 4 Noch schlimmer: der arbeitsfreie Fasttag führt zu Zank und Zwist (מצה klingt an ציום an), ja zu Prügeleien, statt dazu zu dienen, daß man „in der Höhe", vor Gott, die Stimme erschallen läßt, im Buß- und Bittgebet. Die profane Art des jüdischen Gottesdienstes, der die Andacht nicht kennt, ist also schon sehr alt. Doch dürfte der sinnlichere und erfreulichere Opferdienst die Gemüter der Masse mehr gefesselt haben als die Fastenklage, wenn deren Inhalt nicht mehr unmittelbar auf die Stimmung drückte und die unverändert bleibende Zeitlage auch den Zweck des Fastens nicht in äußeren Erfolgen hervortreten ließ. כיום wie heute, wie es heute zugeht. 5 יציע, denom. von יָצוּעַ, Lager, Sack und Asche zum Lager machen vgl. Est. 4₃. Der Satz, der die äußeren Geberden des Fastens beschreibt, ist von zwei Fragen eingerahmt, gehört aber näher zu der zweiten; הלכף, durch הלזה wieder aufgenommen, hängt von תקרא ab. Der Vf. will wohl diese äußeren Geberden nicht verwerfen, aber sie machen das Fasten nicht aus. Zu dem term. techn. רצון s. zu c. 56₇. 6 Der Vf. sucht nun ähnlich wie Sacharja (c. 7) dem Fasten einen sittlichen Inhalt zu geben, ohne den Zusammenhang zwischen dem neuen Inhalt und der alten Form aufzuhellen. Da er jedoch im Folgenden wesentlich Handlungen des Mitleids empfiehlt, so mag ihn der Gedanke leiten, daß die eigene Bitte um das göttliche Erbarmen am wirksamsten unterstützt wird durch das Erbarmen gegen andere (Mt. 5₇. 6₁₂). Man soll am Fasttage ungerechte Fesseln (Ps. 73₄) öffnen, Gebrochene, d. h. bürgerlich Ruinierte, Verschuldete, auf Richterspruch hin ins Schuldgefängnis oder in Schuldsklaverei Geratene, freigeben (Hos. 11₃ Dtn. 28₃₃), überhaupt jedes Joch entfernen. Hitz. und

Und Gebrochene frei entlassen
⁷Nicht, daß du dem Hungrigen [brichst dein Brot
Wenn du einen nackt siehst und [ihn bekleidest
⁸Dann wird hervorbrechen wie [Morgenrot dein Licht
und daß du jedes Joch zerbrichst,
und Obdachlosigkeit ins Haus bringst?
und vor deinem Fleisch dich nicht [verbirgst,
und deine Heilung eilends sprossen,

Fürst möchten das erste מוטה, sowie das von v. 9 in מֹטָה (Jes. 9₉), Rechtsbeugung, verwandeln, aber „die Bande der Rechtsbeugung" gibt ein unreines Bild, und Wiederholungen sind dem Tritojes. nicht anstößig. Hinter dem ersten Stichos von v. 6 ist im hebr. Text eine Lücke, die nach der LXX durch אמר אדני יהוה ausgefüllt werden kann. Statt תנתקו ist mit der LXX der sing. zu lesen. 7 Das erste Distichon sollte mit dem dritten von v. 6 verbunden sein; mit כי beginnt, wie die veränderte Satzbildung zeigt, eine neue Gruppe von Distichen. In עניים מרודים ist auffällig das Asyndeton, mehr noch die Zusammenkoppelung eines Konkretums mit einem Abstraktum, auch die Überfüllung des Metrums, endlich noch der Plural עניים zwischen den Singularen רעב und ערם. Zwar hat man מרודים durch Änderung in ein part. hoph. oder hiph. oder part. pass. qal in ein Konkretum verwandeln wollen, aber das hebt nur den einen Anstoß. Wahrscheinlich ist מרודים hier wie sonst (Thr. 3₁₉. 1₇) Abstrakt. (von רוד) und hier nur pro concreto gebraucht, das עניים aber von fremder Hand zur Erklärung beigefügt. Obdachslosigkeit gab es zur Zeit des Vf.s sehr viel; wenn Nehemia an seinem Tisch täglich 150 Personen speiste (5₁₇), so wird er auch manche davon haben beherbergen müssen. ערם ist ungenügend bekleidet, daher der Gegensatz nicht הלביש, sondern כסה, mit einem Mantel ausstatten, der gegen die Kälte und nachts als Decke dient. בשרך bedeutet hier nicht die Menschen überhaupt, aber wohl auch nicht die nächsten Blutsverwandten, sondern die Volksgenossen, besonders wohl die aus der Fremde zuziehenden armen Jerusalempilger, vor deren Bettel die selbst nicht immer gut situierten Bewohner der Hauptstadt und Anwohner der Verkehrsstraßen sich oft verleugnen mochten (vgl. außerdem Dtn. 15₇ ff.). Die vielen Textänderungen, mit denen der Spieltrieb v. 3–7 bedacht hat, aufzuzählen, verlohnt sich nicht der Mühe, da sie weder notwendig sind, noch den Text verbessern. 8 übt man so Barmherzigkeit, so wird ein solcher Fasttag Früchte tragen, ja die prophetische Weisjagung sich bald erfüllen. יבקע, wird sich spalten, aus einem Spalt hervorbrechen c. 35₆; zu מהרה s. c. 5₂₆. ארכה, bei Jeremia, der es zuerst gebraucht (c. 8₂₂ vgl. c. 30₁₇. 33₆), immer mit dem Verbum עלה und in Verbindung mit dem Begriff des Heilens, sodann Neh. 4₁. II. Chr. 24₁₃ ebenfalls mit עלה, aber in der Bedeutung reparieren, bezeichnet nach Fleischer (Buxtorf, s. Levy, chald. Wörterbuch S. 419) die neue Fleischschicht, die sich über einer heilenden Wunde bildet. Sachlich kommt Neh. 4₁ in Betracht: die neujüdische Gemeinde soll wieder aufblühen, die Mauern Jerusalems, die die Gegner zerstört hatten (Neh. 1), und die übrigen Ruinen wieder herstellen v. 12 und damit für die Unglücksfasten belohnt werden. V. 8b ist wieder eines jener durch Umdeutung brauchbar gemachten Zitate aus Dtjes., durch die Tritojes., wie andere nachexilische Propheten, den Epigonencharakter seiner Prophetie und seiner Zeit in aller Unbefangenheit eingesteht. Während nach c. 52₁₂ Jahve Vorhut und Nachhut des aus Babel heimziehenden Volkes sein wird, soll hier, wo das Volk längst daheim ist, die eschatologische Wendung aber noch aussteht, die „Gerechtigkeit", d. h. die vollkommene Ausübung der im Vorhergehenden genannten Pflichten, die Vorhut der Gemeinde und Jahves Herrlichkeit, seine glanzvolle, in c. 60 geschilderte Gegenwart in der Endzeit, die Nachhut bilden; Vorhut und Nachhut weniger als räumliche denn als zeitliche Gegensätze gedacht: erst die Leistung der Gemeinde, dann die Jahves, entsprechend der werkgerechten Gesinnung dieses Vf.s, von der Dtjes. nichts als das Gegenteil hat (c. 43₂₂ ff.). Das letzte Verbum von v. 8 sollte nach c. 52₁₂ piel sein: יאספך. 9a, noch gesteigert in c. 65₂₄, nachgeahmt in c. 30₁₉, schließt die Gruppe 7b–9a und könnte Schluß des ganzen Gedichts sein, denn der Satz: bei richtigem Fasten wird Jahve dich erhören, ist ja die beste Antwort auf die Klage: warum

Und dein Recht „geht vor dir her“, die Herrlichkeit Jahves „schließt [deinen Zug“,
⁹Dann wirst du rufen und Jahve [antworten, wirst du schreien und er sprechen: [hier bin ich.
Wenn du entfernst aus deiner [Mitte das Joch, das Fingerausstrecken und Unheil- [reden
¹⁰Und spendest dem Hungrigen [dein Brot und die gebeugte Seele sättigst,
So wird aufstrahlen im Finstern [dein Licht und deine Dunkelheit wie der Mittag,
¹¹Und leiten wird dich Jahve be- [ständig und sättigen in Dürren deine Seele;
Und deine Kraft wird er ver- [jüngen und du wirst sein wie ein be- [wässerter Garten,
Und ..... wie ein Quellort von [Wassern, dessen Wasser nicht betrügen;
¹²Und bauen wird dein Volk die [uralten Trümmer, ewige Gründungen wirst du er- [richten,
Und wirst heißen Rißvermauerer, Wiederhersteller der Straßen zum [Wohnen.

fassten wir, ohne daß Jahve danach sieht. Der Schluß v. 9b–12 bringt auch nicht viel mehr als Wiederholungen. Trotzdem darf man bei diesem Schriftsteller wegen bloßer Wiederholungen nicht auf Unechtheit erkennen; seitdem die Propheten am Schreibtisch sitzen, werden sie weitschweifig. 9b מוטה wird dasselbe bedeuten wie v. 6. Das Fingerausstrecken ist ein roher Gestus des Verspottens, für den Gesen. Beispiele aus römischen Schriftstellern und das arabische ṣaba'a (denom. von אצבע, Finger) beibringt; Wort will בעין, „nach Schlechtigkeit“, hinzufügen, aber was heißt denn das: den Finger nach Schlechtigkeit ausstrecken? Also in der Tempelgemeinde zankte und prügelte (v. 4), verhöhnte und verleumdete man sich; auch nach den Darstellungen im B. Mal. und Neh. muß man sich darüber wundern, daß diese Leute sich für das auserwählte Volk hielten; in der Zeit der Psalmen ist es auch noch nicht besser geworden. **10** Wenn du „spendest dem Hungrigen deine Seele“, ist ein befremdender Ausdruck; Hingebung der Seele liegt nicht im Zusammenhang; wäre נפש als Hunger gemeint, so wäre ein anderes Verbum und נפשו nötig. Die LXX übersetzt: τὸν ἄρτον ἐκ ψυχῆς σου, Pesch. hat blos לחמך (was auch mehrere Manuskripte haben); wahrscheinlich ist ἐκ ψυχῆς der LXX Korrektur nach dem Ktib. Der Vf. wird לחמך geschrieben haben, und נפשך ist ein durch das folgende Wort beeinflußter Schreibfehler. תפק ist, wie das folgende Verbum zeigt, תָּפֵק auszusprechen. Das Bild vom Aufstrahlen des Lichts liebt Tritojes. (60₁), der zweite Stichos scheint Hiob 11₁₇ nachzuahmen. **11** Jahve wird dich leiten (57₁₈) beständig, das letzte Wort hat den Nachdruck: es kommen keine Unglücksfälle und Niederlagen mehr. Das Bild vom Leiten erinnert den Vf. an Dtjes.s wunderbare Wüstenreise mit den neugeschaffenen Wasserläufen, daher fährt er fort: er sättigt dich an sonneverbrannten Stätten (צחצחות nur hier, vgl. צחחים Neh. 4₇. Ps. 68₇). Ob יחלץ einen passenden Sinn ergibt, ist die Frage, mag man חלץ in der Bedeutung anziehen oder ausziehen fassen; das hiph. kommt nur hier vor. Besser liest man mit Secker u. a. יַחֲלִיף nach c. 40₃₁, dann aber auch עַצְמֹתֶיךָ nach c. 40₂₉: deine Stärke wird er nachwachsen lassen, eben als Anspielung auf jene Stelle Dtjes.s. „Wie ein bewässerter Garten“ ebenso Jer. 31₁₂. וכמוצא מים ist zu kurz für einen Stichos, wahrscheinlich ist ein weiteres Subjekt ausgefallen. Zu לא יכזבו vgl. die Bezeichnung eines Baches, dessen Wasser ausbleiben, mit אַכְזָב Jer. 15₁₈ vgl. Hiob 6₁₅ ff. **12** „Bauen werden von dir“ ist eine seltsame Ausdrucksweise, denn unwillkürlich faßt man das מן in partitivem Sinne: einige von dir, was schwerlich gemeint ist. Ew. will וּבָנוּ, was kaum geht, besser wäre בָּנֶיךָ für ממך (Weir, Cheyne), doch sind ja die einzelnen Juden angeredet, nicht Zion oder das Volk als Ganzes;

[13]Wenn du zurückhältst vom Sabbath [deinen Fuß,
Und nennst den Sabbath eine Wonne
Und ihn ehrst, nicht zu tun deine [Wege,
[14]Dann „wirst du deine Lust haben“ [an Jahve
Und dich essen lassen das Erbe [deines Vaters Jakob,

zu tun dein Geschäft an meinem heiligen [Tage,
und den Neumond Jahves eine Lust,
nicht zu finden dein Geschäft und zu [schwatzen,
und „ich dich fahren lassen über die Höhen [der Erde“,
denn der Mund Jahves hat's geredet.

am einfachsten schreibt man עָלֶיךָ für מִמְּךָ. Das Volk wird bauen die uralten Ruinen; als solche konnten die Ruinen aus der chaldäischen Zeit schon in den Tagen Nehemias bezeichnet werden, nicht aber zur Zeit Dtjes.s. Im Folgenden dürfte דּוֹר וָדוֹר auf die Zukunft gehen, wenn בֵּיסְדֵי richtig ist. In Gründungen von Städten haben es die späteren Juden (wenn man die herodianische Zeit unberücksichtigt läßt) nicht weit gebracht. קְרָא ל ist ein Lieblingsausdruck Tritojes.s (c. 61₃. 62₂. ₄. ₁₂). Juda wird gelten als ein regeneriertes, aufstrebendes Volk. נְתִיבוֹת will de Lag. (Gort) in ein sonst nicht vorkommendes נְתִיצוֹת ändern, ohne Not, denn man bewohnt zwar keine Pfade (wohnt freilich in den Städten in Straßen Jer. 37₂₁), aber ein Land kann man nicht bewohnen, wenn die Wege nicht in Ordnung sind. Die kleine Tempelgemeinde hatte im ersten Jahrh. genug mit dem Allernötigsten zu tun gehabt, um an Wegebau denken zu können. Kein Wort in all' diesen Verheißungen von der Rückkehr aus dem Exil.

58, 13. 14 sind mit Recht von Koppe als Zusatz beurteilt. Sie sprechen nicht vom Fasttage, sondern vom Sabbath, auch nicht von den Werken der Barmherzigkeit, sondern vom Ruhen. Wegen des Zitats in v. 14, das aus dem jungen Gedicht Dtn. 32 genommen ist, sind die Verse spät hinzugesetzt, dafür spricht auch die Schlußformel. **13** Vom Sabbath soll man wie von einem Heiligtum, das man nicht betreten darf, den Fuß zurückwenden, den man in Bewegung gesetzt hatte, um sein Geschäft (so das Ktib, die Punktation will den Plural) zu tun. Daß מִן vor עֲשׂוֹת aus מִשְׂבַּת ergänzt werden könnte, ist sehr unwahrscheinlich; entweder muß man den Satz in der angegebenen Weise verkürzt denken oder מַעֲשׂוֹת schreiben. Von zweifelhafter Richtigkeit ist alles, was hinter עֹנֶג steht, in der LXX ist der Text wesentlich anders. Der „Heilige Jahves“ für den Sabbath ist ein seltsamer Ausdruck, nicht minder sonderbar die Wendung: ihn verehrungswürdig (das part. pual im gerundivischen Sinne) nennen; ersteres könnte man vielleicht durch חֲדִישׁ יהוה ersetzen; für מִכַּבֵּד sollte man ein Substant. des Sinnes „Lust“ erwarten, oben ist מַחְמָד übersetzt (vgl. c. 64₁₀) und angenommen, daß das folgende Wort den Schreibfehler veranlaßt hat. Neumond Jahves wird man ebenso gut haben sagen können wie Sabbath Jahves, da ja der Neumond schlechthin höchstens für diejenigen angenehm war, die an diesem Tage Zinsen einnahmen. Jetzt ist das dritte Distichon nicht mehr überflüssig neben dem ersten wie sonst. Zu דִּבֶּר דָּבָר vgl. Hos. 10₄. Der Ergänzer drückt sich etwas milder aus als Tritojes., doch bezeugt auch er indirekt, daß der im Müßiggang verbrachte Tag recht profan und weltlich verbracht wurde, obgleich solche Männer, welche wie der Vf. von Ps. 19₁₈ff. die Satzungen der Thora süßer als Honig und begehrenswerter als Gold fanden, ihn ihre Wollust nannten. **14** Die Belohnung für die rechte Festtagsfeier wird in allerlei Zitaten geschildert. Der erste Stichos aus Hiob 22₂₆, der zweite aus Dtn. 32₁₃, an welche Stelle sich auch der dritte anlehnt, der vierte ist die unvermeidliche Schlußformel der Ergänzer. Das Einherfahren über die Höhen der Erde (zu בָּמוֹתֵי, Qre בְּמֹתֵי, mit abnormer Endung ־ֵי s. Olsh. S. 242. 305 f.) ist nicht nach c. 37₂₄, sondern nach Dtn. 32₁₀ zu erklären, wo Jahve mit einem Adler verglichen wird, der sein Junges auf den Flügeln trägt; eben deswegen faßt man אֶרֶץ am richtigsten als die Erde, nicht als ein Land oder das Land Palästina. Jahve trägt Israel über die Berge, läßt es über alle Schwierigkeiten triumphieren. Und die Gesetztreuen sollen essen (s. zu c. 1₇) das Erbe, das Land ihres Vaters Jakob, es in ungestörtem Besitz haben (c. 62₈ f.). Der unschöne Wechsel der Person ist durch die Entlehnungen verursacht.

*59 [1]Siehe, nicht zu kurz ist Jahves
[Hand zu helfen
[2]Sondern eure Schulden wurden
[die Scheidewand,
[3]Denn eure Hände sind mit Blut
[besudelt
Eure Lippen reden Lüge,
[4]Keiner klagt an mit Recht
Vertrauen auf Leeres und Nich-
[tiges reden,
[5]Basiliskeneier brüten sie aus
Wer ißt von ihren Eiern, stirbt,

und nicht schwerhörig sein Ohr zu
[hören,
und eure Sünden ließen das Ant-
[litz verbergen.
und eure Finger mit Schuld,
und eure Zunge murmelt Frevel.
und keiner prozessiert in Ehrlichkeit:
Mühsal empfangen und Unheil
[zeugen!
und Spinnefäden weben sie,
und das ausgedrückte spaltet sich zur Otter,

59, dasselbe Metrum wie im Vorhergehenden. Eine weitere Klag- und Strafrede von allgemeinerem Inhalt, die das Ausbleiben des Heils erklärt, zuletzt aber sein baldiges Eintreten verheißt. Das Kap. macht keinen einheitlichen Eindruck; es ist mit mehreren Zusätzen belastet. Dillm. hat behauptet, es passe nicht auf die nachexilische Zeit; wer aber über diese keine bisher unbekannten Quellen besitzt, die das Zeugnis der Bücher Neh., Mal. und der Psalmen vernichten, dem stat pro ratione voluntas. **1** הן führt die Aufklärung über die Berechtigung ein, solche Verheißungen wie in c. 58 zu geben, und über deren bisherige Nichterfüllung. Jahve kann und will wohl helfen, er ist weder ohnmächtig (vgl. c. 50₂), noch gleichgültig gegen die Gebete. „Schwerhörig" s. c. 6₁₀. **2** Eure Sünden „wurden scheidend", „machten verbergen das Antlitz", absolute Wendungen, die den späteren Schriftsteller verraten. Daß „zwischen euch und eurem Gott" und מכם משמע Ausfüllungen von späterer Hand sind, beweist das Versmaß. Zu היה מבדיל vgl. Gen. 1₆. פנים ist nicht nach c. 53₃ zu erklären, wobei der Sinn herauskäme, daß „man" das Gesicht vor den Juden verbirgt, vielmehr bezeichnet es, wie Del., Cheyne u. a. erkannt haben, ähnlich späteren Ausdrücken wie memra, schechina, haschem, absolut das göttliche Angesicht, den im Tempel wohnenden, im Kultus aufgesuchten Gott (vgl. zu c. 63₉ff.). **3** Die Befleckung der Hände mit Blut kann sich nicht auf das Blutigschlagen der Sklaven beziehen; so etwas kann ein antiker Schriftsteller wohl rügen, aber nicht als das Schlimmste an den Anfang stellen. Bei den c. 58₄ erwähnten Prügeleien mag Totschlag nicht ausgeblieben sein, von korrupter Justiz spricht v. 16; die Strafrede bringt es außerdem mit sich, daß einzelne Vorfälle verallgemeinert werden. Ein Vorfall solcher Art ereignete sich erst einige Zeit nach der Abfassung dieser Schrift: der Hohepriester Jochanan erschlug seinen Bruder Josua im Tempel! נגאלו, ebenso Thr. 4₁₄, von den Punktatoren, wahrscheinlich nicht von den Autoren, als Reflexiv vom poel, statt vom qal ausgesprochen, um es von נִגְאַל, erlöst werden, zu unterscheiden, bei korrekter Schreibung des Verbs, das גֹּעַל heißt, wäre die Unform nicht nötig gewesen. **4** Auch im Prozessieren ist es nicht besser. קרא scheint hier zu bedeuten: zum Rechtsstreit aufrufen, vorfordern (vgl. Hiob. 13₂₂. 9₁₅. ₁₆), nicht den Zeugen, sondern den Gegner, καλεῖν ἐπί τι, in jus vocare, jemanden vors Gericht laden. Daß es in diesem Punkt auch später unter den Juden nicht besser wurde, zeigt z. B. c. 29₂₁. Man vertraut dabei auf nichtige Advokatenrede, die den Schein zur Wahrheit macht und umgekehrt. Der letzte Stichos ist dem Anschein nach Zitat aus Hiob 15₃₅, aber ein ungenaues, da das richtige יָלוֹד durch הוֹלִיד (für הוֹלֵד), gebären durch zeugen ersetzt ist. – Die vier Vierzeiler **59, 5–8** scheinen nachträglich eingesetzt zu sein, aber wahrscheinlich nicht von Tritojes. selber; sie reden offenbar nicht von der Tempelgemeinde, sondern von den „Gottlosen", und ihr Inhalt ist viel zu stark für eine Strafrede an das ganze Volk. **5** In allerlei Bildern wird die Bosheit und Verderblichkeit des Tuns der Gottlosen ausgemalt; zuerst sind sie Basilisken, dann Spinnen, dann wieder Schlangen. Eier eines Basilisken (11₈) brüten sie aus (c. 34₁₅); wer die Eier ißt, stirbt – aß man eigentlich Schlangeneier oder sind sie mit eßbaren Vogeleiern zu verwechseln? Das Bild scheint hier zu stark ausgebeutet. זוּרָה mit der selteneren Femininendung é statt ā (G.-K. § 80i Olsh. S. 204) ist part. pass. qal von

⁶Ihre Fäden dienen nicht zum Kleid,
Ihre Werke sind Unheilswerke,
⁷Ihre Füße rennen zum Ruchlosen
Ihre Gedanken sind Unheilsgedanken,
⁸Den Weg des Friedens kennen sie nicht,
Ihre Pfade machten sie sich krumm,
⁹Darum ist ferne das Recht von uns,
Wir hoffen auf Licht, doch siehe [da, Finsternis,
¹⁰Wir tappen wie die Blinden an [der Wand
Wir straucheln am hellen Mittag

noch bekleidet man sich mit ihren Wirkereien,
und Tat der Gewalt ist in ihren Händen.
und eilen, unschuldig Blut zu vergießen,
wüste Gewalt auf ihren Straßen;
und kein Recht ist in ihren Geleisen,
keiner, der darauf tritt, kennt den Frieden.
und nicht erreicht uns Gerechtigkeit,
auf Lichtstrahlen, in Dunkelheiten [wandeln wir.
und tasten wie Augenlose,
und hausen im Finstern wie die [Toten.

ורו. 6 greift zurück auf das Bild von der Spinne, um dann an dem doppelsinnigen Wort מעשה, Kunstarbeit und Tat, den Übergang zur Sache zu gewinnen. Sehr glücklich ist der Übergang nicht; Spinnefäden, die nicht zum Kleid dienen, sind kein Bild für Gewalttat. V. 7a = Prv. 1₁₆, doch fehlt die letztere Stelle in der ursprünglichen LXX, unser Vf. wird also original sein. In v. 6b die Hände, in v. 7a die Füße, in 7b die Gedanken. Die drei ersten Wörter in v. 7 lauten mit ר an, die Alliteration שד ושבר kommt auch c. 51₁₉. 60₁₈ vor. „Auf ihren Straßen", wo sie wandern und ihr Wesen haben; aber da מסלה, Kunststraße, nicht wie דרך Handelsweise, Ziel u. dgl. bedeuten kann, so scheint es doch, daß die hier gemeinten einen eigenen Bezirk beherrschen wie die Samarier oder die antimakkabäische Partei oder die hasmonäischen Gegner der Pharisäer. Die Verse 7 und 8 nehmen sich in Ps. 14, der die priesterlichen Machthaber angreift und dem sie in der Vorlage der LXX beigeschrieben waren (vgl. Röm. 3₁₀ ff.), ganz natürlich aus und werden in der Tat aus einem Psalm des 2. Jahrh.s stammen. 8 ist mit v. 7 eng verbunden durch die Bilder vom Geleise und Wege. Daß die Gottlosen keinen Frieden halten können, erinnert an c. 57₂₀. Sie haben „sich" ihre Wege krumm gemacht, absichtlich, in ihrem boshaften Interesse. Wer darauf (בה mit neutrischem Suffix) tritt, d. h. wer zu ihnen gehört, von ihrer Partei ist vgl. Ps. 1₁.

9 schließt sich besser an v. 4 als an v. 5–8 an: weil niemand das Rechte tut, so ist Jahves Recht und Heil (c. 56₁ b) fern von uns, weil man auf Nichtiges vertraut, so hoffen wir vergebens auf Glück; die bösen Zustände verschulden die bösen Umstände. Der Vf. schließt sich hier, wo er von dem Unglück spricht, selbst mit ein, aber auch später (v. 12 f.), wo er von den Sünden spricht. Zu תשיגנו vgl. c. 35₁₀. Das frequentat. הלך nur bei späteren Dichtern; נגהות nur hier. V. 9b erinnert in seinem Bau an c. 5₇. Das Hoffen auf die große eschatologische Wendung findet noch leidenschaftlicheren Ausdruck in c. 63₁₅ ff. 64₁ ff.; die Motivierung für ihr Ausbleiben ist überall dieselbe: unsere Sünden verhindern Jahves Eingreifen, alles Gedanken, die bei Dtjes. nicht vorkommen. 10 Die Schilderung der ungewissen bangen Lage der Judenschaft ist nicht ohne ergreifende Wirkung. Dtjes. hatte die glänzendsten Zeiten verheißen, als das Ende des Exils sie nicht brachte, hatte man sich bis zur Vollendung des Tempelbaus vertrösten lassen (Hagg., Sach.) und nun seit zwei Generationen jeden Tag die glorreiche Wendung erwartet: da sich nichts von dem Gehofften einstellt, eine Enttäuschung der anderen folgt, so ergreift die Gemüter der Gläubigen das Gefühl der Unsicherheit. Sie haben sich die Augen ausgesehen nach dem Licht, das nicht kommen will, und sind jetzt blind, wissen nicht aus und ein. נגששה, wir müssen tappen; das Wort ist aramäisch, die Form die subjektive, die bei Dichtern oft ähnlich verwandt wird (z. B. Ps. 42₅); das zweite Mal liest man vielleicht besser mit Koppe נמששה vgl. die sehr ähnliche Stelle Dtn. 28₂₉. Der letzte Stichos von v. 10 ist unverständlich. Man leitet das sonst nicht vorkommende אשמנים bald von שָׁמַן ab und übersetzt dann entweder: in fetten Gegenden, oder: unter gesunden Menschen, bald von שמם, wüste sein, ohne daß dabei ein annehmbarer Sinn herauskäme: straucheln denn die Toten in fetten oder wüsten Gegenden oder unter fetten Menschen? wer sollten die gesunden Menschen sein, unter denen die Juden straucheln? Übersetzungen wie:

[11]Wir brummen wie die Bären alle,
und wie die Tauben girren wir,
Wir hoffen auf das Recht und
auf Heil, es ist ferne von uns.
[es ist nicht da,
[12]Denn viel sind unsere Vergehen
und unsere Sünde zeugt wider uns,
[vor dir,
Denn unsre Vergehen sind uns
und unsere Schulden, die kennen
[bewußt
[wir:
[13]Abtrünnig und treulos sein an
und zurückweichen hinter unserem
[Jahve
[Gott weg,
Bedrückung und Abfall reden,
Lügenworte aus dem Herzen er-
[dichten.
[14]Und zurückgedrängt wurde das
und Gerechtigkeit steht von ferne,
[Recht
Denn es strauchelt auf dem
und Grades kann nicht herein-
[Markt die Wahrheit,
[kommen.

---

in Gräbern, oder: in Dunkelheiten straucheln wir, können auch nicht viel nützen. Wenn כמתים richtig ist, so muß ein Verb beschafft werden, das zu den Toten paßt, denn daß diese straucheln (oder an den Wänden tappen), wäre eine unerhörte Vorstellung; neben dem Verb hätte noch eine Zeit- oder Ortsbestimmung Platz. Oben ist für כנשף באשמנים nach einer Anregung von Cheyne וְנָשַׁב בַּחֲשֵׁכִים übersetzt vgl. c. 50$_{10}$. Thr. 3$_6$. Ps. 143$_3$. **11** Zur Vergleichung der Klagenden mit girrenden Tauben s. c. 38$_{14}$. Hes. 7$_{16}$. Na. 2$_8$; die brummenden Bären sind wohl gefangene? Gesen. beweist freilich aus dem Horaz, daß auch der freie Bär seufzt. Für uns wäre dieser Vergleich in ernster Rede nicht möglich. Sachlich wird man an die Klage der Juden an der Klagemauer in Jerusalem erinnert. V. 11b variiert v. 9b, der Vf. will wieder zu der mit v. 9 fallen gelassenen Schilderung der allgemeinen Verderbtheit zurückkehren. **12** Er tut es, indem er sich selbst in die Anklage miteinbefaßt und sie zur Beichte macht, wie die Späteren es lieben. Um so mehr bestätigt sich unser Verdacht gegen die Zugehörigkeit von v. 5–8 zu diesem Gedicht. „Vor dir", offen daliegend vor Gott, zu Gott schreiend (vgl. Ps. 90$_8$); die Beichte führt unwillkürlich zur Anrede an Jahve, die allerdings sogleich wieder aufgegeben wird. ענתה ist neutrisches Prädikat zu einem sachlichen Plural (G.-K. § 144a); zu der juridischen Formel ענה ב vgl. c. 3$_9$. Das zweite כי ist rhetorische Wiederholung des ersten. Das zweite Distichon ist benutzt in Ps. 51$_5$. אתנו uns bewußt, vgl. Hiob 12$_3$. עונות ist wie der sing. als masc. in dem Suff. von ידעונם behandelt. Nicht blos Jahve kennt die Sünden, auch die Gemeinde kennt sie und muß sie kennen, wenn sie von ihnen befreit sein will. **13** zählt die Sünden abermals auf, im inf. abs. wie v. 4. Zu der selteneren Form נסוג von סוג vgl. c. 14$_{31}$. Der Abfall von Jahve, beschrieben mit jesaianischen Worten (c. 1$_{2-4}$. 30$_9$), besteht nicht im Götzendienst, sondern in sittlichen Verirrungen, in denen die Jahvereligion verleugnet wird, und zwar solchen, die im öffentlichen Leben, im sozialen und rechtlichen Verkehr zwischen den Bürgern vorkommen, nicht solchen, durch die man sich an sich selbst versündigt; Subjekt dieser Ethik ist noch immer die Gemeinschaft, nicht die unsichtbare Seele. הרו und הגו faßt man meist als inf. abs. poël von הרה und הגה, aber die Punktatoren haben sie eher als inf. hiph. von ירה und יגה verstanden, da sie sonst wie v. 4 und 11 punktiert hätten. Zu schreiben ist הָגוֹ, inf. abs. qal von הגה, ersinnen: sie erdichten „aus dem Herzen", aus sich heraus Lügenworte, greifen sie aus der Luft, wie wir sagen; הרו aber, mag es lehren oder schwanger sein bedeuten sollen, ist unbrauchbar und offenbar ein stehen gebliebener Schreibfehler für הגו, also zu streichen. **14** Verdrängt worden ist, ein für alle Mal, das Recht usw. Recht und Gerechtigkeit als menschliche Eigenschaften und Zustände, ferner Wahrheit und Grades, Gradheit (c. 26$_{10}$) sind personifiziert. Die Justitia steht von ferne, statt auf dem Richterstuhl zu sitzen und zu gebieten, weil die Wahrheit auf dem Markt, in Handel und Wandel und im Gericht, zu Fall gekommen ist oder gar nicht hereingelassen wird (vgl. Jer. 5$_1$ ff. Mch. 7$_1$ ff.); wenn alle Lügen

[15]Und so ward die Wahrheit eine [Vermißte
Und Jahve sah's mit eigenen [Augen
[16]Und er sah, daß keiner [rügte],
Da half ihm sein Arm,
und wer Böses meidet ein Ge- [plünderter,
und erkannte, daß kein Recht sei.
und erstaunte, daß keiner eintrat,
und seine Gerechtigkeit, die stützte [ihn.

---

und falsch Zeugnis reden, kann kein gerechtes Gericht mehr zu Stande kommen. Ähnliche Zustände in Jerusalem werden in nachexilischen Dichtungen sehr oft geschildert (z. B. Zeph. 3₁ff. Ps. 55₁₀–₁₂. Jer. 5₂₄ff.). **15** gibt zu allerlei Bedenken Anlaß. Daß die Wahrheit noch einmal vorkommt, fällt bei Tritojes. allerdings nicht allzu sehr auf, und der Artikel soll vielleicht grade auf das vorhergehende Distichon zurückweisen: weil die Wahrheit auf dem Markt zu Fall kam, ist sie ganz ausgeblieben. Weniger angenehm ist schon, daß neben die personifizierten Abstrakta im zweiten Stichos ein Konkretum tritt: „der vom Bösen weichende" (Hiob 1₁). Die LXX rät auf: וַיָּסַר מֵרַע הַשֹּׂכֵל, was ja dem hebr. Text leicht noch etwas näher gebracht werden könnte (וסר und entfernt hat sich, perf.), aber die Einsicht paßt nicht in den Zusammenhang. Die Textänderungen, die versucht sind, haben bis jetzt nichts Glaubwürdiges geliefert. Ich weiß mir nur mit der Annahme zu helfen, daß der Vf. sich im zweiten Stichos sprüchwörtlicher Ausdrücke bedient und etwa sagen will: wer nicht mitmacht mit den schlechten Elementen, ist verkauft. משתולל ist einer, der als allgemeine Beute dasteht oder vielmehr sich selbst der Plünderung preisgibt. V. 15b ist ein ungeschicktes Distichon. Gunkel hat zu helfen gesucht durch die Umstellung von וירע בעיניו in בעיניו וירע: Jahve sah es mit eigenen Augen (vgl. Sach. 9₇) und erkannte usw., das klingt zwar ein wenig befremdlich, sofern es den Eindruck macht, als ob Jahve für gewöhnlich eine recht oberflächliche Kenntnis von den Zuständen in seinem Volk habe (vgl. dagegen c. 57₁₇. ₁₈), aber es mag doch für Tritojes. möglich sein, der damit gleichsam sagt: die Zustände sind so arg geworden, daß sie Jahve in seiner erhabenen Ruhe gestört und veranlaßt haben, selber nachzuschauen und einzugreifen (vgl. Gen. 18₂₀. ₂₁). Mit v. 15b kann man schon aus metrischen Gründen keinen neuen Absatz beginnen lassen, wenn man nicht annehmen will, daß eine größere Textverderbnis vorliegt, daß nämlich v. 15bff. einem ganz anderen Abschnitt angehört als v. 1–15a und daß beide Abschnitte, der eine am Anfang, der andere am Ende stark verstümmelt sind. **16** Diese Annahme hat allerdings manches für sich, denn v. 16ff. mit seinen impf. consecutiva läßt sich nur mit Mühe mit v. 1–15a in einen organischen Zusammenhang bringen. Cheyne meint sogar, daß sie durch die „Gebote einer natürlichen Exegese" vorgeschrieben werde. Aber im Hinblick auf die vorhergehenden Stücke ziehe ich die Annahme vor, daß Tritojes. nur keinen glücklichen Übergang zum zweiten Teil seiner Rede gefunden hat. Er wollte nach v. 1 erklären, warum das Heil ausbleibt, geriet dann in eine ziemlich weitläufige Schilderung der Sündhaftigkeit und deren Folge, des gegenwärtigen Unglückes, will aber zuletzt die Verheißung bringen, daß das Heil dennoch kommen wird. Statt nun diesen Schluß durch ein deutliches Futurum in Gegensatz zu der langen Vorbereitung zu setzen, läßt er mit seinen erzählenden Imperfekten Gegenwart und Zukunft ineinander überfließen und erst mit v. 19 das klare fut. eintreten. Das hängt vielleicht etwas damit zusammen, daß er nicht blos mit künftigen Strafen schrecken, sondern seinen Zeitgenossen sagen will, daß schon jetzt Jahve zur Vollziehung der Strafe sich angeschickt hat, waren doch schon in der verwandten Stelle c. 57₁₇ff. die bisherigen Mißgeschicke als Gottesschläge behandelt. Immerhin hätte ein weniger mühsam arbeitender Dichter den Übergang von der Besprechung der bisherigen Strafen zu der Ankündigung des endgültigen Läuterungsgerichts deutlicher bewerkstelligt. Jahve muß, sagt v. 16, das Gericht selbst in die Hand nehmen. So natürlich in c. 63₁–₆ die Äußerung ist, daß zur Rache an den äußeren Feinden Gotte kein menschliches Werkzeug, kein Cyrus, zur Verfügung steht, so auffällig ist der gleiche Satz an unserer Stelle, wo doch, wenn ein Zusammenhang mit v. 1–15 besteht, zunächst vom inneren Gericht geredet werden muß. Der Vf. verlangt,

[17]Und er zog an Gerechtigkeit wie [den Panzer,
Und er zog an die Kleider der [Rache
[18]Wie die Taten, so die Vergeltung,
und der Helm des Sieges war auf [seinem Haupte,
und hüllte sich wie in den Mantel [in Eifer.
Grimm seinen Widersachern, Ent- [gelt seinen Feinden!*)

*) den Ländern wird er Vergeltung bezahlen.

---

es hätte einer aus der Gemeinde selber auftreten sollen, der den Sünden steuerte und die Rechtszustände reformierte. Der erste Stichos in v. 16 ist zu kurz und das אִישׁ für sich allein ziemlich nichtssagend, man erwartet ein dem מפניע entsprechendes Wort, etwa מוֹכִיחַ. Der מפניע muß hier (anders als c. 53₁₂) als ein Mann gedacht sein, der, mit öffentlicher Autorität bekleidet oder sonst durch Kraft und Ansehen hervorragend, für die Besserung eintritt und das משפט wiederherstellt, der Ausdruck umschreibt das, was Hes. 22₂₃ ff. nüchterner und verständlicher ausgeführt wird: ich suchte einen, der die Mauer aufführte und in den Riß trat vor mir für das Land, aber fand keinen (v. 30). Als Tritojes. diese Worte schrieb, kann Nehemia noch nicht aufgetreten sein, denn wenn dieser auch keineswegs alle Schäden gebessert hat und bei seiner zweiten Anwesenheit noch mit außerordentlich groben Mißständen kämpfen muß (Neh. 13), so konnte nach seiner eingreifenden Wirksamkeit doch nicht mehr gesagt werden, es sei niemand da, der in die Bresche trete. Wie aber diese Worte sich „auf die mit dem Auftreten des Cyrus begonnene Gerichtsoffenbarung beziehen" können, wo doch ausdrücklich gesagt wird, daß kein Mann für Jahve da ist und er sich allein helfen muß, das ist ein Rätsel, bei dem einem der Verstand still steht. Dtjes. hätte alle seine siegsgewissen Weissagungen über Jahves Gesalbten, der all sein Anliegen vollführen wird, verbrennen müssen, wenn er jemals in die Lage gekommen wäre, so zu sprechen wie hier. הוֹשִׁיעַ mit dem dat. statt acc., sonst nur in wenigen jungen Stellen (Ps. 72₄. 86₁₆). Seine Gerechtigkeit (wofür c. 63₅ sein Grimm), sein Eifer für das Recht stützt ihn; der Ausdruck סמך, der bei Gott immerhin auffällig ist, empfängt nur c. 63₅ seine genügende Erklärung aus dem Gegensatz; und so gibt es manches Symptom dafür, daß unser Gedicht jünger sein mag als c. 63₁ ff., dann aber wirklich c. 61–66 vor c. 56–60 entstanden ist. 17 bleibt noch bei der erzählenden Form, die dieser Schilderung den Charakter einer dichterischen Vision geben könnte, wenn nicht die zu weit getriebene Allegorie, die sich an c. 11₅ anlehnt und I. Thess. 5₈ und besonders Eph. 6₁₄–₁₇ nachgeahmt wird, diesen Eindruck wieder zerstörte. Die Gerechtigkeit, in v. 16 als Jahves Hülfsmacht oder Bundesgenossin gedacht, wird hier nun zum Panzer, der Helm ist und bringt Rettung, die Kleider sind Rache und Leidenschaft; es fehlen nur noch die Waffen, für die vielleicht keine Begriffe mehr zu Gebote standen. שׂרין mit a statt des gewöhnlicheren ô wie I. Reg. 22₃₄. תלבשת kommt sonst nicht vor und ist so überflüssig wie nur möglich, wahrscheinlich eine entstellte Variante zu וילבש, für das man ja, da es auch im ersten Distichon vorkommt, gern ein anderes Wort hätte. 18 Von jetzt an, wo von den Wirkungen der göttlichen Entrüstung und Rüstung die Rede sein soll, tritt nun das fut. ein, nur liegt das zunächst mehr in der allgemeinen Haltung als in einem futur. Verbum. Denn ישלם ist schwerlich richtig; dem voraufgehenden גמלות sollte ein Nomen entsprechen, auf ein solches weist auch die nachfolgende Explikation, חמה und גמול, hin; vor allem wird ein Nomen durch כעל gefordert, das nicht vor einem impf. stehen kann und das zu streichen ganz willkürlich wäre. Also ist zu lesen שִׁלֻּם oder שִׁלֻּם: gemäß den Taten gemäß der Vergeltung (vollzieht er Grimm usw.). כעל ist auch c. 63₇ nur ein verstärktes כ, die ganze Wendung wahrscheinlich sprüchwörtlich. In der LXX lautet der Vers kürzer und vermutlich volkstümlicher כעל גְּמֻל שלם חֶסֶד לצרים (חסד in der aramäischen Bedeutung Schimpf); das Übrige fehlt ihr, und es ist bezeichnend für die Flüchtigkeit, mit der oft der Emendiersport betrieben wird, daß man sich für die ebenso unnötige wie willkürliche Verwandlung von גמול in כלמה auf sie beruft, die das Wort gar nicht hat. Muß durchaus geändert werden, so sollte man eher folgendes Distichon herstellen: כעל גמול הגְּמֻל יְשַׁלֵּם חמה לצריו; die beiden folgenden

[19]Und sehen wird man vom [Abend den Namen Jahves
Denn es wird kommen wie ein [drängender Strom,
[20]Und kommen wird aus Zion [der Erlöser
und von Sonnenaufgang seine [Herrlichkeit.
den der Atem Jahves antreibt,
zu entfernen den Abfall aus Jakob.

Wörter könnten aus c. 66₆ zugesetzt sein, da die LXX sie nicht hat. Wer sind nun die Widersacher, denen vergolten werden muß? Nach v. 18c, der aber in der LXX fehlt, in das Versmaß sich nicht schickt und daher Glosse ist, wären es die „Gestade", die Heidenländer; ähnlicher Ansicht sind die meisten Exegeten. Wäre das richtig, so müßte v. 16ff. von v. 1–15 abgetrennt werden. Denn der Vf. kann doch nicht sagen: Jahve kann nicht helfen, denn wir sind sündig, darum – hilft er. Vielmehr muß er sagen: deshalb straft er, um nach dem Straf- und Läuterungsgericht helfen zu können. Die Feinde Jahves sind also die Abtrünnigen in der Gemeinde, die bösen Späher von c. 56₉ ff., diejenigen, die daran schuld sind, daß es keine Gerechtigkeit gibt, außerdem wohl auch die falschen Brüder und Schismatiker, die der gesunden Entwicklung der Tempelgemeinde schädlich sind, dagegen schwerlich Heiden. Es ist derselbe Gedanke, der auch Mal. 3 ausgeführt wird und den c. 1₂₇ f., vielleicht von unserer Stelle abhängig, in ein paar Stichen zusammengedrängt hat. 19 Bei der großen Abrechnung Jahves mit seinen Widersachern wird man vom Westen bis Osten (vgl. Mal. 1₁₁) Jahves Namen und Herrlichkeit sehen. Wer hier Subjekt ist, ob die sämtlichen Bewohner Palästinas – was jedoch zu den Ausdrücken nicht sonderlich paßt – oder alle Juden der Welt oder endlich alle Menschen, das ist hier ebenso unklar wie Mal. 1₁₁, doch scheint die letzte Annahme die natürlichste zu sein. Die späteren Autoren betonen ja mit Vorliebe, daß alle Völker sich für das interessieren werden, was in Juda geschieht (vgl. z. B. zu c. 4₂. 12₆), auch ist das Strafgericht über die abtrünnigen Juden nur ein Teil des Tages Jahves, endlich haben wir in c. 66₁₄ ff. genau denselben Gedankengang: Zorn gegen die Feinde (v. 14), Gericht im Feuer (v. 15 f.) über die Abtrünnigen (v. 17), das Sehen der Herrlichkeit Jahves seitens der Heiden (v. 18ff.) Auf Grund von c. 66₁₈ ist oben auch יראו von ראה statt ויראו übersetzt; offenbar liegt unserer Stelle Jes.s prachtvolle Schilderung vom Kommen Jahves zum Kampf c. 30₂₇ ff. zu Grunde, wie besonders das Bild vom Strom zeigt (der „Name Jahves" ist allerdings eher von dieser Stelle in c. 30₂₇ eingesetzt). Daß alle Welt Jahves Namen „sieht", ist allerdings eine Vorstellung, die im ersten Augenblick befremdet und vielleicht auch die Lesart ויראו, fürchten, veranlaßt hat, die aber Tritojes. nicht fremd ist vgl. c. 66₁₉. 60₃ (18₃). Subj. von יבוא v. 19b ist שם und כבוד, nicht Jahve, wie der Relativsatz zeigt. צר ist part. von צור, nicht das adj. צר eng. Für כַּנָּהָר ist כְּנָהָר auszusprechen; die Punktatoren haben den Artikel gesetzt, weil sie צר für das Subj. hielten. נוֹסֵסָה בּוֹ (pilel von נוּם), an ihm, dem Fluß, treibt, ihn treibt an der Hauch Jahves, der c. 30₂₈ kühner selbst mit dem Strom verglichen wird, weil dort Jahve persönlich kommt, während hier Name und Herrlichkeit Jahves wohl wie der mal'ak des Bundes Mal. 3₁ von Jahves Person unterschieden werden. 20 Der Tag Jahves ist nicht blos ein Tag der Rache, sondern auch ein Jahr des Heils c. 63₄. 61₂. Für לציון hat die LXX ἕνεκεν Σ., Paulus (Röm. 11₂₆) ἐκ Σιών, also מציון, beide fahren fort: (καὶ) ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ: לָשׁוּב פְּשָׁעִים מיעקב (= להשׁב); für den hebr. Text könnte man c. 1₂₇ anführen, doch spricht für die originellere Lesart der LXX und des Paulus die Stelle c. 66₆. Aus Zion, nämlich aus dem Tempel (nicht wie c. 30₂₇ aus der Ferne), kommt wie in Ps. 50₁ ff., wo unsere Stelle nachgeahmt zu sein scheint, der Richter wie der Retter und Rächer der umkommenden Gerechten c. 57₁ f., der aus der Judenschaft die Sünde entfernt. Man könnte mit der LXX und Röm. 11 statt פֶּשַׁע auch den Plural lesen, diesen aber פְּשָׁעִים, die Abtrünnigen, aussprechen (c. 1₂₈). Unser שבי mag durch c. 1₂₇ beeinflußt sein. Das נאם יהוה lassen wir nach der LXX als unmotiviert und das Metrum belastend fallen. – 21 Sind die Sünder aus der Gemeinde entfernt, so wird Jahve Sorge tragen, daß der korrekte Zustand immer erhalten bleibt. Der Eingang:

[21]Ich aber, das ist mein Bund mit ihnen, spricht Jahve: mein Geist, der auf dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt, nicht werden sie weichen aus deinem Munde und aus dem Munde deines Samens und aus dem Munde des Samens deines Samens, spricht Jahve, von nun an bis in Ewigkeit.

*60 [1]Auf, werde licht, denn es kommt [dein Licht,
und Jahves Herrlichkeit erstrahlt [über dir,
[2]Denn siehe, Finsternis bedeckt die Erde
und Dunkel die Völker,
Doch über dir erstrahlt Jahve,
und seine Herrlichkeit erscheint [über dir,
[3]Und Völker gehen nach deinem [Licht
und Könige nach dem Glanze deines [Strahls.

---

ich aber, das ist mein Bund mit ihnen (אותם für אתם wie 54$_{15}$) hat eine so auffallende Ähnlichkeit mit dem Stil des Priesterkodex (Gen. 17$_{4}$. 9$_{8}$, das vorangestellte ואני unzählige Male), daß ein Autor den anderen nachahmen muß. Ist hier der Priesterkodex nachgeahmt, so ist v. 21 ein späterer Zusatz. Sichere Entscheidung mag nicht möglich sein, die Unechtheit aber ist das Wahrscheinlichere, auch wegen des Mangels des Versbaus. Der Bund zwischen Jahve und den Zioniten soll wohl kein neuer Bund sein, denn Israel hat ja schon Jahves Geist und Worte, aber er soll unvergänglich sein. „Dies ist mein Bund" heißt: so beschaffen ist mein Bund, daß sie meine Worte nicht wieder verlieren. „Meine Worte, die ich in deinen Mund legte" vgl. c. 51$_{16}$ bezieht sich wahrscheinlich auf den deuteronomischen Satz (Dtn. 30$_{14}$), daß Jahves Wort in Israels Munde ist, von den Frommen beständig studiert, besprochen und angewendet wird; gemeint ist das Gesetz (vgl. c. 66$_{2.5}$); zu dem Ausdruck: sie sollen nicht weichen, vgl. Jos. 1$_{8}$. Der Geist auf Israel ist nicht der Geist, der in dem Gottesknecht wirkt, eher der prophetische Geist, der Israel die Zukunft anzeigt (c. 61$_{1}$), oder der Geist, der Israel leitet (c. 63$_{10}$), aber wahrscheinlich der Geist des Gehorsams (Mal. 2$_{15}$ff. Ps. 51$_{13.14}$). Der Vers stellt das Ideal des Nomismus auf, nicht der Prophetie.

60. Hymnus auf die Herrlichkeit des künftigen Jerusalems, das von Jahves Licht überstrahlt, von den Heiden mit ihren Schätzen aufgesucht und köstlich ausgebaut und darauf, bewohnt von gerechten Bürgern, Sitz der unmittelbaren Gegenwart Gottes wird. Das Gedicht ist in dreihebigen Achtzeilern geschrieben, der Text vielfach alteriert (v. 12 ein prosaischer Zusatz). Nach einem ersten Aufschwung erlahmt wie gewöhnlich die poetische Kraft des Vf.s und arbeitet sich mühsam, mit Wiederholungen und Entlehnungen, bis zum Ende durch. Einzelnes in diesen Schilderungen hat dann späteren Schriftstellern als Vorbild oder Anregung gedient. **1** Die Perfekte versetzen uns in die Zukunft. Jerusalem, nicht besonders genannt (die LXX beginnt allerdings mit אורי ירושלם), sondern nur durch das fem. kenntlich gemacht, soll licht werden, denn sein Licht, Jahves Lichtglanz, ist da. Das Bild vom Aufstrahlen des Lichtes ist dem Vf. geläufig vgl. c. 58$_{8.10}$ (59$_{9}$). „Werde licht" = du wirst licht (nicht: werde heiter v. 5). „Dein" Licht, das dir verheißene, auf das wir bisher vergebens hofften, das Glück und der Glanz, der der Gottesstadt gebührt. Zugleich ist aber auch das Licht im buchstäblichen Sinne mitgemeint, das Licht der himmlischen Welt, das mit Jahve herabkommt v. 19ff. Zu כבוד, Lichtglorie, s. c. 24$_{23}$. **2** Die Heiden sind und bleiben im Dunkel, ohne Gott und dessen überirdische Lichtherrlichkeit und das damit verbundene Glück. ארץ hier fast wie im N. T. ὁ κόσμος, die Welt im Gegensatz zum Gottesreich. Jahves Licht, das nach v. 19f. zugleich auch ein physisches Licht ist und die Sonne überflüssig macht, bescheint nur Jerusalem und sein Gebiet. Der Artikel von החשך ist kaum motiviert, denn die Finsternis müßte eine ganz besondere Finsternis sein, von der wir nichts zu hören bekommen; da auch sonst in diesem Poem der Artikel gemieden wird, so ist er auch hier (aus Dittographie entstanden) zu streichen. Ein besserer Dichter hätte die Strophe geschickter gebaut und nicht nötig gehabt, sich in so wenig Sätzen so oft und so buchstäblich zu wiederholen. **3** Von Jerusalems Licht angezogen, kommen Könige und Völker, selbst in öde Nacht versetzt, herbei.

⁴Hebe rings deine Augen und siehe,	sie alle versammeln sich, kommen [dir,
Deine Söhne bringen sie von [ferne,	und deine Töchter werden auf der [Hüfte getragen;
⁵Da wirst du sehen und strahlen	und beben und sich weiten dein Herz,
Denn zuwenden wird sich dir [des Meeres Fülle,	der Völker Vermögen zu dir kommen.
⁶Ein Schwall von Kamelen wird [dich bedecken,	die Dromedare Midians und Ephas;
Sie alle von Seba kommen*)	und Jahves Ruhm verkünden sie.

*) Gold und Weihrauch tragen sie

ל für אל. זרח nur hier. 4 Das erste Distichon ist wörtlich identisch mit c. 49₁₈a, aber wahrscheinlich nicht durch Schuld Tritojes.s, da c. 49₁₈a eher Randzitat aus unserer Stelle ist. Subjekt von v. 4a sind nicht, wie ich früher meinte, die Söhne und Töchter von v. 4b, sondern die im Vorhergehenden genannten Völker und Könige; in v. 4b aber ist nach v. 9 יָבֹאוּ statt יבאו zu lesen, weil nur so das Zerbröckeln der Darstellung in eine Reihe wenig zusammenhangender Sätze vermieden wird. Der Vf. sagt: die Völker kommen zu dir v. 3.4a, sie bringen die zerstreuten Kinder Zions mit v. 4b, sie bringen ferner dir ihre Schätze mit v. 5. Die בנים sind nach dem parallelen Stichos auch im physischen Sinne als Kinder gedacht, die herbeigetragen werden; die Töchter werden, jedenfalls von den Heidenweibern als Wärterinnen, rittlings auf der Hüfte sitzend, getragen und gepflegt. Es ist doch klar, daß der Vf. nur an die kleinen Mädchen denkt (wie sein Nachahmer c. 49₂₂ f.), und unbegreiflich, wie man darunter die Frauen der Juden verstehen kann! Zu תאמנה mit Vernachlässigung der Verdoppelung des n s. Olsh. S. 595, G.-K. § 51m. 5 Und noch mehr wird Zion sehen (nicht תּוּרְאִי von ירא, wie verschiedene Handschriften und Exegeten wollen), worüber es „strahlt" (Ps. 34₆), nämlich vor Freude; sein Herz wird beben (פחד aufgeregt sein, meist vor Schrecken, hier vor freudigem Schreck vgl. Jer. 33₉. Hos. 3₅) und weit werden, als Gegensatz zu eng, beklommen, in Angst sein. „Denn" die Fremden bringen mit den Kindern Jerusalems auch ihre eigenen Schätze mit. המון, eigentlich Lärm, dann Volksmenge, ist hier zu der Bedeutung Fülle, Reichtum verallgemeinert vgl. Ps. 37₁₆. Koh. 5₉; das Meer bedeutet natürlich die seebefahrenden Völker, die als die reichsten gelten. Daß die Juden die Schätze der Heiden bekommen sollen, ist eine der liebsten Erwartungen der Späteren, die hauptsächlich Dtjes. durch die Überschwänglichkeit seiner Tröstungen veranlaßt und die Tritojes. und andere damit motiviert haben, daß die Juden das Priestervolk der Menschheit seien (s. c. 61₅.₆ vgl. c. 23₁₈. Hagg. 2₇.₈). Für חוֹל schreibt man wegen יבאו wohl besser חִילֵי (vgl. c. 30₆). 6 Dieser Lieblingsgedanke wird nun weitläufig ausgeführt. Ein Schwall von Kamelen erscheint. כפה steht bei שפעה auch Hes. 26₁₀. Hiob 22₁₁. בכר ist eigentlich das junge Kamel, das schon tragen kann. Als Kamelbeduinen werden die Midianiter genannt, die zu den Nordarabern gehören und südöstlich von Palästina wohnen; עיפה ist nach Gen. 25₄ ein midianitischer Stamm. Nach der Punktation würde nun der folgende Stichos besagen, daß die Kamele der Midianiter von Scheba kommen, aus Jemen, von der Küste des südlichsten Teils des roten Meeres, aber das scheint nicht die Meinung des Vf.s zu sein, er kann doch nicht sagen wollen, daß alle midianitischen Kamele Jahves Ruhm verkündigen; das Atnach sollte unter עיפה stehen. Hinter diesem Wort folgen jetzt drei Stichen statt zwei; das Zuviel steckt in dem Satz: Gold und Weihrauch bringen sie. Daß die Sabäer reich sind an diesen schönen Sachen (die LXX Cod. Al. setzt nach Hes. 27₂₂ noch Edelsteine hinzu), konnte der Glossator, wenn er es sonst nicht wußte, aus I. Reg. 10₂. Hes. l. l. Ps. 72₁₅. Jer. 6₂₀ entnehmen. Der Dichter selber nennt die Schätze, die die Midianiter und Himjariten bringen, nicht, sondern überläßt die Ausmalung dem Leser, dagegen sagt er, daß die Sabäer, die in alter Zeit schon nach der Sage I. Reg. 10 Salomos Herrlichkeit bewundert haben, nun die frohe Botschaft von Jahves Ruhm verkündigen (vgl. c. 63₇). Übrigens mag die Glosse mit Ps. 72₁₀ ihren Anteil an der Erzählung Mt. 2₁₁

[7]Alle Schafe Kedars versammeln [sich dir,
Steigen zum Wohlgefallen auf [meinen Altar,
[8]Was fliegt da gleich der Wolke
[9]Ja, mir sammeln sich die See- [fahrer
Zu bringen deine Söhne von ferne,
Zum Namen Jahves deines [Gottes
[10]Und bauen werden die Barbaren [deine Mauern
Denn in meinem Grimm schlug [ich dich,

die Widder Nebajoths gehören dir,
um mein Haus der Zierde zu zieren.
und wie Tauben zu ihren Gittern?
und die Tarsisschiffe voran,
ihr Silber und Gold mit ihnen,
und zum Heiligen Israels, weil er [dich ehrt.
und ihre Könige dir dienen,
doch in meiner Huld erbarmte ich [mich dein;

---

haben. 7 Die Kedarener (s. zu c. 21₁₆) und die Nabatäer, die auch Gen. 25₁₃ neben ersteren stehen, schon den Assyrern bekannt sind, im AT. aber zuerst hier erwähnt werden (später noch Gen. 26₃. 28₉) und nach Alexanders d. Gr. Zeit sehr mächtig waren (s. noch I. Makk. 5₂₅. 9₃₅), bis Trajan ihr Reich zerstörte, bringen Schafe, die neben den Kamelen ihr Hauptreichtum und Handelsartikel waren (Hes. 27₂₁. Jer. 49₂₈ff.). Diese Schafe „werden dir dienen" (zu יִשָּׁרְתֻנֶךָ, archaistischem Plural mit ûn, s. Olsh. S. 469. 544. G.-K. § 60 A. 3), ein auffallender Ausdruck, dessen Sinn nicht recht klar ist; wahrscheinlich soll es nicht heißen: werden dir für deinen Gebrauch zu Dienste sein, sondern: werden dir zum Kultus dienen, sodaß man eher יִשְׁרְתוּ לְךָ erwarten sollte; Klost. u. a. wollen יִשְׁחֲרוּנְךָ, werden dich suchen, was sich aber mit dem sonstigen Gebrauch dieses Verbums gar nicht reimt. Da es einem doch nicht recht in den Sinn will, daß hier von den Hammeln dasselbe gesagt wird, was v. 10 von den Königen, so ist יִרְשָׁתֻךָ übersetzt. Im folgenden Stichos wäre zu erwarten לרצון על מזבחי, wenn man nicht annehmen will, daß רצון nachträglich eingesetzt ist. Von freiwilligem Steigen der Widder auf den Altar (Gesen., Hitz. u. ältere) ist natürlich nicht die Rede. Diese von den Fremden dargebrachten Huldigungsopfer zieren (l. mit der LXX יְפָאֵר) Jahves schon so gezierten Tempel; das Suff. von תִּפְאַרְתִּי bezieht sich auf בית: mein Haus der Zier (nicht: das Haus meiner Zier). Die LXX übersetzt תִּפְלַתִּי, das aus c. 56₇ stammt. 8f. Wie in den beiden vorhergehenden Achtzeilern, so wird auch in diesem die Ankunft der Diaspora und der reichen Schätze zusammengefaßt; wie vorhin nach Osten, so wenden wir uns jetzt nach Westen: in der Ferne sieht man Schiffe — darum das fem. — wie Wolken (עב an עוף alliterierend) herbeifliegen oder wie Tauben, die dem Taubenhaus zueilen. Als hätte die Frage, die an Cnt. 3₆. 8₅ erinnert, schon eine Antwort bekommen, wird 9 mit einem erklärenden „denn" fortgefahren. Aber die Fortsetzung paßt nicht dazu: denn mein harren die Gestade, auch paßt dieser Satz nicht zu dem parallelen: und die Tarsisschiffe voran. Wie kann man Gestade fliegen lassen und mit Schiffen in eine Reihe bringen, und wie stimmt das Harren (nicht: sie harrten) zu dem Herbeieilen? Der Dichter hat ohne Zweifel geschrieben: לִי צִיִּים יְקַוּוּ. Zu יקוו, schon von Luzz. vorgeschlagen, rät (auch wegen v. 9b: י לשם) die verwandte Stelle Jer. 3₁₇; צִיִּים ist wegen der Tarsisschiffe notwendig und erleichtert zugleich die durch den ganzen Zusammenhang empfohlene Beziehung des Suff. von כספם und זהבם auf die Heiden. Denn daß die Juden in der Diaspora reich sind, hat der Vf. wohl kaum angenommen, aber wenn auch, so wäre das eine unnütze, weil Selbstverständliches aussagende Bemerkung, daß sie bei der Heimkehr ihr Geld mitbringen. Dagegen wird überall betont, daß die Juden das Vermögen ihrer Mitmenschen bekommen sollen, also auch das der reichen Meerkaufleute. לשם wie Jer. 3₁₇, doch ist es hier wohl nicht Wiederaufnahme von לי, sondern von הביא abhängig. Der Schluß von v. 9b stimmt wörtlich mit dem Schluß von c. 55₅ überein, wenigstens im hebr. Text. 10f. Nachdem der Zuzug gemustert ist, kehrt jetzt die Betrachtung bei Jerusalem selber ein. בנו בני ein wohlfeiles Klangspiel. Die Barbaren bauen nicht Jerusalem,

[11]Und offen werden halten deine [Tore beständig,
Zu bringen zu dir das Vermögen [der Völker,
tags und nachts nicht geschlossen [werden,
indem ihre Könige die Führer sind.

[12]Denn das Volk und das Königreich, die dir nicht dienen, werden untergehen und [ihre Länder] wüste werden.

[13]Die Herrlichkeit des Libanon wird [zu dir kommen,
Zu zieren den Ort meines Heilig- [tums
Zypresse, Fichte und Scherbin zu- [mal,
und daß ich den Ort meiner Füße [ehre;

---

denn der Vf. lebt im wiedererbauten Jerusalem, sondern die Mauern, ohne die im Altertum kein Ort eine richtige Stadt ist. Diese Stelle macht wahrscheinlich, daß Tritojes. noch vor Nehemias Mauernbau geschrieben hat, obgleich man ja annehmen könnte, daß er den eiligen und zweifellos mangelhaften Notbau Nehemias durch neue und bessere Arbeit ersetzt haben möchte. Haben die Barbaren die Mauern zerstört, so müssen sie sie jetzt zur Frohn wieder aufbauen, die Juden sind die Bauherren c. 58₁₂; selbst die Könige müssen zu Dienst sein. Letzterer Gedanke kehrt immer wieder, weil zu schmeichelhaft. In diesem Dienst der Fremden erkennt der Vf. v. 10b vor allem die Barmherzigkeit Jahves gegen sein Volk und die Entschädigung für die Leiden, die ihm der göttliche Zorn brachte; der Ausdruck ähnlich wie c. 54₇; der Nachahmer in c. 49₂₃ übertreibt noch stark diese Bemerkung über die Dienstbarkeit der Königе. **11** Das piël פִּתְּחוּ ist hier (anders als c. 48₈) möglich, weil ein Obj. hinzugedacht werden kann: die Tore haben die Türen geöffnet, halten offen. Die fremden Völker, statt die Tore Zions mit Krieg und Plünderung zu bedrohen, bringen vielmehr ihre Schätze durch sie, so viele, daß selbst die Nacht zur Einbringung mit zu Hülfe genommen werden muß. Der Zustandssatz am Schluß ist sonderbar: indem ihre Könige geführt werden. Die unfreiwillige Herbeiführung der Könige paßt gar nicht in den Zusammenhang, noch weniger der (auch nicht in den Worten liegende) Gedanke, daß die Könige von ihrem Herzen zu Jahve getrieben werden; die Übersetzung Ew.s und Dillm.s: mit ihren Königen im Zuge, hätte einen anderen Ausdruck erfordert, auch ein anderes Wort, da Könige doch nicht wie Rinder oder wilde Tiere geführt werden (c. 11₆). Knobels Verständnis: ihre Könige als Führer (der Lasttiere), trifft das Richtige, verlangt aber das part. act. נֹהֲגִים. — **12** ist Einsatz eines Lesers, der Sach. 14₁₆—₁₉ gelesen hat. Der Vers ist rein prosaisch, v. 12b außerdem wohl noch fehlerhaft, da das Subj. הַגּוֹיִם schon v. 12a steht und zum Verbum חָרֵב nicht paßt, ein umgekehrter Schreibfehler wie c. 37₁₈. — **13** Die Disposition von v. 13ff. ist sehr mangelhaft, ebenso der Versbau und Stil; kommen die Fehler der letzteren wohl meist auf Rechnung späterer Alterationen des Textes, so die der Disposition auf Rechnung der mühsamen, kompilierenden Art zu arbeiten, der Gedankenarmut und sterilen Phantasie, die den Tritojes. wie so viele Epigonen kennzeichnet. Die kostbaren Bauhölzer des Libanon sollen nach Jerusalem kommen, um Jahves Tempel auszuschmücken; dieser ist längst vorhanden, aber bis jetzt ein ärmlicher Notbau gewesen. Schon v. 7 sprach der Vf. von ihm, hat ihn wohl auch v. 17 im Auge; daß alles so bunt durcheinander läuft, mag zum Teil daraus erklärt werden dürfen, daß Jerusalem selbst für den Vf. nur ein erweitertes Heiligtum, el quds, ist. Die aus c. 41₁₉b wörtlich entlehnten Libanonsbäume, die nach Dtjes. den von Jahve begangenen Wüstenweg in eine Oase umwandeln sollen, werden hier praktisch verwandt zum prächtigen Ausbau „des Orts meines Heiligtums, des Orts meiner Füße", des Tempels mit dem ganzen heiligen Bezirk, vielleicht der ganzen Stadt; in dem Ausdruck „Ort meiner Füße" liegt wohl der theologische Vorbehalt, daß Jahve eigentlich seinen Sitz im Himmel hat, die Erde dagegen nur einen geringen, den niedrigsten Teil von ihm besitzt c. 66₁, sodaß der Vf. über die von ihm nachgeahmte Stelle Hes. 43₇ hinausgeht, wo Jahve doch auch seinen Thron im Tempel hat. Wunderlicher Weise fassen einige Exegeten den Vers so auf, als ob „ein prächtiger Baumwuchs die Stadt umgeben und durchziehen" werde (Dillm.). Wenn der Vf.

[14]Und gehen werden zu dir gebückt die Söhne deiner Bedrücker und [Verächter*)
Und werden dich nennen Jahves Stadt, das Zion des Heiligen Israels.
[15]Statt daß du verlassen bist und gehaßt und ohne Wanderer,
Werde ich dich machen zu ewiger Hoheit, zur Wonne für und für.
[16]Und du wirst saugen die Milch der Völker und die Brust der Königreiche [saugen,
Und wirst erkennen, daß ich Jahve dein Helfer bin und dein Erlöser, der Starke Jakobs.
[17]Statt Erzes bringe ich Gold und statt Eisens bringe ich Silber**)
Und ich mache zu deiner Obrigkeit den Frieden und zu deinen Herrschern die Gerechtigkeit.

*) und niederfallen zu den Sohlen deiner Füße alle
**) und statt der Hölzer Erz und statt der Steine Eisen

---

an eine moderne Gartenstadt gedacht hätte, würde er wohl eher c. 41₁₉a (Myrte, Akazie, Ölbaum) ausgeschrieben haben. Aber es ist überhaupt zweifelhaft, ob der Vf. den modernen Geschmack teilt; jene Waldbäume gehören nicht in eine antike Stadt oder vielmehr Festung mit engen Straßen. Und wie soll man sich den Vorgang denken: versetzt Gott wunderbarer Weise die ausgewachsenen Fichten usw. nach Jerusalem? Wenn nicht, so könnten ja die Juden selber die Bäume pflanzen, wenn sie Lust hätten. **14** Die Folgen der hohen Ehrung des Tempels und der Tempelstadt: mit „Bückung" (l. שְׁחוֹת, adv. Akk.) kommen diejenigen, die bisher Jerusalem unterdrückten, oder eigentlich ihre Söhne (wenn der Text richtig ist), ihre Nachkommen, weil sie selbst im Gericht umgekommen sind. Der Komplex והשתחוו bis כל fehlt in der LXX, überfüllt das Metrum und ist als unberufene Ausfüllung einer gar nicht vorhandenen Lücke zu streichen; damit fällt auch die aufgestellte Behauptung, daß der (nur in der Phantasie bestehende) angebliche Qina-Rhythmus hier plötzlich auftrete. Diejenigen, die bisher Jerusalem geschmäht haben, nennen es jetzt Stadt Jahves vgl. Hes. 48₃₅, selbstverständlich mit der emphatischen Betonung des Namens Jahve, die Hesekiel so sehr liebt. Das „Zion des Heiligen Israels" klingt fast so, als ob der Vf. mit dem Wort Zion irgend einen appellativischen Sinn verbände, doch hat wohl auch Zion für ihn einen emphatischen Klang, es ist die Stadt ohne Gleichen, wie der „Heilige Israels" ohne Gleichen ist. **15** f. Durch den vorigen Vers ist die Schilderung wieder auf das Verhältnis Jerusalems zu den Fremden abgelenkt worden, von dem die späteren Autoren so gern sprechen. Jerusalem war seither zwar nicht unbewohnt, aber „ohne Wanderer", Passanten, ohne Verkehr, wie er sich für eine aufblühende Stadt gehört, dazu gehaßt (ein Ausdruck, der gern von zurückgesetzten Frauen gebraucht wird), künftig wird die heilige Stadt von aller Welt bewundert werden und wieder, wie sie es einst war (Thr. 2₁₅), die Wonne der Erde sein. Der Pilger von Ps. 48₃ bezeugt, daß sie es für die Juden der ganzen Erde geworden ist, wenn auch weniger für das übrige genus humanum. **16** ist nachgeahmt in c. 49₂₃, hat selber aber einen schlechten Text. Das zweimalige ינק ist nicht schön, wenn auch bei Tritojes. nicht ganz unmöglich; die Brust (שַׁד statt שַׁר oder vielmehr שָׁדַיִם auch c. 66₁₁ und Hiob 24₉) ist ein Bild von abscheulicher Unreinheit, sodaß man wohl מַמְלָכוֹת für מלכים lesen muß. Die LXX übersetzt den zweiten Stichos: den Reichtum der Könige wirst du essen, sei es daß sie selbst oder ihre Vorlage das entstellte Bild verbessert hat. V. 16b ist abgesehen vom Subj. wörtlich gleich mit c. 49₂₆b, aber wieder ist nicht Tritojes. der Nachahmer (die LXX übersetzt beide Stellen etwas verschieden). Zu dem Gedanken, daß die Juden an der Ausbeutung der Heiden zu ihrem Nutzen die Hülfe Gottes erkennen sollen s. zu v. 10b. **17** f. Das תחת von v. 15 suggeriert dem Vf. noch einen Vergleich zwischen dem jetzigen und dem künftigen Zustand, dessen Gegenstand von einem besseren Schriftsteller bei v. 13 behandelt wäre. Für Erz bringt Jahve Gold, für Eisen Silber. Vielleicht denkt

¹⁸Nicht wird ferner gehört Gewalt- [tat in deinem Lande,	wüste Gewalt in deinen Grenzen,
Und du wirst nennen „Heil“ [deine Mauern	und deine Tore „Ruhm“.
¹⁹Nicht wird dir ferner die Sonne [dienen zum Lichte,	noch zur Helle der Mond dir [leuchten,
Sondern Jahve wird dir sein [zum ewigen Licht	und dein Gott zu deiner Zier;

Tritojes. an umgekehrte Fälle, wo das Gold im Tempel durch Erz ersetzt werden mußte, weil ein Fremder über Jerusalem mächtig geworden war (I. Reg. 14₂₆ f.). Dies erste Distichon hat durch unberufene Hand eine recht törichte Erweiterung erfahren; wenn man bei einem Dichter begreift, daß er Erz und Eisen durch Edelmetall ersetzen will, obgleich nur dekorative Erzbeschläge und wenig Gebrauchsgegenstände auf diese Weise ersetzt werden könnten, so sieht man gar nicht, wie und wo für die Steine Eisen eintreten könnte, und bei der Ersetzung des Holzes durch Erz müßte der Vf., wenn er dies geschrieben hätte, seinen eigenen 13. v. vergessen haben. Die Verbindung von v. 17a und 17b besteht nur in der Tendenz, lauter gute Sachen zu verheißen: eitel Glanz und Luxus v. 17a, Wohlfahrt, sicheres Leben v. 17b. 18. פקדה hier nicht Ahndung wie c. 10₃, sondern Kollektiv für פקידים. נגשים wie c. 3₁₂ ein Hoheitsplural. Die LXX und einige Exegeten nehmen שלום für das entferntere Objekt: ich mache deine Oberen friedlich und gerecht, was besser in Verbindung mit v. 21 ausgeführt wäre und für נגשים ein Wort guten Sinnes erfordert hätte. Vielmehr ist der Sinn: sind gegenwärtig die Heiden (der persische Statthalter) und die bösen Späher von c. 56₉ ff. deine Herren, künftig wird Wohlfahrt und Gerechtigkeit dein (gern ertragener) Tyrann sein. Über die künftige Regierungsform selber sagt der Vf. gar nichts. Er hat wohl kein Königtum in Aussicht genommen; die Könige sind bei ihm eo ipso Heiden; Jahve wird ja nach v. 19f. persönlich in Jerusalem gegenwärtig und die Bürger alle gerecht sein, sodaß höchstens noch einige Verwalter allgemeiner Angelegenheiten nötig sind, die ihre Aufsicht friedlich und gerecht ausüben. 18 Gewalttaten sind dann ganz unerhört, während man sie jetzt noch genug teils durch die Samarier und ihren Anhang erleiden muß, teils auch selber begeht (v. 58₄ ff.). שד ושבר das beliebte Wortspiel (c. 59₇). Das abschließende Distichon v. 18b ist umgekehrt gebaut wie v. 17b, denn es wäre ein höchst verschrobener Gedanke, wenn Heil die Mauern und Ruhm die Tore vorstellen sollte, ganz abgesehen davon, daß ja so viel von den wirklichen Mauern und Toren geredet wird. Sacharja hatte allerdings, aus der Not eine Tugend machend, erklärt, daß Jerusalem keiner Mauern bedürfe, weil Jahve selber sich als Feuermauer um die Stadt legen werde (Sach. 2₅ ff.), aber seine Verheißungen waren durch die Samarier Lügen gestraft, gegen die blos symbolische Mauern, Heil und Ruhm, nicht genügten. Der Vf. von c. 26₁ hat also unser Distichon richtig verstanden. Ruhm wird man die Tore nennen, weil sie statt feindlicher Überwinder huldigende und Jahves Ruhm verkündigende Heidenvölker mit ihren Schätzen und Weihegaben durchlassen, die Mauern versinnbildlichen die vollkommene äußere und innere Sicherheit. 19f. Die beiden Hälften dieses Achtzeilers, v. 19 und 20, sind fast identisch, bei einem besseren Schriftsteller würde man an eine Dublette denken, aber Tritojes.s Vorrat an Wörtern und Wendungen ist gering. In v. 19a hat die LXX noch ein לילה, aber nicht blos dieses, sondern auch das יומם des hebr. und griech. Textes gehört zu den überflüssigen Textvermehrungen, die von den Abschreibern besorgt werden (vgl. c. 4₆). לנגה ist deutlich Parallele zu לאור, also nicht: „was anbelangt den Glanz“, sondern nüchtern: zur Erhellung, Beleuchtung. Während die bisherige Schilderung der Zukunft die Grenzen des Irdisch-Möglichen nicht überschritt, wendet sich hier der Vf. dem Wunder zu, von dem allerdings schon v. 2 eine Andeutung machte. Sonne und Mond gibt es dann nicht mehr, Jahve selbst, eigentlich der ihn umgebende Lichtglanz, erleuchtet Jerusalem. Es ist der neue Himmel von c. 65₁₇ ff. Die älteren Propheten zogen die himmlischen Lichtkörper noch nicht in die wunderbare Umwälzung hinein. Das eigentliche physikalische Wunder

[20]Nicht wird ferner untergehen noch dein Mond abnehmen,
[deine Sonne,
Denn Jahve wird dir sein zum und voll sein die Tage deiner
[ewigen Licht [Trauer.
[21]Und deine Volksgenossen sind alle werden auf ewig das Land besitzen,
[gerecht,
Der Sproß der Pflanzung Jahves, das Werk meiner Hände, mich zu
[verherrlichen;
[22]Der Kleine wird werden zum und der Geringe zum großen Volk,
[Stamm
Ich Jahve [dein Gott] werde es zu seiner Zeit beschleu-
[nigen.

(das von c. 11₆–₈ gehört für die antike Anschauung ins sittliche Gebiet) beginnt mit Hesekiel (c. 47), bleibt dort aber noch auf der Erde; Dtjes. führt unbewußt weiter: seine poetische Inspiration c. 51₆ brauchte nur theologisch ausgesponnen zu werden, um die Neuschaffung des Himmels zu ergeben; hier greift Tritojes. ein, mit großem Einfluß auf die folgende Zeit. Das Merkwürdige ist eigentlich nicht so sehr, daß die universalistische Eschatologie die physische Welt in ihr Bereich zieht, als daß sie es nicht noch mehr und durchgreifender tut, daß die Phantasie bei ihrem scheinbar idealistischen Fluge so viel Altirdisches und Prosaisches mit fortbestehen läßt: so spielt in der neuen Welt das Geld noch eine sehr große Rolle. Zum Teil ist die Abhängigkeit der Epigonen vom Buchstaben der alten Prophetie, die die Erde oder vielmehr Palästina nicht verläßt, zum Teil auch das Rachebedürfnis (c. 66₂₄) und ähnliche Triebe (c. 60₁₄) daran Schuld, aber die Hauptursache ist die sinnliche Geistesrichtung des Semiten, die ihm nicht gestattet, in einer rein idealen Welt heimisch zu werden. Unsere Stelle ist nachgeahmt c. 24₂₃. 4₅. Apk. 21₂₃. 22₅, in etwas abgeschwächter Form Jes. 30₂₆, mit physikalischer Ausdeutung Sach. 14₆f. Alle diese Apokalyptiker betrachten nicht etwa den Himmel, sondern die Erde als künftigen Wohnsitz der Seligen; eigentlich tut es die ganze Bibel, insofern auch das Paradies der Erde angehört. **20** Das himmlische Licht kennt keine Nacht wie die Sonne, keine Phasen wie der Mond. Selbstverständlich ist der Schlußsatz, daß die Trauerzeit „voll" ist, das ihr zugemessene Maß erreicht hat, keine Deutung des vorhergehenden „Bildes" (Dillm.), denn das Vorhergehende ist eben kein Bild, sondern wörtlich gemeint. **21**f. Auch die sittlich-religiöse Unvollkommenheit ist dann verschwunden, die Volksgemeinde besteht ausschließlich aus Gesetztreuen, die dann Palästina für immer beherrschen, ohne es mit den Schismatikern teilen zu müssen. Im ganzen langen Gedicht nur das eine Wort צַדִּיקִים, das noch dazu sehr dürftigen Inhalt hat (s. zu c. 56₁), über dies Thema, welch ein Unterschied gegen die alten Propheten! In v. 21b schwankt die Lesart zwischen מטע (LXX), מטעי (Ktib), מטעי (Qre, Trg., Pesch., Vulg.); da der Stichos zu kurz ist, so wird der Gottesname in abgekürzter Form י dagestanden haben, also מַטַּע יהוה (c. 61₃) zu lesen sein. Das Volk ist ein Reis, das Jahve gepflanzt hat (nicht etwa: ein Reis aus der noch mehr umfassenden Pflanzung Jahves). **22** Die Vermehrung des Volkes gehört zu den stehenden Wünschen der nachexilischen Autoren. Der Kleine und Geringe Jdc. 6₁₅ ist das Haupt einer kleinen Familie, die zu einer tribus, ja zum zahlreichen Volk anwachsen soll. Der letzte Satz: ich Jahve werde es zu seiner Zeit beschleunigen (5₁₉), ist zu kurz für ein Distichon; mindestens wäre am Schluß ein volltönigerer Gottesname zu erwarten, oben ist nach v. 19 אלהיך hinzugesetzt. „Zu seiner Zeit" würde Dtjes. nicht haben sagen können, für den die große Zeit schon angebrochen ist; der Satz ist eher eine Vertröstung als eine prophetische Tröstung, aber mit der Situation Tritojes.s in guter Übereinstimmung. Natürlich bezieht er sich nicht auf v. 22a allein, sondern auf die ganze Schilderung und dient als Mittel zum Abschluß, da eine innere Nötigung, hier abzubrechen, nicht vorhanden ist.

61 könnte ursprünglich ebenso gut am Anfang wie in der Mitte der tritojes. Schrift gestanden haben; es ist recht wohl denkbar, daß c. 61–66 und c. 56–60 ihren Platz ge-

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Zu trösten alle Trauernden,
Zu geben der Freude statt Trauerhülle,
Und heißen werden sie Eichen
[der Gerechtigkeit,
Pflanzung Jahves sich zu verherr-
[lichen.
Und werden bauen die Trümmer
[der Vorzeit,
Erneuern werden sie die Trümmer-
[städte,
Und Fremde weiden eure Schafe
Ihr aber seid Priester Jahves,
Das Vermögen der Völker
[werdet ihr essen
*) statt der Schande

zu geben ihnen Putz statt Schmutz,
Lobgesang statt erlöschenden
[Geistes;
Pflanzung Jahves sich zu verherr-
[lichen,
die Wüstungen der Früheren wieder-
[aufrichten.
die Wüstungen der Jahrhunderte
[wieder herstellen,
und Barbaren sind Ackerer und
[Winzer;
heißt Diener unseres Gottes,
und euch ihre Herrlichkeit ein-
[tauschen*).

meint. Offenbar ist das erste Sätzchen von v. 3 Variante oder Korrektur zu dem letzten von v. 2. פאר תחת אפר ist ein Wortspiel; der Kopfbund kennzeichnet die Vornehmheit oder die Heiligkeit seines Trägers (v. 10); vergleiche den grünen Turban der Nachkommen Muhammeds), während der Trauernde den Kopf (und die Füße) entblößt (Jes. 24₁₇) und sich Asche oder Staub auf das Haar streut (Hiob 2₁₂). Ebenso ist das Salben mit Öl ein Zeichen der Freude oder der Ehre (Ps. 45₈. 23₅. Lk. 7₄₆), das Unterlassen der Salbung ein Zeichen der Trauer (II Sam 14₂). מעטה, ἅπ. λεγ., läßt sich schlecht mit תהלה vereinigen; ein „Prachtgewand" läßt sich aus כי תי nicht machen, man müßte denn schon annehmen, daß das Kleid gerühmt werden sollte; auch bildet das Ruhmes- oder Prachtkleid keinen vernünftigen Gegensatz zum erlöschenden Geist, welch letzterer Ausdruck aus c. 42₅ zu stammen scheint. Da auch vorher „Trauer" kein guter Gegensatz zum „Freudenöl" ist, so muß man mit Gort מעטה vor אבל setzen. Immergrüne Bäume der Gerechtigkeit, welch letztere die Gesetztreue, vielleicht mit Einschluß ihres Lohnes, bezeichnet, ist für uns ein befremdlicher Ausdruck, nicht so für alttestamentliche Autoren vgl. c. 60₂₁. Ps. 52₁₀. 1₃. Jer. 17₈. Der Lohn der Gerechtigkeit und die Besserung der Zustände wird daran sichtbar, daß man die „uralten" Trümmer, die Wüstungen der „Früheren", der Vorfahren, die Ruinen aus der chaldäischen und wohl gar der assyrischen Periode, wiederherstellen kann. Es fällt in die Augen, wie viel glänzender die Zukunft in c. 60 beschrieben wird als hier. 4b–6 Das erste Distichon variiert nur das vorhergehende (vgl. zu c. 60₁₂f.). V. 5 bis zum Wort ירעי in v. 7 wird von Siegfried-Stade für einen Einsatz gehalten, und es läßt sich allerlei dafür anführen, so der Wechsel der Person und das überladene Metrum. Indessen scheint es mit letzterem Bedenken bei näherer Betrachtung nicht gar so schlimm zu stehen. Der erste Stichos von v. 5 hat eine Hebung zu viel, dafür aber kann der letzte in v. 4 noch eine aufnehmen; ich versetze daher das erste Wort von v. 5 als יעמדו an den Schluß von v. 4 und lese in v. 5 וזרים ירעו, ferner in v. 5b nach der LXX אכרים und כרמים ohne Suffix. Wie in c. 60₁₀ beim Bau der Mauern Jerusalems der Frohndienst der Heiden erwähnt wurde, so kommt auch hier wieder die Rede auf sie, nur daß sie hier den Juden die Schafe weiden und Feld und Weinberg bestellen. In diesem Gedanken liegt ein besonderer Trost für das vergeltungsbedürftige Herz des Autors; die Heiden, die bisher die Herren der Juden waren, müssen ihnen jetzt dienen (c. 60₁₀). Eben darum auch der Übergang in die lebhaftere Anrede, die übrigens wohl auch durch ein stilistisches Bedürfnis bedingt ist: wenn der Vf. von den Heiden und zugleich auch von den Juden in der dritten Person redete, so wäre es ihm schwerer geworden, beide deutlich auseinander zu halten; sobald die Heiden nicht mehr im Spiel sind, kehrt auch für die Juden die dritte Person wieder (v. 7ff.). V. 6 sagt, warum die Juden nicht mehr arbeiten: sie sollen die priesterlichen und sonstigen heiligen Verrichtungen besorgen. Selbstverständlich bedeutet das nicht, daß alle Juden im eigentlichen Sinne Priester sein sollen (s. dagegen

7 Wie ein Doppeltes von Schmach und Ungemach ihr Teil war in [ihrem Lande,
So werden sie Doppeltes ewige Freude ihnen werden;
[ererben,
8 Denn ich Jahve liebe das Recht, hasse Raub mit Frevel,
Und werde geben ihren Lohn und einen ewigen Bund ihnen ge-
[in Treuen [währen.

---

c. 66 21), aber im Vergleich zu den dienenden Heiden haben sie Priesterstellung, beschäftigen sich nur mit religiösen Dingen, reden z. B. von der Thora c. 59 21, sind wohl auch Vertreter oder Anleiter ihrer barbarischen Klienten, wenn diese im „Bethause für alle Völker" ihre Opfer darbringen c. 56 6ff. Sie nehmen also im Haushalt der neuen Nation etwa die Stelle ein, die der Hausherr gegenüber seinem Gesinde inne hat. Demgemäß empfangen sie die Abgaben dieses Gesindes oder ihrer Klienten in Gestalt der Dienste, die diese ihnen auf dem Acker und der Prärie zu leisten haben, und „tauschen sich ein" in die Hoheitsstellung, die bisher die Heiden gegenüber Israel besitzen (התימר von ימר = מור, vgl. noch הימיר Jer. 2 11, das dort allerdings gleich durch המיר abgelöst wird s. Olsh. S. 559). Stade hält (Gesch. Isr. B. II, S. 86) v. 5. 6 hauptsächlich deshalb für einen späteren Einschub, weil diese Verse Dtjes.s Erwartungen auf das Niveau der späteren fleischlichen Hoffnungen auf Israels Herrscherstellung im messianischen Reich herabdrücken. Dieser Grund fällt hinweg, wenn eben nicht Dtjes., sondern Tritojes. c. 56—66 geschrieben hat; der letztere, dem übrigens Männer wie Haggai (c. 2 7ff.) und Sacharja (c. 8 23) vorangegangen sind, läßt über seine hochmütig feindselige Gesinnung gegen die Heiden keinen Zweifel (c. 60 10—16). Übrigens ist es ja richtig, daß je später desto mehr diese „fleischlichen" Erwartungen beliebt werden (c. 14 2. 23 18. 49 22ff. Sach. 14 16 ff.). 7. 8 Die Juden erleiden übermäßig viel Beschimpfung und Ungemach, dafür sollen sie eine völlige Entschädigung erhalten, weil Jahve das Recht liebt und den Frevel haßt; dieser Ersatz für das Ausgestandene wird dann nicht wieder verkümmert werden. Das muß der Sinn dieses Achtzeilers sein, dessen erste Hälfte aber, v. 7, in übelster Verfassung ist. In der LXX fehlt v. 7a (und das ל des folgenden Wortes), und leider ist grade dieser Komplex, der ungefähr ein Distichon ausmachen muß, am schwierigsten. Wörtlich wäre zu übersetzen: anstatt eurer Schande Doppeltes und Beschimpfung, sie jubeln, ihr Teil. Das ist nicht blos unverständlich, sondern ein Unsinn: sollen etwa die Juden doppelt so viel Schande haben, wie sie schon haben, und noch Beschimpfung dazu? und wer sind die, die jubeln? Dort streicht das משנה v. 7a und לכן v. 7b und zerstört damit das Metrum, ohne einen besonders guten Sinn zu erzielen. Dillm. übersetzt תחת mit „dafür, daß", was schwerlich angeht, und schlägt für ירנו etwa ירשו oder לקחו vor und erzielt damit einen jener fürchterlichen Sätze, die er den Propheten gern anhängt: dafür, daß zwiefach war eure Schande und Schmach sie empfangen hatten als ihren Teil, darum usw. Andere setzen ein כי hinter תחת ein und schreiben בשתם und ורק (für ירנו), erklären aber, selber davon noch nicht ganz befriedigt zu sein. In der Tat bleibt dabei das „darum" und das betonte „in ihrem Lande" sonderbar genug. Auch meine eigenen früheren Vorschläge habe ich für keine genügende Lösung gehalten. Gehen wir von der LXX aus, so beginnt der Rest, den sie hat, mit כן und enthält ferner das משנה (möglicher Weise allerdings in der Form ממשנה oder מִשְׁנֵת), endlich, wie es scheint, ein הארץ hinter יירשו. Daraus scheint Folgendes hervorzugehen: 1. das משנה in v. 7b verbürgt einigermaßen das Vorhandensein dieses Wortes in v. 7a, da man sonst den Gebrauch dieses abstrakten Ausdrucks nicht recht zu erklären wüßte, 2. dem כן, „so", der LXX muß, wenn es richtig ist, ein „wie" entsprochen haben, 3. die Stelle des בארצם (auf die viel ankommt) ist unsicher, 4. in der Gestalt des ursprünglichen v. 7a muß der Grund gelegen haben, warum er in der LXX oder ihrer Vorlage ausgefallen ist. Dieser Grund nun wird dann klar, wenn das erste Distichon v. 7a mit כְּמוֹ משנה, das zweite v. 7b mit כן משנה begann: der Schreiber der Vorlage der LXX sprang vom ersten Distichon zum zweiten über. Jetzt werden wir die beiden ersten Wörter

[9]Und bekannt wird unter den [Völkern ihr Same
Alle, die sie sehen, erkennen [sie an,
[11]Denn wie die Erde hervorbringt [ihren Sproß
So wird Jahve sprossen lassen [Gerechtigkeit
und ihre Sprößlinge inmitten der [Nationen,
daß sie der Same sind, den Jahve [gesegnet;
und wie ein Garten sprossen läßt [seine Saaten,
und Ruhm vor allen Völkern.

---

von v. 7a in drei: תחת בשת כמ zerlegen; das dritte ist echt, die beiden ersten sind eine Glosse, die die Vorlage der LXX noch nicht hatte, und zwar eine Glosse zu dem Schluß von v. 4: ihr werdet Herrlichkeit eintauschen („für Schande"). Von dem Distichon v. 7a muß der erste Stichos lauten: כמו משנה כלמה, wozu dann der zweite in חלקם das Prädikat liefert. Ferner liefert er allem Anschein nach in dem wunderlichen ירנן ein zweites Subjekt; ich lese dafür וְרֹנֵּנוּ. Endlich ziehe ich hierher das בארצם, sodaß das Distichon lautet: Wie ein Doppeltes von Beschimpfung Und Ungemach ihr Los war im Lande, worauf das zweite v. 7b mit כן (für לכן nach der LXX) fortfährt: So werden sie Doppeltes erben. Der Vf. sagt mit Anspielung auf c. 40₁ff.: nachdem die Israeliten im Exil die frühere Schuld zwiefach abgebüßt haben, mußten sie in ihrem Lande, nach der Rückkehr, statt die von Dtjes. verheißene Herrlichkeit zu erhalten, abermals doppelten Schimpf und Ungemach erleiden, vor allen Dingen durch die falschen Brüder, dann durch die Nachbarn, natürlich auch durch die heidnischen Oberherren, aber dafür sollen sie nun auch doppelte Entschädigung erhalten, ja ewige Freude soll ihnen zu Teil werden, eine Vergeltung (פעלה) v. 8, wie sie schon Dtjes. verheißen hatte c. 40₁₀. V. 8 führt unvermittelt Jahve als Redenden ein, wie auch sonst bei Tritojes. häufig die Rede zwischen Gotteswort und Prophetenwort hin und her schwankt. Die Beschimpfung und Beunruhigung der Juden durch ihre Feinde ist ein Unrecht, ein Raub mit Frevel, nicht etwa ein ehrenhafter Raub, wie man ihn im gerechten Kriege macht, darum entschädigt Jahve die Juden als der Freund des Rechts und wird durch Gewährung eines ewigen Bundes an sie verhindern, daß die gegenwärtigen Kränkungen und Schädigungen sich wiederholen. Statt עולה ist עֹלָה (c. 59₃) auszusprechen, da „Raub am Brandopfer" nicht paßt, welches Vergehens sich nach Mal. 1₅ff. 3₈ff. eher die Juden selber schuldig machten. Zu כרת c. dat. vgl. zu c. 55₃, zur Sache c. 59₂₁. Die Stelle c. 40₁₀ (פעלה) auch c. 62₁₁ benutzt. **9. 11** Der letzte Achtzeiler ist durch den Einsatz v. 10 (s. u.) auseinandergerissen. **9**, in c. 65₂₃b in abgekürzter Form wiederholt, verheißt, daß die Nachkommen der jetzigen mit dem ewigen Bunde beschenkten Generation, ihre Sprößlinge (s. zu c. 44₃), in aller Welt rühmlichst bekannt werden; נודע hat emphatischen Sinn, denn im gemeinen Sinn waren die Juden zur Zeit des Vf.s überall bekannt genug. יכירום mit voraufgenommenem Subj. des Nebensatzes, wie oft bei den Verben des Sehens und Wissens (G.-K § 117h). **11** begründet offenbar nicht v. 10, sondern v. 9; den verheißenen Ruhm unter den Völkern und den Zustand, an dem man den Segen Jahves erkennt, wird Jahve so sicher hervorbringen, wie die Erde ihren Sproß hervorbringt. Das כ vor ארץ und גנה beherrscht nicht blos das Nomen, dem es präfigiert ist, sondern den ganzen Satz, denn nicht Jahve und die Erde werden verglichen, sondern das Sprossenlassen. זֶרַע noch Lev. 11₃₇. Die Gerechtigkeit dürfte auch hier (anders als v. 10) im nächsten Sinne als Frömmigkeit zu fassen sein vgl. v. 3 c. 60₂₁; Jahve bringt Gerechtigkeit hervor, während er bisher „uns abirren ließ von seinen Wegen" c. 62₁₇. Zu dem Gedanken v. 9. 11, daß die Völker das aufblühende Jahvevolk bewundern werden, s. zu c. 4₂.

61, 10 stört den Zusammenhang zwischen v. 9 und 11 und schickt sich überhaupt nicht in das Kap. (auch nicht in das folgende). Es redet weder Jahve noch der Prophet, sondern eine geistliche Person, ob ein physisches oder ein kollektivisches Individuum, das läßt sich aus den sechs Stichen nicht ersehen. Die kleine Dichtung kann ja wohl dem Tritojes. angehören, dann steht sie aber an verkehrter Stelle. Jubeln will der Redende, weil Jahve ihn bekleidet

[10]Frohlocken will ich in Jahve,
Denn er hat mich bekleidet mit Kleidern [des Heils,
Wie der Bräutigam aufsetzt den Turban

jubeln soll meine Seele in meinem Gott,
in den Mantel der Gerechtigkeit hüllt er [mich,
und wie die Braut ihre Schmucksachen [anlegt.

*62 [1]Um Zions willen schweige ich [nicht
Bis aufgeht gleich dem Licht [sein Recht
[2]Und sehen werden Völker dein [Recht
[3]Und du wirst eine Pracht- [krone in Jahves Hand sein

und um Jerusalems willen raste [ich nicht;
und sein Heil wie eine brennende [Fackel.
und alle Könige deine Ehre*),
und ein Königsturban in der Hand [deines Gottes.

*) Und genannt wird dir ein neuer Name, den Jahves Mund bestimmen wird.

---

mit Kleidern des Heils, mit dem Obergewand der Gerechtigkeit; zum Bilde vergleiche v. 3 c. 59₁₇. Pſ. 132₉. ₁₆ und beſonders Sach. 3₄f.: ein Angeklagter, der mit Trauerkleidung vor dem Richter erſchienen iſt, empfängt, wenn er freigeſprochen iſt, und als Zeichen ſeiner „Gerechtigkeit", ein ehrendes Feierkleid. Statt יְעָטָנִי wird, da יעט ſonſt nicht vorkommt und die Dichter den Wechſel zwiſchen perf. und impf. lieben, mit Brdk. und Dillm. das hiph. יַעֲטֵנִי auszuſprechen ſein. In v. 10b bedeutet יכהן Prieſter ſein, paßt alſo nicht. Hitz. will יכהן = יָכִין faſſen und Brdk. ſo leſen, aber das Zurüſten des Turbans war ſchwerlich Sache des Bräutigams. Das zu erwartende Verbum wäre חבש Heſ. 24₁₇ vgl. Ex. 29₉ oder ענד Hiob 11₃₆ vgl. Prv. 6₂₁; vielleicht darf man aber יְכוֹנֵן aufſetzen (LXX περιέθηκε), ſchreiben (über den Unterſchied zwiſchen הכין und כונן ſ. zu Pſ. 7₁₃f.), das dem יכהן ziemlich ähnlich ſieht. Der Bräutigam am Hochzeitstage, der Prieſter, der Mann von Stande trägt über dem eigentlichen Kopfbund den kegelförmigen פְּאֵר, aus einem Tuch gewunden. Das כ vor חתן und כלה regiert wohl auch hier den Satz (vgl. G.-K. § 155g). V. 10c ſchließt ſich an v. 10b nicht beſonders gut an; aber v. 10 iſt wohl nur ein Bruchſtück.

62, 1–3 hängt noch eng mit c. 61 zuſammen, nimmt beſonders c. 61₁ff. wieder auf. Der Prophet will nicht ſchweigen, bis Jeruſalems Glanzzeit kommt. 1 Als Redenden ſehen die meiſten Erklärer Jahve an, hauptſächlich wegen v. 6 und weil das Verbum ſchweigen auch ſonſt öfter von Jahve gebraucht wird. Aber bei Tritojeſ. wird ſonſt gerade darüber geklagt, daß Jahve jetzt ſchweige (c. 64₁₁), und auch v. 6b. 7 ſetzt eigentlich das Gegenteil von dem voraus, was der Redende v. 1 von ſich ausſagt. Die Situation des Vf.s war tatſächlich die der dringenden Erwartung und der ausbleibenden Hülfe. Da auch ſonſt überall von Jahve in der 3. pers. die Rede iſt, ſo nimmt man beſſer den Achtzeiler als Prophetenrede. Der Vf. motiviert, warum er nicht aufhören kann, immer wieder dasſelbe zu ſagen, er will reden ohne Raſt (שקט hier etwas anders als c. 18₄ das Ausruhen von der Arbeit), will die Verzagten ermutigen c. 61, die Sünder ſtrafen c. 58, Jahve an ſeine Verheißungen erinnern, bis Zions Recht, die ihm gebührende Genugtuung und glänzende Stellung, wie ein Licht aus der gegenwärtigen Unglücksnacht hervorgegangen iſt. Bald folgen darum auch die Gebetsſtürme auf Jahve, doch endlich zu helfen. 2a. 3 wird die glänzende Zukunft kurz geſchildert, natürlich nicht als die Folge des raſtloſen Redens v. 1a, ſondern zur Explikation von v. 1b. Dies Stück, ein einziger Achtzeiler, mag deswegen ſo kurz ausgefallen ſein, weil dem Vf. inzwiſchen die Abſicht kommt, das zu Sagende in einem beſonderen Gedicht (v. 4ff.) auszuführen. Möglich iſt übrigens, daß das Stück nur durch unberufene Hand die gegenwärtige Form erhalten hat, denn ohne eine Anzahl leicht abzutrennender Flickwörter (in v. 1a Jeruſalem, in v. 1b יבער, in v. 2a das in der LXX fehlende כָּל; v. 3 ließe ſich in zwei Pentameter verwandeln) hätten wir dieſelbe Strophenform wie v. 4ff. Zion ſoll ein prächtiger Kronreif, ein Turban der Königsherrſchaft in Jahves Hand ſein. „In der Hand" iſt auffällig. Wahrſcheinlich kannte der Vf. heidniſche Gottesbilder, die die Mauerkrone ihrer

*[4]Nicht wirst du ferner genannt „Verlassene“ und dein Land „Einsame“,
Sondern du wirst geheißen: „Meine Lust an ihr“ und dein Land „Vermählte“,
Denn Lust hat Jahve an dir, und dein Land wird vermählt,
[5]Denn wie freit der Jüngling die Jungfrau, freit dich dein Erbauer,
Und mit der Freude des Bräutigams über die Braut freut sich über [dich dein Gott.

Stadt auf dem Kopf trugen, letzteres von Jahve zu sagen war ihm anstößig, darum gibt er ihm die Krone in die Hand. So dürfte sich das etwas sonderbare Bild erklären, während sonst zu erwarten gewesen wäre, daß Jerusalem als Zeichen und Unterpfand seiner Königsstellung in der Welt eine Krone von Jahves Hand empfangen solle (vgl. Sach. 6₉ff.). Die Errichtung einer eigentlichen Königsherrschaft in Jerusalem liegt nicht in den Worten, es handelt sich um das Königtum Gottes, dessen Sitz Jerusalem sein wird. 2b halte ich für einen Einsatz, wenn nicht gar für eine Korrektur zu v. 4. Der Vf. dieser einschränkenden oder korrigierenden Bemerkung nahm Anstoß daran, daß v. 4a, wo der künftige Name Jerusalems חפצי־בה heißt, in Widerspruch steht mit anderen Stellen, besonders mit Hes. 48₃₅ vgl. Jer. 3₁₇. 33₁₆, und wollte den Leser vor dem Irrtum bewahren, daß Jerusalem künftig wirklich und buchstäblich Chefzibah heißen werde. Den genauen Namen wird künftig ein unzweideutiger und endgültiger prophetischer Ausspruch feststellen (vgl. c. 65₁₅. Sach. 3₉. I. Makk. 4₄₆), daher auch der eigentümliche Ausdruck „bestimmen“ (Gen. 30₂₈). Unbegreiflich wäre es, wenn Tritojes. selber erst die künftige Benennung der Stadt in der Schwebe gelassen und gleich hinterher angegeben hätte. V. 2b muß ursprünglich neben v. 4a am Rande gestanden haben; daß v. 3 unmittelbar hinter v. 2a gehört, zeigt ja auch der sachliche Parallelismus.

62, 4–9 besteht (wenn v. 1–3 nicht dazu gehört) aus drei Strophen zu je fünf Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, die die Ausführung in v. 1–3 fortsetzen. Jerusalem und das heilige Land soll wieder als Jahves Weib gelten, seine Bewohner nicht mehr der Beraubung durch ihre Feinde ausgesetzt sein; diesen Zustand herbeizuführen, mögen die Schutzengel der Stadt Jahve unausgesetzt bestürmen. Das Gedicht ist wieder ein deutlicher Beweis für die nachexilische Abfassung der tritojes. Schrift. 4 Jerusalem wird wie c. 60₁ nicht besonders genannt. Es soll nicht mehr heißen ʿAsuba, sondern Chefzibah, beides sind wirklich vorkommende Frauennamen s. I. Reg. 22₄₂. II. Reg. 21₁. Durch den ersten Namen, der doch nicht wirklicher Name des gegenwärtigen Jerusalems ist, wird die Absicht des Vf.s, nicht den wirklichen künftigen Eigennamen der Stadt anzugeben, sondern nur den Gegensatz zwischen Jetzt und Künftig gefällig und pointiert auszusprechen, ebenso deutlich, wie durch die Namensverwandlung, die mit dem heiligen Lande vorgenommen wird und die nicht den Sinn haben kann, daß Palästina künftig בעולה (denom. von בעל, Eheherr) heißen soll. Mit Wort ist שְׁמָמָה auszusprechen nach c. 54₁, welche Stelle augenscheinlich unseren Vf. angeregt hat, ferner aus metrischen Gründen das zweite לֹא־יֵאָמֵר עוֹד zu streichen als ungeschickte Ausfüllung des vermeintlich zu kurz geratenen zweiten Stichos durch einen Abschreiber oder Leser. V. 4b ist eine öde Wiederholung des vorhergehenden Distichons und würde bei einem besseren Schriftsteller für eine Variante zu ihm gehalten werden müssen, aber Tritojes. hat öfter solche leere Wiederholungen vgl. z. B. c. 60₁₉. ₂₀ 5 Solche Vergleichungen wie hier, durch bloße Koordination der verglichenen Glieder, mit Weglassung der Vergleichungspartikel, sind in der gnomischen Sprache des A. T.s (vgl. G.-K. § 161a) und anderer Literaturen (auch der unsrigen) häufig; de Lag.s כִּבְעֹל für כִּי יִבְעַל ist daher nicht nötig. משׂושׂ ist acc. zu ישיש. Das Bild in v. 5a wäre aber ganz verunglückt, wenn der Vf. בָּנַיִךְ geschrieben hätte: die Söhne einer Stadt können nicht deren Ehemann sein. Nach Lowth und Koppe ist daher בֹּנֵךְ יִבְעָלֵךְ (oder בֹּנַיִךְ als Singul.) zu lesen. Dillm. behauptet freilich, daß damit „das Sinnspiel mit der doppelten Bedeutung des בעל [Eheherr und Bürger] verkannt wird“, aber wohl nur aus Vorliebe für die Stümpereien seiner Autoren, denn daß zwischen die Bilder von der Heirat Jahves und Zions nicht der Gedanke an das Bürgertum der Juden

⁶„Über deine Mauern, Jerusalem, bestellte ich Wächter,
Den ganzen Tag und die ganze Nacht, nimmer schweigen sie“.
Ihr, die ihr Jahve erinnert, habt keine Ruhe!
⁷Und gebt ihm keine Ruhe, bis daß er aufrichte
Und bis er Jerusalem mache zum Ruhm auf Erden!
⁸Geschworen hat Jahve bei seiner Rechten und seinem starken Arm:
Wahrlich, nicht gebe ich dein Korn noch länger als Speise deinen [Feinden,
Noch sollen Barbaren trinken deinen Most, um den du dich mühtest,

---

eingeschoben werden kann, wenn der Vf. nicht ganz konfus ist, liegt auf der Hand. Neben c. 54₁ff. ist c. 49₁₄ff. das Vorbild unserer Strophe. Tritojes. konnte sich den Gedanken, daß Jahves Zusammenleben mit Zion immer noch Sache der Zukunft sei, trotz der Wiederaufrichtung der Tempelgemeinde aneignen, weil das von Dtjes., Haggai, Sacharja geweissagte Heil immer noch ausstand und es schien, als ob Jahve gar nicht der Herr und Schutzgott Jerusalems sei (c. 63₁₉) und nicht im Tempel wohne (Mal. 3₁ff). 6 In den beiden ersten Distichen wird Jahve, wie öfter bei Tritojes. und übrigens auch bei anderen, unvermittelt redend eingeführt. Er hat „Wächter“ über Jerusalems Mauern bestellt, die weder bei Tage noch bei Nacht schweigen, die ihn ununterbrochen um die Wiederherstellung der Mauern bestürmen; noch charakteristischer werden sie im dritten Distichon die „Erinnerer“ genannt, als hätten sie das Amt, das der מזכיר genannte Beamte beim Könige hat (c. 36₃). Diese Erinnerer sind schwerlich Propheten (Del., v. Or.), obwohl ja tatsächlich nach v. 1 unser Vf. eben dasselbe tut, was ihnen hier zugeschrieben wird, denn es wäre ein wunderlicher Gedanke, daß Jahve Propheten zu dem Zweck aufgestellt hätte, nicht etwa zum Volk zu reden, sondern Tag und Nacht Jahve selber an frühere Verheißungen zu erinnern, und gab es denn so viele Propheten (c. 61₁ff. verrät nichts davon)? und wie kommt der Vf. dazu, ihnen die Ermahnung v. 6b. 7 zu geben? Die Meinung gar, daß unser Autor in v. 6a rede und daß er fromme Jahvegläubige zu dem Wächteramt bestellt habe, verdient blos als Kuriosum Erwähnung. Vielmehr sind die alten jüdischen Erklärer und Ew., Cheyne u. a. im Recht, wenn sie darunter himmlische Beamte verstehen, die eine formell ähnliche, materiell freilich verschiedene Aufgabe haben wie der מזכיר עון Jes. 29₁₆ und dasselbe tun, was der Engel Jahves Sach. 1₁₂ tut. Sie bilden die unsichtbare Schutzwache Jerusalems, speziell seiner Mauern, seit diese von den Samariern niedergerissen sind (Neh. 1₃, wenn man nicht lieber annehmen will, daß dies Gedicht noch vor dem Neh. 1 gemeldeten Ereignis verfaßt ist); sie erinnern Jahve ähnlich, wie jener Sklave täglich den Perserkönig an die Athener erinnern mußte, an die Wiederaufrichtung und Verherrlichung Jerusalems. Im Hintergrunde steht die Vorstellung von einer himmlischen Beamtenhierarchie, die in noch unausgebildeter Form schon älter ist (vgl. I. Reg. 22₁₉ff.), im Exil unter dem sichtlichen Einfluß Babyloniens weiter entwickelt wurde und dann von Sacharja teils noch bereichert, teils aber schon als so sehr bekannt vorausgesetzt wird, daß seine Ausführungen über die himmlischen Einrichtungen für uns deswegen nicht immer leicht verständlich sind. Die spätere Zeit kennt auch „Wächter“ in anderen Ämtern (B. Henoch) und Schutzgeister der Einzelnen. Der Prophet fordert jene Wächter auf, sich keine Ruhe zu gönnen, ja auch Jahve keine Ruhe zu lassen 7, bis er Jerusalem in der ganzen Welt zum Ruhm gemacht habe (vgl. c. 60₁₈. 61₁₁). Jahves Verhalten gegenüber Jerusalem wird hier wie überhaupt bei Tritojes. ganz anders dargestellt als bei Dtjes. Bei diesem erinnert sich Jahve selber an Jerusalem c. 49₁₆; er hat es auf seine Handflächen gezeichnet und läßt seine Erbauer eilen; er ist der eifrige, der zuvorkommende, während das Volk sich gleichgültig oder zweifelnd zurückhält. Bei Tritojes. dagegen sieht die Gola eifrig nach dem „Licht“ aus, aber Jahve scheint sich zurückgezogen zu haben, seine Zeit (vgl. c. 60₂₂) ist noch nicht gekommen; die Enttäuschung, die man Sach. 1₁₁ff. hinter den Zeilen findet, hat sich hier zur Ungeduld gesteigert. 8 Aber Jahve wird helfen. Er hat geschworen (vgl. zu c. 54₉) bei seiner Rechten (ohne יד wie c. 41₁₀) und seinem starken

⁹Sondern die jenes ernten, sollen es essen und Jahve loben,
Und die diesen sammeln, sollen ihn trinken in meinen heiligen [Vorhöfen.

*¹⁰Zieht, zieht durch die Tore, ebnet des Volkes Weg,
Bahnt, bahnt die Bahn, befreit sie von Steinen!

Arm, also: so wahr er die Kraft hat zu helfen, daß die Feinde nicht wieder die Tempelgemeinde brandschatzen sollen. Die Barbaren könnten hier allenfalls die Perser sein, deren Statthalter „das Volk beschwert und Brot und Wein von ihm genommen hatten usw." (Neh. 5₁₅), aber vielleicht sind doch noch mehr jene Leute gemeint, die als Zions Feinde bezeichnet werden, das sind aber vor allem die Samarier und ihr Anhang (Neh. 4₉), die also, obwohl großenteils Israeliten oder Halbisraeliten, des Schimpfes halber Barbaren genannt werden (wie Hesekiel c. 16₁ff. sogar die Jerusalemer als Amoriter und Hethiter bezeichnet); und angespielt wird auf deren räuberische Einfälle in das Gebiet der Gola, wie sie auch in den späteren Jahrhunderten noch vorkamen (vgl. z. B. Jos. Ant. XII, 4₁). Daß hier nicht Dtjes. spricht, sondern ein Schriftsteller aus der Zeit, wo die Juden im eigenen Lande wohnen, ist doch klar; Jerusalem baut hier Korn und Wein und muß sich beides wegnehmen lassen. Der Relativsatz am Schluß aus c. 47₁₅. 9 Womöglich noch stärker für nachexilische Abfassung sprechen die „heiligen Vorhöfe" Jahves, deren Nennung natürlich hier so wenig „proleptisch" sein kann wie die des Tempels in c. 56₇ ff. 60₇. ₁₃. 66₆, denn wenn es heißt: deine Feinde sollen deinen Wein nicht länger austrinken, sondern du selbst in meinen Vorhöfen, so kann man doch nicht ein fut. exact. einschieben: wenn nämlich die Vorhöfe erst erbaut sein werden! wer so etwas sagen will, würde natürlich erst von der Erbauung gesprochen haben. מאספיו ist zu schreiben (nicht mit א oder אּ). Die richtige Verteilung der Suffixe der beiden Partizipien auf die beiden Substantive Korn und Wein ist zwar nicht schwer, aber nur ein Schriftsteller am Schreibtisch kann sie uns zumuten. Der Vers redet von den drei großen Festen, die seit dem Deuteronomium (c. 16) am Tempel gefeiert werden und an denen man Gott für die neue Korn- und Weinernte dankt, den Festjubel (הלולים) anstimmt und sich beim Genuß der neuen Gaben „vor Gott freut". In der letzten Zeit mochte diese Freude durch die Razzien der feindlichen Brüder oft vergällt worden sein, denn ohne eine besondere Veranlassung hätte doch der Vf. diese ganz speziellen Zusicherungen nicht an die große Verheißung von Jerusalems Ruhm in der ganzen Welt angeschlossen.

62, 10–12 fährt zwar in denselben Pentametern fort, aber nicht in den fünfzeiligen Strophen, hebt auch v. 10 ganz neu an, scheint also ein kleines Gedicht für sich zu sein, das zwei Strophen zu je vier Pentametern enthält. Der Vf. fordert auf, den Weg des Volkes zu bahnen, denn die Diaspora soll „durch die Tore ziehen". Die starke Benutzung deuterojesaian. Zitate rächt sich durch allerlei Unklarheiten. **10** Die Anrede an Zion, die v. 12b wiederkehrt, wird hier ersetzt durch einen Plural, der offenbar die Bewohner Zions meint; im Anschluß an die Anspielung auf die Feste v. 9 werden sie aufgefordert, durch die Tore, nämlich des Tempels, zu ziehen. Aber sie sind ja nur ein kleiner Teil des Volkes, der größte Teil wohnt in der Ferne „bis zum Ende der Erde", diesem sollen sie den Weg ebnen und „von Steinen entsteinen". Das Zitat aus c. 40₃ ist in charakteristischer Weise abgeändert (wie c. 57₁₄): die Wüste fehlt, auch der Dativ „unserem Gotte", denn es handelt sich nicht mehr um den Zug Jahves und der Exulanten von Babel nach Palästina, vielmehr hat Gott schon seinen Sitz im Tempel (c. 66₆), wenn auch noch nicht in der erhofften sinnlichen Herrlichkeit, kann also wohl vom Himmel herab zur unmittelbareren Verbindung mit seinem Volk herabsteigen (c. 63₁₉. 64₁), aber nicht mehr von Babel durch die Wüste heranziehen; so sind es auch nicht die Unsichtbaren von c. 40₃, die den wunderbaren Wüstenweg schaffen, sondern die Jerusalemer, die den Zugang von Steinen, von Anstößen, wie c. 57₁₄ sagt, befreien sollen. Man kann darüber streiten, ob Tritojes. die Wegbahnung im wörtlichen oder übertragenen Sinn verstanden haben will, ob es heißen soll: richtet die Straßen, auf denen man zum Tempel wandert, für die draußen wohnenden Juden her, oder ob allgemein von der Beseitigung aller,

Hißt ein Panier über die Völker, [erhebt die Hand ihnen]
[11]Siehe, Jahve ließ verkünden bis zum Ende der Erde.
Saget der Tochter Zion: siehe, dein Heil kommt,
Siehe, sein Lohn ist mit ihm und seine Vergeltung vor ihm!
[12]Und nennen wird man sie das heilige Volk, die Erlösten Jahves,
Und du wirst genannt: Gesuchte, Stadt, die nicht verlassen ist.

besonders auch der moralischen Hindernisse die Rede ist, die dem Kommen jener großen Zeit im Wege stehen, wo alle „Erlösten Jahves" Jerusalem aufsuchen; c. 57₁₄ und die folgende Strophe sprechen wohl eher für das letztere. Dillm. erklärt: zieht durch die Tore Babels und der anderen Orte, wo Exulanten wohnen! und die weitere Aufforderung sei an den Vortrab der Exulanten gerichtet als „die Bahnmacher des Zuges, wie sie bei jedem größeren Zuge sind". Wenn man Deuterojes. für den Vf. hält, mag man ja so erklären müssen, aber vom Ausziehen aus Babel und anderen Orten ist mit keiner Silbe die Rede, und Dtjes. spricht aus guten Gründen niemals von menschlichen Bahnmachern des wunderbaren Wüstenzuges. Dem dritten Distichon von v. 10 fehlt der zweite Stichos, der nach c. 49₂₂ etwa gelautet haben könnte: שְׂאוּ יָד לָהֶם. Wie die Jerusalemer ein Panier über die Völker erheben können, ist schwer einzusehen; später (c. 66₁₉) spricht der Vf. besser von einem Zeichen, das Gott selber gibt, ebenso tut es die Nachahmung c. 49₂₂. Der Sinn der Aufforderung ist freilich klar: die Juden selber sollen die Diaspora zurückrufen und ihr die Heimkehr lieb und leicht machen, indem sie die Ärgernisse im Schoß der Tempelgemeinde entfernen; Tritojes. mag Kunde davon gehabt haben, daß die Zustände in Jerusalem manchen sonst willigen Juden im Ausland von der Übersiedelung nach der alten Heimat zurückhielten. Daß er sich undeutlich ausdrückt, daran ist seine Nachahmung Dtjes.s schuld; Dtjes. ist seine Stütze und zugleich sein Unglück. Sein Zeitgenosse Maleachi redet, wie ihm der Schnabel gewachsen ist, und tut wohl daran. **11** Wieder eine ganze Reihe von Zitaten aus Dtjes. Im ersten Distichon wird c. 48₂₀ variiert, aber während nach Dtjes. die Israeliten die Kunde von ihrer Erlösung bis ans Ende der Welt erschallen lassen, hat hier Jahve hören lassen – was? das wird nicht gesagt. Denn selbstverständlich kann nicht etwa der folgende Imperativ: saget der Tochter Zion usw. den Inhalt des השמיע angeben, da es absurd wäre, die Aufforderung zur Benachrichtigung Zions über das kommende Heil in Armenien oder Meroe erschallen zu lassen. Was Jahve bei Dtjes. hören läßt, ist immer eine Weissagung, die Verheißung der anbrechenden Zeit der Erlösung; dies muß auch Tritojes. meinen, gebraucht aber das ihm aus der Lektüre seines Vorbildes so geläufig gewordene Wort im absoluten, technischen Sinn: Jahve hat die Heilsankündigung ergehen lassen. Die Fortsetzung bestätigt diesen Inhalt des השמיע wenigstens indirekt, freilich nur indirekt: man kann ihr ja nicht etwa direkt den Satz entnehmen: das Heil kommt, denn wenn Jahve diesen Satz am Ende der Welt bekannt machen ließ, sollten doch nicht mehr andere aufgefordert werden müssen, dies nun auch der Stadt Zion bekannt zu machen! Die zweite Strophe besteht aus dem zweiten und dritten Distichon von v. 11 und aus v. 12. Die erste Hälfte, v. 11b.c, enthält fast wörtliche Zitate aus c. 40₉.₁₀, jedoch mit der bemerkenswerten Abweichung, daß nicht Jahve selber, sondern das Heil kommt. Hier ist die Abhängigkeit Tritojes.s abermals Ursache seiner Unklarheit, denn die zweite Hälfte des Zitats: sein Lohn ist mit ihm . . . vor ihm, gibt doch nur mit dem ausgelassenen Satz: Jahve selber kommt, einen rechten Sinn. Die alten Übersetzer verstehen freilich ישׁעך konkret als „dein Retter", aber daß Tritojes. das Kommen Jahves absichtlich übergeht, zeigt ja auch v. 10. Lohn und Vergeltung sind für ihn bei seiner Neigung für Werkgerechtigkeit gar zu brauchbare Begriffe, darum widerstand er der Lockung nicht, das Distichon mit aufzunehmen. **12** schließt sich stilistisch ungeschickt an die Zitate an. להם bezieht sich auf ein Substantiv, das der Vf. wohl in Gedanken gehabt, aber nicht geschrieben hat, auf die Juden der Diaspora, die dann nachträglich als die Erlösten Jahves gekennzeichnet werden (c. 51₁₀). Sie sollen gelten als das „heilige Volk", als die Priesterkaste der Menschheit c. 61₆, selbstverständlich mit Einschluß aller Vorrechte eines priesterlichen Adels (vgl. Ex. 19₆). Zion heißt dann eine gesuchte, viel

*Wer ist das, der da kommt gerötet, röter die Kleider als ein Winzer,
Er, prangend in seinem Gewand, schreitend in der Fülle seiner Kraft?

---

aufgesuchte Stadt; der Gegensatz ist offenbar nicht die unbewohnte Stadt, sondern die mit geringem Verkehr vgl. c. 60₁₅. Fast sollte man aus diesem Ausdruck schließen, daß Tritojes. auch schon zufrieden gewesen wäre, wenn die Diasporajuden die heilige Stadt nur fleißig aufgesucht, aber ihren Wohnsitz, natürlich unter günstigen und ehrenvollen Bedingungen, in der Fremde beibehalten hätten; überhaupt fällt auf, wie wenig eigentlich die Rückkehr der zerstreuten Juden ausdrücklich zur Sprache kommt. נעזבה, nur ein Flickwort zur Ausfüllung des Distichons, ist als perf. niph. punktiert, vielleicht weil c. 60₁₅ u. o. das part. vom qal genommen wird. Bei v. 12b hatte der Vf. wahrscheinlich und hoffentlich v. 4a wieder vergessen; dies Nennen und Genanntwerden wird allmählich ein Schrecken für den Leser. Umnamungen kommen übrigens in jenen Jahrhunderten auch in der Wirklichkeit vor, vgl. die Umnamung Eljakims und Matthanjas in Jojakim und Zedekia, außerdem c. 44₅. 45₄ (Beinamen).

63, 1—6, ein Gedicht in dreihebigen Doppeldistichen über Jahves bevorstehende, von ihm allein, ohne menschliche Beihülfe ausgeführte Rache an den Völkern, durch die sein Volk erlöst wird. Lebhaft und poetisch beginnend, verliert es sich nach Tritojes.s Art bald in Wiederholungen und endigt abrupt, woran aber der Ausfall von mindestens einem Stichos am Schluß schuld sein mag. Über eine andere entfernte Möglichkeit s. u. zu v. 4ff. **1** Wer kommt da usw., eine Frage, wie sie öfter vorkommt in solchen Dichtungen, die von mehreren Personen oder Chören wechselweise gesungen werden vgl. z. B. Cnt. 3₆. 6₁₀. 8₅. Ps. 24₈. ₁₀. Dies volkstümliche Spiel von Frage und Antwort verleiht unserem Gedicht eine dramatische Lebendigkeit (nachgeahmt in einem bekannten Gedicht von E. M. Arndt). Der Dichter versetzt uns mitten in die Zukunft. Mit Bezug auf den Rhythmus und das Paseq lese ich הבא für בא. Nach der Meinung der alten Übersetzer und Punktatoren würde nun gefragt: wer ist das, der da von Edom kommt, mit roten Kleidern von Bozra (c. 34₆). Man sollte denken, wer schon weiß, woher der Kommende kommt, der weiß auch, wer es ist, braucht auch nicht mehr so zu fragen, wie v. 2 tut; dazu wird nachher von Edom gar nicht mehr gesprochen, wohl aber von den Völkern im allgemeinen. Daher kann man nicht umhin, mit de Lag. מְאֻדָּם (nach Na. 2₄) für מאדם und מִבֻּצָר für מבצרה (LXX hat מִבָּצְרָה) zu lesen. Diese Lesung paßt allein zu dem Gedicht, weil das „Jahr meiner Erlösten" nicht durch die Züchtigung Edoms gedeckt oder zu ihr in Parallele gebracht werden kann, paßt auch allein zu Tritojes.s Schrift, der niemals ein bestimmtes feindliches Volk nennt, die Samarier für die eigentlichen Widersacher Jahves und seines Volkes ansieht und zu dessen Zeit die Edomiter sich in so reduzierten Umständen befanden, daß sie eher als schon Gezüchtigte, denn als noch zu Züchtigende gelten konnten. (Mal. 1₃ ff.) Das Gedicht gewinnt selber unleugbar durch die Änderung, denn während zu dem großen Endgericht über die Völker Jahves persönliches Dreinschlagen und darauf folgendes Erscheinen unter dem eigenen Volke gut stimmt, stände seine Parusie mit der Züchtigung des kleinen Nachbarvölkleins in gar zu auffallendem Mißverhältnis. Denn daß man die letztere mit dem Weltgericht nicht so in Verbindung setzen darf, daß Edom als das zuletzt zertretene Volk gedacht werde, ergibt sich klar genug aus der Darstellung, die offenbar nicht eine lange Reihe von Strafakten, sondern Eine große Handlung schildern will. חמוץ eigentlich scharf, grell, hier von der stechenden Farbe. הדור בלבושו, LXX ὡραῖος ἐν στολῇ, prangend in seinem Gewande, dem Gewande des Siegers, den als solchen das Blut an seinen Kleidern kennzeichnet vgl. II. Sam. 1₂₂. צעה heißt c. 51₁₄: sich krümmend, paßt also nicht, denn daß jemand vor übergroßer Kraft den Kopf beugt (Hitz.), wäre höchstens bei einem Athleten oder Berserker denkbar, der sich zum Angriff anschickt; nach dem Arabischen gedeutet: reclinato capite incedens (Gesen. u. ältere) ergibt es den schwerlich beabsichtigten Sinn „stolz"; daher liest man besser mit Lowth u. a. nach der Vulgata צָעֻר vgl. Jdc. 5₄. II. Sam. 5₂₄. Die Antwort v. 1b läßt an Verständlichkeit sehr zu wünschen übrig. Man

„Ich bin's, der prangt in Ge- [rechtigkeit,
[ich], groß [an Kraft] zu helfen.“

²Warum ist rot dein Gewand
und deine Kleider wie eines Kelter- [treters?

³Die Kelter trat ich allein,
und aus den Völkern war niemand [mit mir,

Und ich trat sie in meinem Zorn
und zertrat sie in meinem Grimm,

Und es spritzte ihr Saft auf meine [Kleider,
und all' meine Gewandung hab' [ich besudelt,

⁴Denn ein Tag der Rache ist [in meinem Herzen,
und das Jahr meiner Erlösten ist [gekommen.

übersetzt: ich bin's, der da redet von Gerechtigkeit (= Heil) oder in Gerechtigkeit (d. h. richtig, redlich), streicht auch wohl die Präposition ב, aber was soll denn das Reden? Zu erwarten ist ein Ausdruck, der auf die Frage Bezug nimmt, auf sie zurückgreift; ich halte מדבר mit Cheyne für entstellt aus הָדוּר (Cheyne נֶהְדָּר): das Blut an meinen Kleidern bezeugt vollzogene Gerechtigkeit vgl. c. 59₁₇. Auch der zweite Stichos ist beschädigt, er ist zu kurz, und רב mit ל und dem inf. ist auffällig. Möglich wäre רָב von ריב (Winkler), doch bliebe auch dann der Stichos defekt. Da auch hier die Annahme am nächsten liegt, daß die Antwort der Frage möglichst genau entsprochen hat, so setze ich mit Cheyne ein כֹּחַ hinter רב ein und wiederhole des Metrums wegen vorne das אני. Der Redende nennt sich zwar nicht mit Namen, aber die Gerechtigkeit und die siegreiche Kraft lassen uns ahnen, wer es ist. Aber warum, fährt der Frager 2 fort, ist dein Gewand so rot? Der Ausdruck: deinem Gewande ist Rotes, soll wohl besagen, daß das Gewand nicht an sich selber rot ist, sondern nur rote Flecken hat, aber das hätte der Leser auch begriffen, wenn blos der nom. לבושך dastände, der zum parallelen Stichos besser stimmt und dem künstlichen dat. vorzuziehen sein wird. דרך scil. יין c. 16₁₀; גת von gint in der Pausa unverändert Olsh. S. 281. 3 Jahve hat die Kufe (Hagg. 2₁₆) getreten, davon ist sein Gewand rot geworden. Er tat es allein, kein Mann aus den Völkern half ihm. Also von Cyrus keine Spur, die Völker sind regungslos wie in Sach. 1. Die Suffixe der Verben und das von נצחם beziehen sich auf dieselben Völker, denen auch Sach. 1₁₅ die gegenwärtige Gleichgültigkeit ebenso angerechnet wird wie die frühere Feindseligkeit. Seit dem Deuteronomium fühlt sich der Jude im Gegensatz zu aller Welt, erst von da an bekommt das Wort גוים den Sinn, den wir durch das Wort Heiden ausdrücken. Es wird hier gar nicht angenommen, daß ein ganzes Volk auf Seiten Jahves hätte stehen können, aber „ein Mann“ aus ihnen, meint Tritojes., hätte sich doch als Jahves Werkzeug sollen finden lassen, hatte doch Dtjes. einen solchen Mann gekannt und genannt (hier paßt, anders als c. 59₁₆, das אין־איש). Die Perfekte wie die Form ויז (von נזה s. zu c. 52₁₅) zeigen, daß der Vf. erzählt, daß also die drei Imperfekte das ו cons. haben müssen. אגאלתי ist aramäische Aussprache für הגאלתי (G.-K. § 53ₛ Anm. 3 vgl. zu c. 19₆) oder vielmehr für הגעלתי (s. zu c. 59₃). Trotz der erzählenden Form aber haben wir hier natürlich ebenso ein reines Zukunftsbild wie c. 59₁₆ ff. oder c. 5₂₅. 4 Dies Keltertreten bedeutet die Rache an den Völkern und die Erlösung des Jahvevolkes. Jahr und Tag wie c. 61₂ (34₈). בלבי, in meinem Herzen, bei mir beschlossen, fällt eigentlich aus dem Bilde heraus, das ja die Rache als schon vollzogen darstellt. Etwas erträglicher wäre die Wendung, wenn v. 4 den Abschluß bildete, der sich dann selbständiger gegen die vorhergehende dramatische Szene verhalten könnte. In der Tat ist es möglich, daß v. 4 ursprünglich der Schluß war. Denn v. 5 und 6 bringen nur Wiederholungen und sehen aus wie eine Variante zum zweiten und dritten Distichon von v. 3; in der LXX stimmen v. 6 und die mittlere Partie von v. 3 fast wörtlich überein. Aber nur bei einem besseren Schriftsteller würde man gezwungen sein, v. 5 f. als Variante zu v. 3 bc zu behandeln, bei Tritojes. sind leere Wiederholungen nicht unmöglich. גאולים wird von vielen für ein Abstr. gehalten, was möglich aber nicht notwendig ist vgl. c. 52₁₂. 35₉. ₁₀; der Sinn des Wortes ist, wie schon zu

[5]Und ich schaute, doch da war [kein Helfer,
Da half mir mein Arm,
[6]Und ich zerstampfte die Völker [in meinem Zorn
Und ließ herabfließen zur Erde [ihren Saft
und ich erstaunte, da war kein [Unterstützer,
und mein Grimm, der unterstützte [mich,
und zerschmetterte sie in meinem [Grimm
— — — —

*[7]Die Gnaden Jahves will ich preisen, die Ruhmestaten Jahves,
Gemäß allem, was uns erwiesen Jahve, groß an Güte,
Was er uns erwiesen nach seiner Barmherzigkeit und der Fülle [seiner Gnaden,
[8]Und sprach: doch mein Volk sind sie, Söhne, die nicht trügen [werden,
Und wurde ihnen zum Retter [9]von all' ihrer Drangsal.

---

c. 59₂₀ klar wurde, nicht derselbe wie bei Dtjeſ., ſondern läßt mehr den urſprünglichen Sinn der Blutrache hervortreten. Es handelt ſich hier eben nicht mehr um die bloße Befreiung aus dem Exil, für die das „Jahr" auch eine ganz unpaſſende Zeitbeſtimmung wäre, da mit dem Jahr wegen c. 61₂ nicht etwa das Datum bezeichnet ſein kann. Das Jahr meiner Erlöſten bedeutet: die dauernde Zeit ihrer Triumphe und ihrer Herrſchaft über die Welt. Die beiden impf. in v. 5a ſind wieder mit dem ו consec. auszuſprechen. Über das Verhältnis von v. 5 f. zu c. 59₁₆ f. ſ. dieſe Stelle. **6** Am Schluß fehlt ein Stichos, was man, wenn man will, für die Meinung verwerten kann, daß v. 5 f. nur eine Variante zu v. 3bc iſt. LXX und Manuſkripte (ſ. Ausg. von Bär-Del. S. 89) haben die Variante אשברם für אשפרם, die auch die beſſere iſt, denn „trunken machen" paßt nicht zwiſchen die Verben des erſten und dritten Stichos, würde auch Streichung des ב in בחמתי wünſchenswert machen. Für die futura ſind wieder impf. cons. zu leſen, die scriptio plena ſpricht nicht dagegen (Dillm.), da ja doch die 1. pers. sing. auch nach ו cons. gewöhnlich die unverkürzte Form beibehält. — Das folgende Gedicht ſcheint

63, 7–16 zu umfaſſen und in Strophen zu je fünf Pentametern geſchrieben zu ſein; allerdings bleibt die Abgrenzung etwas unſicher, weil der Text hin und wieder in Unordnung iſt und das Gebet v. 17 ff. ſich inhaltlich nahe mit dieſem Gedicht berührt. Letzteres beginnt mit einer Dankſagung für die früher von Jahve dem Volk erwieſenen Wohltaten, klagt darauf, daß jetzt wegen der Sündhaftigkeit des Volkes die Gnadengegenwart Gottes vermißt werde, und ſchließt mit der Bitte, Jahve, der einzig wahre Vater Israels, möge vom Himmel her ein Einſehen haben. So viel Theologie in dem Gedicht ſteckt, ſo iſt es doch nicht ohne eine gewiſſe ergreifende Wirkung, die Klage kommt dem Vf. aus dem Herzen. **7** Dankſagung und Lobpreis wird nicht leicht in altteſtamentlichen Bittgebeten verabſäumt. Die Gnadenerweiſungen der alten Zeit, die Rettung aus Ägypten, waren zugleich Ruhmestaten (c. 60₆) Jahves, die immer aufs neue gottesdienſtlich verherrlicht (הזכיר, ſ. zu c. 26₈) werden müſſen. Zu כעל ſ. zu c. 59₁₈. Vor רב iſt mit der LXX das ו zu ſtreichen und רב־טוב mit יהוה zu verbinden, das gewiß nicht geſchrieben wäre, wenn es nicht das adj. ſtützen ſollte. Zu ſtreichen iſt ferner לבית ישראל als ſachlich überflüſſig und ſtiliſtiſch ungeſchickt, letzteres auch deswegen, weil das zweite אשר נ׳ das erſte fortſetzen ſoll, alſo möglichſt nahe daran zu rücken iſt. Für גמלם, deſſen Suff. von dem Einſchiebſel beeinflußt iſt, muß nach der LXX גְּמָלָנוּ wiederhergeſtellt werden. **8** ויאמר ſetzt den Nebenſatz von v. 7 fort und gibt den Grund für Jahves viele Gnadenerweiſungen an: nur, nichts als mein Volk ſind ſie (jeder Zweifel iſt ausgeſchloſſen), Söhne, die nicht Trug üben werden. שקר abſolut wie כחש, כזב c. 30₉. 57₁₁ vgl. Pſ. 89₃₄, wo באמונה vervollſtändigend hinzugeſetzt iſt. In Folge dieſes Zutrauens wurde Jahve ihnen ein Retter v. 8b, wovon, ſagen die beiden erſten Wörter von v. 9, die den zweiten Stichos des fünften Diſtichons bilden und daher mit der LXX

Nicht ein Bote und ein Engel, sein Angesicht rettete sie,
In seiner Liebe und Schonung hat Er sie erlöst
Und hob sie auf und trug sie alle Tage der Vorzeit.
[10]Sie aber wurden widerspenstig und betrübten seinen heiligen Geist,
Da ward er ihnen verwandelt zum Feinde, hat Er sie bekämpft.

---

zum Vorhergehenden zu ziehen sind. Ob man בכל oder mit der LXX מכל liest, macht keinen großen Unterschied, aber ב ist wohl Folge (wenn nicht Ursache) eines falschen Verständnisses des Folgenden. Daß die vier ersten Wörter von v. 9 sich nicht miteinander zu einem Satz verbinden lassen, ergibt sich aus den vielen dissonierenden unglücklichen Erklärungsversuchen: in all ihrer Not war er nicht Bedränger oder war keine (wirkliche) Not oder war [noch] nicht Not (da half er schon) oder, nach dem Qre לו, war ihm Not, wo überall das Ktib künstliche Sätze oder Zusätze bedingt und das Qre einen naiven Gedanken ergibt, der grade zu Tritojes. und zu diesem Gedicht nicht paßt. Dazu kommt, daß der hebr. Text einen Engel des Angesichts schafft, der sonst nicht bekannt ist und in dessen Auffassung selbst Dillm. (der Engel, in dem Gottes panim gegenwärtig ist) mit seinem Lehrer Ew. (der Engel, der vor Gott steht) nicht übereinstimmt. Der Versbau zeigt, daß mit לא ein neuer Satz beginnt, daß daher mit der LXX צר (= ציר) zu lesen ist. ציר dient neben מלאך (der stat. abs. zu lesen) nicht nur zur Ausfüllung des ersten Stichos, sondern zur Hervorbringung der Nuance: keinerlei Engel, der eben nur Engel, Bote und mit einem vorübergehenden Auftrag abgesandt war. Den Gegensatz zu solchen untergeordneten Boten, die auch wohl einmal an die Heiden geschickt werden (Ob. 1), bildet פנין, das Angesicht Gottes, das darum noch nicht die eigentliche Persönlichkeit Gottes bezeichnen muß und dies weder hier noch in der unserem Vf. vorschwebenden alten Stelle Ex. 33₃₄ (פני ילכו) tut, vielmehr dasselbe besagt was sonst מלאך יהוה, nämlich die lokale Erscheinungsform der Gottheit, aber natürlich als Vertreter, Repräsentant, Resident der Gottheit den bloßen Kurieren absolut übergeordnet ist. Diese Gegenüberstellung des mal'ak = ἄγγελος einerseits und des פני י = מלאך י andererseits ist freilich nicht ursprünglich, aber doch wohl schon ziemlich alt, sofern schon die an der Himmelsleiter auf- und niedersteigenden mal'akim (Plur.!) des Elohisten Gen. 28 die Auflösung des alten Mal'ak-Jahve-Begriffs verraten. Letzterer wäre vermutlich ganz verschwunden, wenn nicht die Theokratie für ihren Tempel die vollgültige Vertretung der Gottheit nötig gehabt hätte; erst das Christentum kann ihn entbehren, weil es die lokale Vertretung Gottes durch die persönliche im Gottessohn ersetzt. Eben darin besteht nun aber nach der nachexilischen Vorstellung der Glanz und die Vorbildlichkeit der mosaischen Zeit, daß damals das panim sichtbar zugegen war, nicht etwa, wie in der späteren Zeit, ab und an einmal ein Engel erschien, während man in der Gegenwart eine Scheidewand zwischen dem panim und sich fühlt (59₂) und nur von der eschatologischen Wendung die volle Wiederkehr der mosaischen Herrlichkeit erwartet (c. 4₅ f.) Im zweiten Distichon von v. 9 sind אהבה und חמלה wohl als inff. gedacht, das zweite Wort eine Reminiszenz aus Gen. 19₁₆ und nach Analogie dieser Stelle wahrscheinlich auf die Verschonung bei den ägyptischen Plagen zu beziehen. Das dritte Distichon v. 9b ist Nachahmung von c. 46₃; das piël der Verben malt die Dauer. Wie weit für den Vf. die Tage der Vorzeit gehen, sagt er leider nicht, aber er steht auch im Folgenden noch immer bei der Zeit Moses und hat als Deuteronomist schwerlich eine gute Meinung von der Zeit nach Josua. Auch die beiden Distichen **10**, die mehr eine Vorbereitung auf das Folgende sind, beziehen sich noch auf die mosaische Zeit, denn so gut im Allgemeinen die feindliche Behandlung des Volkes durch Jahve zu manchem späteren Vorfall in der sog. Richterzeit und Königszeit (Ps. 78₅₉ff.) stimmte, so wird doch mit רוח קדשו augenscheinlich auf die bekannten pentateuchischen Erzählungen von der Widerspenstigkeit des Volkes gegen Mose angespielt, und auch der Ausdruck: er verwandelte sich in ihren Feind, läßt sich auf nichts so gut anwenden wie auf Jahves Drohungen, das Volk „aufzufressen". Auch in dieser Beziehung ist die Zeit des Mose vorbildlich, und der Ungehorsam seiner Zeitgenossen liefert den Predigern ebensogut Texte wie die Wunderoffenbarungen Gottes. Mit dem heiligen Geist meint der

[11]Und es gedenkt [mein Herz der Vorzeit], der alten Tage:
Wo ist, der heraufbrachte aus dem Meer den Hirten seiner Schafe,
Wo ist, der in ihre Mitte gab seinen heiligen Geist,
[12]Der gehen ließ zur Rechten Moses seinen herrlichen Arm,
Der spaltete die Wasser vor ihnen weg, sich zu machen einen [Namen?

Vf. nicht blos die persönliche Prophetengabe Moses, er denkt ohne Zweifel auch z. B. an die Erzählung Num. 11₂₅ff. (Dtn. 34₉). Vor allen Dingen faßt er den Geist als ein selbständiges Wesen auf, gleichsam als die Hypostase der Weissagung und besonders der Volksleitung, weil er sonst kaum das Wort עצב, kränken, betrüben (vgl. Ps. 78₄₁. Eph. 4₃₀), hätte gebrauchen können. Heilig nennt der Vf., der ja überhaupt dies Wort liebt, den Geist im Gegensatz zu den unreinen (Sach. 13₂) Wahrsagegeistern der Lügenpropheten und der Heiden; es ist der Geist, der innerhalb der Gemeinde Gottes waltet und nur für sie da ist, in ihr die Offenbarung der wahren Gerechtigkeit vermittelt und die Reinheit des Kultus garantiert. Der heilige Geist kommt im A. T. nur noch in Ps. 51 vor. Die alten Propheten, die freilich überhaupt vom Geist nicht oft reden, könnten in den meisten Fällen das Beiwort heilig gar nicht anwenden (c. 11₂. 32₁₅. 44₃). ועצבו ist eng mit dem vorhergehenden perf. verkittet, sonst stände das impf. cons. 11 Das erste Distichon ist schlecht erhalten, es fehlen zwei Hebungen. משה עמו fehlt in der LXX, das erste der beiden Wörter ist offenbar Glosse zu dem zweiten Distichon, das zweite vielleicht auch oder ein vermutlich nicht vom Vf. geschriebenes, weil zu weit entferntes Subj. zu יזכר. Hinter dies Verb habe ich oben ein לבי קֶדֶם gesetzt, das wenigstens nichts verderben kann; Ps. 77, der sehr an unser Gedicht erinnert, hätte auch noch anderen Ersatz liefern können. Wo ist jetzt Jahve und sein Wunder! er ist nicht mehr unter uns wie damals, er hat sich von uns in den Himmel zurückgezogen. Eine sehnsüchtige Klage um eine von der Phantasie eines äußerlich und innerlich verarmten Volkes mit glänzenden Farben ausgemalte Zeit. Die Lesart der LXX המעלה ist besser als die des hebr. Textes המעלם, die einen Sprachfehler enthält (s. zu c. 9₁₂) und die im Folgenden בקרבם erwarten ließe. Ferner hat Dillm. wahrscheinlich recht mit seiner Vermutung, daß der Plur. רֹעי nur deshalb geschrieben ist, um Aharon miteinzuschließen (vgl. Ps. 77₂₁), richtig kann nur der Sing. רֹעֵה sein vgl. die LXX und die schon erwähnte Glosse משה. Nicht ganz klar ist, ob der Satz: der den Hirten seiner Schafe aus dem Meer steigen ließ, auf die Rettung des Mose aus dem Nil (ים für Nil wie c. 18₂. 19₅) oder auf die Rettung des Volks aus dem Schilfmeer zielt. Ersteres scheint aber den Vorzug zu verdienen, weil eine bessere Ordnung der Gedanken dabei herauskommt. Jahve hat erstens den künftigen Führer seines Volkes aus dem Wasser steigen lassen, hat 2. den heiligen Geist in die Mitte des Volkes gegeben, indem er den Gottesmann nach Ägypten schickte (das Suff. von בקרבו muß sich auf צאן beziehen, obgleich das eine unglückliche Verbindung ist); er hat 3. nach 12 seinen herrlichen Arm zur Rechten Moses gehen lassen (wieder ein unglückliches Bild, da ein Arm nicht gehen kann), d. h. hat ihn mit Wundermacht ausgerüstet, hat endlich 4. die Wasser des Schilfmeers vor den Israeliten zerteilt und sich dadurch einen Namen gemacht. Da der letzte Stichos von v. 12 überlang ist, so darf man vielleicht עולם für einen Zusatz halten; שם allein genügt in dem emphatischen Sinne, in dem es von großen ruhmvollen Taten gebraucht wird (vgl. Gen. 6₄). Wegen מפניהם kann man das Spalten des Wassers nicht nach c. 48₂₁ auf das Schlagen des Wassers aus dem Felsen deuten; auch denken sich die Späteren Jahves Ruhm vorzugsweise als Ruhm bei den Völkern, wozu allein die Besiegung der Ägypter paßt. In der folgenden Strophe 13. 14 wird zunächst das Hauptwunder, der Durchzug durchs Schilfmeer, noch etwas weiter geschildert. Jahve ließ das Volk so frei in den Tiefen des Meeres wandern, wie das Roß in der Steppe, auf der Weide, wandert (l. nach der LXX חוליכם). תהמות ist ein übertriebener Ausdruck für das seichte Schilfmeer; vielleicht hat Tritojes. c. 51₁₀a auf das Wunder am Schilfmeer bezogen und übertreibt nun diese Stelle noch durch seinen Plural, um die mosaische Zeit möglichst wunderbar darzustellen. Daß die beiden letzten

[13]Er ließ sie gehen in Ozeanen wie das Roß in der Steppe,
Und nicht strauchelten sie, [14]gleich Rindern, die ins Tal hinab-
[steigen,
[Ließ wandern gleich Schafen sein Volk,] der Geist Jahves leitete es;
[Wie ein Hirt seine Herde weidet,] so führtest du dein Volk,
Dir zu machen einen herrlichen Namen . . . . . .
[15]Blicke her vom Himmel und sieh von deiner heiligen Wohnung:
Wo ist dein Eifer und deine Kraft, das Brausen deines Innern?
Dein Erbarmen halte sich nicht zurück, [16]denn du bist unser Vater,
Denn Abraham weiß nicht von uns und kennt uns nicht,
Du Jahve bist unser Vater, unser Erlöser von Alters her.

Wörter von v. 13, wo mit der LXX besser וְלֹא zu lesen ist, zu v. 14 gehören, beweist nicht blos das Metrum, sondern auch der Sinn. Denn jetzt ist v. 14a völlig ungenießbar: wie Rinder, die in das Tal hinabsteigen, führt der Geist Jahves es, das Volk, zu seinem Wohnsitz, oder, mit älteren und neueren Übersetzern, die תְּנִיחֶנּוּ (oder hiph.) lesen: leitet der Geist es; was soll da der Relativsatz: die ins Tal hinabsteigen? Der Dichter will vielmehr sagen: wie Rinder sicher, ohne zu straucheln, von höheren Weideplätzen zu niederen herabsteigen, so stieg Israel sicher und gefahrlos in das nach des Vf.s Meinung tiefe, abschüssige Bett des Meeres hinab. Augenscheinlich hat sich der Vf. das Schilfmeer etwa ähnlich dem toten Meer als von hohen und steilen Ufern umrahmt vorgestellt. Was hinter תרד in v. 14 kommt, ist verstümmelt und offenbar nur durch Konjektur aus dem lesbaren Bestand dreier Distticha hergestellt worden. Hervorgehoben wird hier, als das 5. Werk Jahves, daß er das Volk durch seinen Geist geleitet oder, wenn man תניחנו beibehält, in seine מנוחה, d. h. nicht zur Ruhe, sondern in seinen Wohnsitz (Dtn. 3₂₀. 12₉. Gen. 49₁₅) gebracht habe. Ausgefallen ist ein Substantiv (das Volk, Israel oder dgl.), auf das sich das Suffix von תניחנו bezieht, ferner ein Begriff, ein Vergleich, der das כן v. 14b veranlaßt hat. Oben ist das Defizit teils aus Ps. 78₅₂a, teils aus Jes. 40₁₁ ergänzt, ausgenommen das Manko im letzten Distichon. Mit v. 14b schließt die Übersicht über die Tage der Vorzeit, deren Ruhmestaten der Vf. preisen wollte und deren Wiederkehr von der eschatologischen Wendung erwartet wird. Diese Erwartung findet einen kurzen, durch das Einlenken in die 2. pers. v. 14b vorbereiteten Ausdruck in der letzten Strophe 15 f. „Blicke her vom Himmel!“ Jahve hat sich abgewandt c. 59₂, sich in den Himmel zurückgezogen. Dort hat er seine heilige Wohnung (תפארתך am Schluß des ersten Distichons ist vom Schluß des vorhergehenden hierhergeraten und in diesem Gebet ein eher unangenehm wirkender Redeputz), seinen Palast Ps. 29, eine Wohnung, die von den Apokalyptikern (Sach., Henoch, Joh.) mit einiger Zurückhaltung näher geschildert und im allgemeinen nach Analogie des Tempels vorgestellt wird. Er soll endlich ein Einsehen haben, ist es doch, als ob sein Eifer um das Volk und um seine Ehre (vgl. c. 37₂₂), seine Krafttaten, das „Brausen seines Innern“ (c. 16₁₁) gar nicht mehr vorhanden seien. Der letztgenannte Ausdruck ist nach dem Metrum noch von איה abhängig, nicht so der folgende, das Subjekt zu dem wunderlichen אלי התאפקו, für das man אַל יִתְאַפְּקוּ (das ה erst nachträglich eingedrungen) wird lesen müssen. Diese Lesung wird bestätigt durch den ersten Satz in v. 16: denn du bist unser Vater, da dieser Satz doch nicht die Abwesenheit des Erbarmens begründen kann, sondern nur die Bitte um Erweisung des Erbarmens. Einen anderen Vater haben wir nicht, Abraham kennt uns nicht (יכירנו mit ā statt ē soll auf ידענו reimen G.-K. § 60 A. 2 vgl. Olsh. S. 469). Wenn dieser Satz nicht reine leere Phrase enthalten soll, so muß es manchen Zeitgenossen möglich erschienen sein, bei den Ahnen (wenn auch just nicht bei dem Ahnherrn Abraham) Hülfe zu finden; es muß das nicht eigentlicher Ahnenkult, es kann auch Nekromantie gewesen sein. Nach Jer. 31₁₅ klagt und quält sich Rahel wegen des Schicksals ihrer Nachkommen, so kann die Stammutter auch an ihrem Grabe in Einzelfällen Weisſagung und Rat gegeben haben. Unser Vf. will freilich nichts davon wissen, wahrscheinlich nicht deswegen, weil in seiner Zeit der Ahnenglaube schwächer, sondern weil

*[17]Warum ließest du uns abirren, Jahve, von deinem Wege,
Wende dich her wegen deiner Knechte,
verhärtetest unser Herz gegen deine Furcht?
wegen der Stämme deines Erbes!

[18]Warum haben die Gottlosen deinen Tempel beschimpft,
unsere Widersacher zertreten dein Heiligtum?

---

er stärker und gefährlicher geworden war (c. 65₄). Das שמך am Schluß ist eine Abschreiberleistung, denn Tritojes. will nicht betonen, für was Jahve gilt, sondern was er (im Gegensatz zu Abraham) wirklich ist. Ebenso ist auch ישראל zur Ausbesserung des vermeintlich defekten Parallelismus hinzugesetzt.

63, 17–64, 11 schließt sich zwar eng an das Gedicht c. 63₇–₁₆ an, hat aber ein anderes Versmaß, gewöhnliche dreihebige Doppeldistichen, und eine viel stürmischere Sprache; indem es die gegenwärtige Lage schildert, bestürmt es mit dringender Ungeduld Jahve um baldige Hülfe und ist ohne Zweifel das Beste, was Tritojes. geschrieben hat. Leider liegt auch hier der Text sehr im Argen. **17** Die Ursache alles Unglücks ist ja die Sündhaftigkeit des Volkes – aber warum ließ Jahve das Volk sich verirren, ja sich verhärten „von deiner Furcht hinweg", d. h. nicht grade, daß es Jahve nicht mehr fürchtete, aber doch die Pflichten seiner Religion nicht mehr ordentlich erfüllte! Das Verhalten des Volkes ist so unbegreiflich, daß es wo nicht auf direkte Veranlassung so doch auf Zulassung Gottes zurückgeführt werden muß; hätte Jahve beizeiten eingegriffen, so wäre es nicht so weit gekommen. Der Gedanke der Verstockung lag ja einem Theologen, der das (deuteronomistische) B. Exodus und Jes. 6 kannte, nahe genug; daß ein Pharao verstockt wurde, konnte er verstehen, zur Not auch, daß ein Volk, wie es Hes. 16. 23 schildert, verstockt wurde – aber warum abermals die Gola? Das ist ihm ein Rätsel, um so mehr, als doch Jahve die große Zeit des Heils und der Gerechtigkeit herbeiführen will. Aber eben deswegen hofft er, daß es nur eine Verstockung auf Zeit ist und daß sie durch Beichte und Gebet wieder rückgängig gemacht werden kann: „wende dich her", wende dich nicht länger von uns ab, wir sind doch dein Volk! In v. 17a liest man wohl besser mit der LXX דרכך. Vor שבטי v. 17b ist wegen des Metrums mit der LXX למען zu wiederholen. Betreffs נחלתך s. zu c. 47₆; die „Stämme" werden bis zur Rückkehr der Diaspora durch die Gola repräsentiert. Der erste Stichos von v. 17b ist Ps. 90₁₃ nachgeahmt. **18** למצער hat bei den Exegeten, die die Stelle dem Jes. oder Dtjes. zuschreiben, die wunderlichsten Deutungen oder Umdeutungen erfahren; wenn es richtig ist, kann es schwerlich etwas anderes bedeuten als „auf kurze Zeit", dann aber selbstverständlich nicht auf die Zeit von Josua oder David bis auf das Exil, sondern nur auf die Zeit von Serubbabel bis etwa auf Esra gehen. Der Sinn muß dann sein: früher hat Israel das Land viele Jahrhunderte inne gehabt, bis das Sündenmaß so angehäuft war, daß es den Heiden überliefert werden mußte, jetzt ist es erst etwa achtzig Jahr wieder in dessen Besitz, aber schon scheint wiederum der Zusammenbruch nahe zu sein, denn abermals haben die Widersacher die Oberhand. Aber der Text ist nicht richtig, denn das מצער läßt sich mit dem מעולם v. 19 nur künstlich vereinigen. Viel besser ist die von Marti vorgeschlagene Lesung: לָמָּה צָעֲרוּ רשעים קדשך, die auch das unglückliche ירשו und עם beseitigt. Das piël von צער, gering sein, kommt freilich im A. T. zufällig nicht vor, um so häufiger im Aramäischen vgl. das hebr. קלל. V. 18b, noch von למה abhängig, geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf den Vorfall, der den Neh. 1₃ geschilderten Zustand zur Folge hatte. „Unsere Widersacher" sind die Samarier, sie haben „niedergetreten dein Heiligtum". Ob מקדש blos der Tempelbezirk oder daneben noch die heilige Stadt ist, steht dahin, der Sinn ist in beiden Fällen ziemlich derselbe. Denn haben die Samarier die Mauern Jerusalems niedergerissen, so sind sie auch in den Tempel gekommen und haben ihn nach der Meinung der Gola vergewaltigt und geschändet; daß Neh. 1₃ nur indirekt davon spricht, ist so wenig auffällig, wie daß Neh. 13₂₈ ff. der Übergang von Angehörigen der hohenpriesterlichen Familie zu den Schismatikern nur eben angedeutet wird. In der LXX ist v. 18b wegen gleichen Ausgangs mit v. 18a aus-

[19]Wir wurden solche, über die [du nie geherrscht,
O daß du den Himmel zerrissest, [herabführest,
64 [1]Wie Feuer Reisig anzündet
Kund zu machen deinen Namen [deinen Widersachern,
[2]Furchtbares tuend, das wir nicht [erhofften
Nicht hat gehört [ein Ohr],
Einen Gott außer dir,

über denen dein Name nicht genannt war.
vor dir die Berge schwankten,

und Wasser schwellen macht Feuer,
daß vor dir Völker bebten,

[3]und das man von urher nicht gehört hat!
nicht gesehen ein Auge
der hilft dem auf ihn Harrenden.

---

gefallen. 19a היינו, wir sind geworden, erhält sein Prädikat durch zwei Nebensätze, מעולם ist von der Punktation mit Recht zum Folgenden gezogen worden. Wörtlich: wir sind geworden die, über die du nicht von urher geherrscht hast und über denen dein Name nicht genannt war, d. h. die nicht unter deiner Oberhoheit standen (Dtn. 28₁₀); es ist, als ob wir niemals das Jahvevolk gewesen wären. Man sieht aus diesen Seelenkämpfen Tritojes.s, wie die Versenkung in die Geschichtsbücher, besonders die pentateuchischen, die Zeugen einer entschwundenen Herrlichkeit, einerseits ein Trost und eine Stütze für die gottverlassenen Frommen des 5. Jahrh.s war, andererseits aber zur Vergleichung der Gegenwart mit der Vergangenheit und damit zu beklommener Unsicherheit oder gar zu Zweifeln führte: warum ist es so ganz anders geworden? (vgl. noch Ps. 77). 19b Die Klage geht in ein stürmisches Gebet um Jahves Einschreiten über; nur dadurch kann die Glaubenskrise, in die jene gottentleerte Zeit (und auch so oft christliche Gottsucher!) geraten war, überwunden werden. „O daß (c. 48₁₈) du die Himmel zerrissest" wie ein Kleid (c. 51₆), die dich so grausam von uns trennen! Die Berge sollten vor dem niedersteigenden Gott auf- und abschwanken. נזלו ist hier als niph. von זלל behandelt, dagegen in der Stelle Jdc. 5₅, die der unsrigen zu Grunde zu liegen scheint, als qal von נזל, zerrinnen. Daß v. 19b zu c. 64₁ gehört, sieht auch der Anfänger. **64, 1** Die beiden Vergleiche in v. 1a sind dem Anschein nach auf die beiden Wunschsätze in 63₁₉b zu verteilen. Jahve soll den Himmel zerreißen, wie Feuer Reisig (המסים nur hier) verbrennt, die Berge sollen in Wallung geraten, wie wenn Feuer Wasser in Wallung bringt. Das verb. fin. תִּבְעֶה (oder תַּבְעֶה?) als Fortsetzung des inf. Das mit dem dat. konstruierte להודיע, durch das Verbum fin. fortgesetzt, hängt natürlich von 63₁₉b ab. Zu צרי vgl. c. 59₁₈. 63₁₈. Den Namen Jahves bekannt machen, erinnernd an Hesekiels: ihr sollt erkennen, daß ich Jahve bin, bedeutet in diesem Zusammenhang: den Gegnern seinen Willen und seine Kraft fühlbar machen. 2 Weitere Fortsetzung des mit לוא beginnenden Satzes. Die furchtbaren Gottestaten sind die Niederschlagung der Feinde und die Errichtung der Machtstellung des Jahvevolkes. Der Relativsatz לא נקוה, in freier Wiedergabe: die unsere Hoffnungen übersteigen, deutet an, daß der Vf. die Wendung möglichst wunderbar wünscht, ein psychologisch begreifbarer Wunsch: je peinigender die Ungewißheit, desto größer das Verlangen nach einer schlagenden Widerlegung aller Zweifel. V. 2b ist natürlich zu streichen; wahrscheinlich waren diese Worte ursprünglich vom Abschreiber vergessen, dann an den Rand geschrieben und später an verkehrter Stelle, endlich auch durch einen verständigen Mann an der richtigen Stelle in den Text aufgenommen. 3 hat mehrere Fehler; die LXX und Paulus, der allerdings frei und aus dem Gedächtnis zu zitieren scheint (I. Kor. 2₉), weichen mehrfach und in verschiedener Weise vom hebr. Text ab, und die sichere Herstellung des originalen Wortlauts ist kaum noch möglich. Zunächst muß v. 3 noch einen Stichos an v. 2 abgeben, nämlich den an לא נקוה sich anschließenden Relativsatz: und was sie von Ewigkeit her nicht gehört haben (c. 52₁₅). Daß sich so לא האזינו vom Vorhergehenden abtrennt, ist nur erwünscht; da indessen diese Wörter zum Stichos nicht ausreichen, so darf man wohl auf Grund des Parallelismus und von I. Kor. 2₉ schreiben: לא האזינה אזן. Für אלהים זולתך, das der ursprünglichen LXX fremd zu sein scheint, hat Paulus den Satz: אֶל רוֹחַ לֹא עָלְתָה (ich habe

[4]Du blickst auf die, die recht tun
Doch sieh, jetzt zürnest du,
[5]So wurden wir alle wie der Un-[reine
Und wir welkten alle wie das Laub,
und deiner Wege gedenken,
und wir waren sündig und gottlos.
und wie ein beflecktes Kleid all' [unsre Tugenden,
und unsere Schuld trug uns wie [der Wind davon;

---

das freie Zitat auf Kosten des guten Hebräisch dem M. T. möglichst angenähert), was man gern annehmen würde, wenn man auch im vierten Stichos mit ihm gehen könnte, wo er für unser מחכה etwa מָחֹבֵב, amans, liest und dies aramäische Wort mit dem dat. konstruiert. Ist aber der hebr. Text vielleicht nur durch Konjektur entstanden, so gibt er doch einen Sinn, der von dem Gedanken des Autors nicht allzu weit abstehen möchte. Nur יעשה (mit aramäischer Aussprache der letzten Silbe s. G.-K. § 75 A. 17) läßt sich dabei nicht halten und mag in יוֹשִׁיעַ (mit dat. wie c. 59₁₆. 63₅) verändert werden. 4 Stellt v. 3 fest, daß Jahve ein Gott ist, der den auf ihn Harrenden hilft, so scheint auch v. 4a etwas Ähnliches besagen zu sollen, worauf dann v. 4b zu der Klage übergeht, daß Gott eben jetzt nicht hilft. Aber leider erregt fast jedes Wort in v. 4 Zweifel oder Anstoß. פגע läßt sich weder mit begegnen (in neutralem oder feindlichem Sinn) noch mit bitten übersetzen; die einzige Bedeutung, die hier passen würde: freundlich behandeln, kommt eben nur hier vor. Die nota acc. את wäre schon an sich in dem Gedicht auffällig, doppelt deswegen, weil sie vor einem indeterminierten acc. steht. שש mit dem folgenden ו, beides in der LXX fehlend, läßt sich kaum verstehen; man konstruiert wohl: dem, der sich freut und recht tut = recht zu tun, aber das ist schwerlich gut hebräisch. Für עשה liest die LXX besser עָשִׂי, für den folgenden Relativsatz besser: וזכרוך יוזכרו; das ך am Schluß dieses Verbums gehört eher als ו vor das folgende Wort הן. In v. 4b begreift man nicht die starke Betonung des „du" in dem אתה, das unwillkürlich zu dem Verständnis führt: weil du zürntest, sündigten wir, worüber sich nur ein verhärteter Prädestinatianer freuen könnte. Mit dem בהם עולם, das wiederum in der LXX fehlt, ist rein nichts anzufangen. Lowth spricht es בְּהַמְעָלֵם aus, ohne Zweifel die im jetzigen Zusammenhang nächstliegende Konjektur und schon deswegen verdienstlich, weil sie das ewige עולם beseitigt (über die unterlassene Synkope des Artikels s. G.-K. § 35₂ A. 2). Indessen entsteht dadurch (und durch ähnliche, gewaltsamere Änderungen) ein künstlicher und im Hebräischen mißverständlicher Satz: du zürntest, und wir sündigten, auf die Frevler, und wir wurden gottlos. Mit dieser Wiedergabe ist übrigens zugleich das letzte Wort ונושע in וַנִּרְשַׁע verbessert vgl. die LXX. Um den ganzen Vers zu heilen, soweit man das durch Konjektur kann, muß man zunächst die Konsonantengruppen, die die LXX noch nicht hat, entfernen; sie sind die membra disjecta einer sehr jungen Randglosse: שָׂשׂוּ בָהּ מְעוֹלָם: dabei freuen sich die Frevler, sie freuen sich darüber, daß Gott den Juden zürnt und diese daher in kläglicher Lage sind. Sodann muß für פגעת את, wo die nota acc. sicher falsch und das Verbum kaum möglich ist, eine Wendung gewählt werden, die das Gegenteil von קצף והסתיר פנים v. 6 aussagt, das ist etwa פָּנִיתָ אֶל: du wendest dich freundlich zu denen, die recht tun und deiner Wege (= Gebote) gedenken. Dieser Satz ist wie der von v. 3b allgemeiner Art, er konstatiert, daß Jahve den Frommen wohl will. Was jetzt folgt, muß konstatieren, daß und warum er in der Gegenwart den Juden nicht wohl will. Das kann nicht durch das bloße הן v. 4b eingeleitet werden, daher ist, wie schon erwähnt, יזכרו וְהֵן zu schreiben, wodurch zugleich dem Rhythmus aufgeholfen wird. Vor allen Dingen aber ist das ganz unmotivierte אתה durch עתה zu ersetzen, um den Gegensatz auszudrücken, der zwischen Jahves gegenwärtigem Verhalten und seiner allgemeinen väterlichen Gesinnung gegen sein Volk besteht. Die beiden Stichen von v. 4b geben zwei parallele Aussagen über das Unglück der Gegenwart: du bist im Zorn und wir sind in Schuld, statt daß du gnädig bist und wir gerecht. Beide, Schuld und Zorn stehen im Wechselverhältnis: weil das Volk sündigt, zürnt Jahve, weil Jahve zürnt, versinkt das Volk in immer größere Sünde. חטא entspricht dem עשי צדק v. 4a, רשע dem זכר דרכי י. 5 und 6 schildern die Verirrung und ihre Folgen etwas aus-

⁶Und keiner ist, der deinen Namen anruft,
Denn du verbargst dein An- [gesicht vor uns
⁷Und jetzt, unser Vater bist du
Wir sind der Ton, Jahve,
⁸Nicht zürne, Jahve, zum Übermaß
Und jetzt, blicke doch her,
⁹Deine heiligen Städte*) sind eine [Wüste geworden,

sich aufrafft, an dir festzuhalten,
und liefertest uns aus an unsere [Schuld.
und wir alle das Werk deiner [Hände,
und du bist unser Bildner:
und nicht immerzu denke der Schuld,
denn dein Volk sind wir alle.
Jerusalem zum Schimpf, *) Var.: Zion

führlicher, trotzdem in ziemlich allgemeinen Wendungen. Der „Unreine" ist nicht der Heide (c. 52₁), sondern ein kultisch Unreiner, und es ist charakteristisch für Tritojes., daß ihm diese Unreinheit als etwas so gar Schlimmes vorkommt (vgl. c. 30₂₂). Zu צִדְקֹתֵינוּ s. zu c. 33₁₅. יִנָּבֵל soll wohl hiph. von בָּלַל sein, ist aber besser נִבֹּל, impf. qal von נָבַל, auszusprechen (vgl. Olsh. S. 502). Das Bild vom Sturm auch c. 57₁₃, öfter im Hiob (27₂₁ 30₂₂). Mit Ktib ist der Sing. ישאני und עוננו zu lesen (letzteres ebenso am Schluß von v. 6 vgl. v. 8a). 6 אין־קרא wie c. 59₄, החזיק wie c. 56₂ff., zu מתעורר vgl. c. 51₁₇. Für das qal תמוגנו, das schwerlich trans. ist, lies תְּבִיגֵנוּ, pil., vgl. Hiob 30₂₂ Ps. 65₁₁ (und zum Bilde Jes. 24₂₃. 33₁₀. Lev. 26₃₉); indessen empfiehlt es sich vielleicht, wegen ביד mit den alten Übersetzern תְּמַגְּנֵנוּ dafür zu schreiben. Wenn Jahve sich der Juden nicht annimmt, so sündigen sie immer mehr; sie haben das Glück nötig, um fromm zu sein vgl. zu c. 58₃, außerdem Mal. 3₁₃ff. Ps. 73₁₀–₁₄. Der ergreifende Aufschrei c. 63₁₉–64₃ ist längst in eintöniges Murmeln übergegangen. 7 Der Vierzeiler ist schlecht gebaut, die Stichen unregelmäßig und schlecht gepaart; oben ist mit Haupt der vierte Stichos zum zweiten gemacht und außerdem der Vokativ Jahve vom ersten in den dritten Stichos versetzt. Das Bild vom Ton und Töpfer ist nicht von c. 45₉, sondern von Hiob 10₉ abhängig: du hast uns zu deinem Volk gemacht (v. 8 c. 66₂), du kannst deine Schöpfung nicht verderben lassen. ועתה als Beginn eines neuen Absatzes wie c. 47₈ und oft. 8 Das zweite Distichon ist zu kurz; die LXX hat am Anfang ועתה (für הן), das dasselbe Wort am Anfang von v. 7 wieder aufnimmt, um v. 9ff. effektvoller vorzubereiten; sie hat ferner vor עָנְקֵךְ ein כִּי, das der hebr. Text wegläßt in Folge der irrigen Meinung, daß der Imper. „blicke doch her" besagen solle: Jahve möge bedenken, daß die Juden sein Volk seien. Aber das ist im Vorhergehenden genügend ausgeführt; jener Imperat., der auch c. 63₁₅ für sich allein steht in dem Sinne: habe ein Einsehen, sagt auch hier: sieh doch an, wie weit es mit uns gekommen ist! „Gedenke nicht auf ewig der Schuld" scheint von der Meinung auszugehen, daß die Schuld der alten Zeit durch das Exil immer noch nicht ganz abgetragen und daß daraus die Leiden der Gola und die beständigen Enttäuschungen der letzten 80 Jahre mit zu erklären seien vgl. Lev. 26₃₉: und auch wegen der Verschuldungen ihrer Väter sollen sie wie diese hinmodern. So kommt denn der Vf. 9 auf das größte Unglück zu reden, das Israel erlitten hat und das ja bis zur Zeit des Vf.s noch seine vollen Nachwirkungen ausübt: 1. Jahves heilige Städte sind durch die Chaldäer zur Wüste geworden. ערי muß man nicht in den Sing. verwandeln, denn das hätten, wie die Variante „Zion ist zur Wüste geworden" zeigt, schon die Alten besorgt, wenn sie gekonnt hätten; wenn das ganze Land als heilig galt, so konnten, sagt Gesen. mit Recht, auch die Städte in ihrer Gesamtheit so heißen (ohne daß man darum eine einzelne Landstadt so würde genannt haben). 2. Jerusalem ist der Beschimpfung verfallen. Statt שממה hat die LXX εἰς κατάραν, לקללה, die Abweichung ist so stark, daß kein Versehen, sondern nur absichtliche Änderung vorliegen kann, die letztere ist aber sicher auf Rechnung des Ktib zu setzen, das den (im B. Jeremia oft vgl. c. 24₉. 25₁₈. 44₈. ₂₂ vorkommenden) schlimmen Ausdruck mit einem nicht so ominösen vertauschte (vgl. zu c. 49₇). Daß der Schimpf bis auf die Zeit unseres Vf.s fortdauerte, sieht man ja aus Neh. 1₃. 4₁ff. 10 In regelrechter Klimax wird 3. das Schicksal des Tempels er-

[10]Unser heiliges und prächtiges [Haus,
Es ward zum Brande des Feuers
[11]Willst du darob an dich halten, [Jahve,
*65 [1]Ich war zu erfragen für die, [die nicht fragten,
Ich habe gesagt: da bin, da bin ich,

wo dich lobten unsere Väter;
und all' unsre Lust zur Ruine:
schweigen und uns beugen zum [Übermaß?
zu finden für die, die mich nicht [suchten,
zu einem Volk, das meinen Namen [nicht anruft,

---

wähnt. Da es zur Zeit des Vf.s auch einen, obgleich armseligen Tempel gibt, so charakterisiert er den alten Tempel als בית תפארת, als einen Prachtbau. Bekanntlich weinten bei der Grundsteinlegung des neuen Tempels die Alten, die den früheren noch gesehen hatten (Esr. 3₁₂), und Tritojes. gibt durch seine Verheißungen für den gegenwärtigen Tempel c. 60 deutlich genug zu verstehen, daß er keineswegs ein Prachtbau war. Marti will v. 9–11, andere den ganzen Komplex von c. 63₇ an in eine spätere Zeit setzen, weder das eine noch das andere ist begründet. Die nachexilische Judenschaft behielt, wie auch die Fasttage zeigen, lange noch das Gefühl, daß das Exil mit der Rückkehr der kleinen Gola und ihrem ärmlichen Fortvegetieren noch nicht recht zu Ende sei. Bis zum Eintritt der eschatologischen Wendung mußte man noch immer mit Sacharja (c. 1₁₂) klagen: bis wie lange willst du dich Jerusalems und der Städte Judas nicht erbarmen? Serubbabels Notbau, in den Jahve Mal. 3₁ ff. immer noch nicht eingezogen war, konnte nicht als Ersatz des salomonischen Tempels gelten, in dem Jahve selber gewohnt hatte, war vielmehr ein stets mahnendes Wahrzeichen des großen Zusammenbruchs und des noch immer anhaltenden Gotteszorns, von den „Gottlosen" verachtet (c. 63₁₈), und zwar scheinbar mit Recht, weil er ihren Sieg nicht hinderte. Selbst bis in die letzten Jahrhunderte läßt sich die Meinung verfolgen, daß eigentlich nur der von den Chaldäern zerstörte Tempel mit seiner Jahvelade das wahre Haus-Jahves gewesen sei (s. zu Jer. 3₁₆). בית קדשנו bis אבתינו steht noch unter der Aussage לקללה; mit היה beginnt ein neuer Satz. מחמדנו kann hier nicht wie anderwärts wertvolle Gegenstände überhaupt bezeichnen, sondern muß sich auf die durch Religion und pietätsvolle Anhänglichkeit geweihten und lieben Stätten beziehen, die dem Gotteszorn zum Opfer gefallen waren, z. B. die Davidsburg und dgl. Zu אשר ist ein שָׁם hinzuzudenken. **11** Der erste Stichos ist Reminiszenz aus c. 42₁₄, zugleich ein Beweis dafür, wie verschieden Dtjes. und Tritojes. über ihre Lage und Jahves Verhalten urteilen.

65, 1–7, dreihebige Doppeldistichen: Strafrede wider die Schismatiker. Unbegreiflicher Weise fassen manche Exegeten diese Rede über die Abtrünnigen als Antwort Gottes auf das vorhergehende Gebet auf, obwohl der Vf. doch so deutlich, wie es mit unzweideutigen Worten geschehen kann, die hier Angegriffenen von denen, in deren Namen er die Gebete c. 63₇–64₁₁ sprach, unterscheidet (besonders v. 8ff. 13ff.). Kap. 65 hat mit c. 63 f. nicht mehr Zusammenhang, als es die Identität des Vf.s und der Situation von selbst mit sich bringt: die Züchtigung, die hier den schlechten Elementen angedroht wird, war ja freilich Inhalt der Bitte um das Dareinfahren c. 63₁₉ b. 64₁ ff., aber die Schilderungen des Abfalls c. 65₁ ff. haben gar nichts zu tun mit der Beichte c. 64₄ b ff. Vielmehr verhält sich c. 65₁ ff. zu dem Vorhergehenden wie c. 57₃–₁₃ zu seiner Umgebung. **1** Das niph. nach seiner eigentlichen Bedeutung als Zulassungsstamm: ich habe mich erfragen, finden lassen. Auch für die feindlichen Brüder, die Judäer und Samarier, die neben der Gola in Palästina lebten, war Jahve da, sie hätten also in die Gemeinde aufgenommen werden können (so gut wie die bne-nekar c. 56₁ ff.), wenn sie dem Gesetz, wie es die Gola verstand, sich unterworfen hätten. Diese Stelle zeigt neben c. 57₃ ff., daß Tritojes.s Schrift eine wichtige Quelle für das erste nachexilische Jahrh. ist. Die Gola war nicht von Anfang an prinzipiell exklusiv, hätte sich gern mit den Zurückgebliebenen vereinigt, aber die letzteren hatten noch die alte, vorprophetische, jedenfalls vordeuteronomische, noch dazu begreiflicher Weise entartete und verunreinigte Volksreligion und

²Ich breitete meine Hände hin [allezeit
Die da gehen den nicht guten [Weg
³Zu den Leuten, die da erbittern
Die opfern in den Gärten
⁴Zu denen, die in den Gräbern [sitzen
Die das Fleisch des Schweines [essen

zu störrischen und ungehorsamen [Leuten,
hinter ihren Gedanken her;
mich in mein Angesicht hinein be- [ständig,
und räuchern auf den Lehmziegeln;
und in Wachthütten übernachten,
und deren Schüsseln Ekelbrühe [sind;

---

wollten sie dem zurückkehrenden Häuflein nicht opfern. Daß später die Samaritaner doch das Gesetz angenommen haben, beweist die Überlegenheit der geistigen Zucht, der theologischen Schulung, der logischen Entwicklung über das ideenlose Festhalten am Ererbten; wie das Deuteronomium Juda am Leben erhalten hat, so mußten die Samaritaner, wenn sie sich halten wollten, das Buch der Thora annehmen. Die falsche Vokalisierung קֹרָא (für קָרָא) beruht auf der an sich gar nicht unrichtigen Meinung, daß die im Folgenden geschilderten Leute keine rechten (gesetztreuen) Juden gewesen sein können. Unrichtig bezieht Paulus (Röm. 10₂₀. ₂₁) v. 1 auf die Heiden, v. 2 auf die Juden. Daß die Samarier und ihr Anhang Jahve überhaupt nicht angerufen hätten, ist dieselbe Übertreibung, mit der ein Christ dem anderen das Christentum abspricht (vgl. Neh. 13₄ ff.). 2 Für סוֹרֵר hat die LXX ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, also etwa סוֹרֵר וּמֹרֶה vgl. Dtn. 21₁₈. ₂₀ Jer. 5₂₃, was aus metrischen Gründen vorzuziehen ist. לֹא־טוֹב, ungut (Prv. 16₂₉ Ps. 36₅), konnte wegen לֹא den Artikel nicht bekommen. Die „Gedanken" wie in der (unechten) Stelle c. 55₇ vgl. 66₁₈. ₃ b. 3 הַגַּנּוֹת ist bekanntlich ein beliebtes Wort der deuteronomistischen Schriftsteller für das scandalum des Götzendienstes. עַל־פָּנַי, weil es in Palästina, in Jahves Lande geschieht. Von v. 3b an werden nun die skandalösen Vergehen der Landesbewohner aufgezählt. Sie opfern in den Gärten vgl. c. 1₂₉ ff. und c. 66₁₇; sie „räuchern", verbrennen, Opfer auf den Ziegelsteinen, Luftziegeln. Letzterer Satz ist für uns nicht sicher zu deuten. Vielleicht sind die ungebrannten Lehmziegel, aus denen in Palästina die ärmlicheren Häuser gebaut werden (c. 9₉), nur eine verächtliche Bezeichnung für die armseligen Altäre und Höhenheiligtümer jener Zeit (bem. den Artikel). Jene Leute mögen der alten Anschauung treu geblieben sein, daß man zu einem Altar keine Hausteine nehmen darf (Ex. 20₂₄ f.). Für Marti ist das „nicht einzusehen", leider sagt er nicht, warum. 4 Ferner sitzen sie in den Gräbern und übernachten in Warten (c. 1₈). Wegen des Ausdrucks „sitzen" hat man wohl weniger an Totenopfer, die ja freilich bei den Israeliten vorkamen (Dtn. 26₁₄), als an solche Veranstaltungen zu denken, durch die man sich mantischer Zwecke wegen mit den Abgeschiedenen in Verbindung setzte, Beschwörung, Inkubation u. dergl. Auf die Inkubation bezieht die LXX mit ihrem Zusatz διὰ ἐνύπνια, wegen des Traumorakels, auch das Übernachten in den נְצוּרִים, den σπήλαια, wie sie (und Pesch.) das Wort frei wiedergibt; eigentlich aber sind die נ׳ wohl eher einsam gelegene Wachthäuser, besonders solche, die zum Schutz der Gräber gegen Schändung durch Diebe oder Tiere dienen (vgl. Hiob 21₃₂). Auch das Essen des Schweinefleisches und des „Brockens" oder, nach dem מרק des Qre, der Brühe von ekelhaften Dingen (Hes. 4₁₄), nämlich von Mäusen u. dergl. (c. 66₁₇), geschah ohne Zweifel zu superstitiösen Zwecken und mag übrigens zum Teil nur üble Nachrede sein (s. zu c. 57₅). Ob unser Vf. die Speisegesetze in Dtn. 14 (Lev. 11) im Auge hat oder nicht, ist gleichgültig; jene Tiere waren jedenfalls den Israeliten (und Palästinensern überhaupt) von Alters her widerwärtig, ihr Genuß für sie unnatürlich, und eben aus diesem Grunde empfahlen sich Schwein und Maus für die Hexenmeister und ihre Gläubigen — oder wenigstens für ihre Feinde, ihnen solches nachzureden. Unsere Hexen sollen ja ähnliche Liebhabereien gehabt haben. Daß Tritojes. selber dergleichen als Augenzeuge kennen gelernt hat, ist durchaus unwahrscheinlich. Es ist eine übel angebrachte Ge-

[5]Denen, die sagen: Rücke ab, komm mir nicht nahe, denn ich [heilige dich!
Diese sind ein Rauch in meiner [Nase, ein Feuer, das immerdar brennt.
[6]Siehe geschrieben ist es vor mir, ich schweige nicht, ich habe es denn [heimgezahlt,
[7]Ihre Schulden und die ihrer [Väter, spricht [der Herr] Jahve;
Die da räucherten auf den Bergen und auf den Hügeln mich be- [schimpften,
Zumessen will ich ihren Lohn und auszahlen auf ihren Busen.

---

lehrsamkeit, diese Schweinsopfermahlzeiten nach Ägypten oder Babylonien zu verlegen (wo weder Dtjes. noch Tritojes. gelebt hat), weil dort an gewissen Festen Schweine geopfert (Herod. II, 47 f.) oder hier Wildschweine gegessen wurden, denn daß hier nicht vom Abfall zum ägyptischen oder babylonischen Heidentum gesprochen wird, liegt doch auf der Hand; wurde nicht auch in Palästina, wenn auch von Fremden, Schweinefleisch gegessen? Die Geschichte Mc. 5₃. ₅. ₁₂ ff. erinnert ja in vielen Punkten an unsere Stelle. 5 „Nähere dich zu dir", d. h. ziehe deine Gliedmaßen und Kleider an dich, um nicht mit mir in Berührung zu kommen. Sprachlich und sachlich falsch übersetzt man das Folgende: denn ich bin dir heilig, als ob die hier Gemeinten „auf ihre glaubenstreuen Volksgenossen, als auf profanum vulgus, hochmütig herabsehen" (Dillm.). Es ist קדשתיך zu lesen: ich heilige dich (das impf. ist nicht möglich, weil der Redende keineswegs beabsichtigt, den andern zu heiligen). Wie nach derselben magischen Auffassung die Priester Hes. 44₁₉ sich in Acht nehmen müssen, die Laien nicht durch Berührung mit ihren heiligen Dienstkleidern zu heiligen, so hat hier der Myste andere zu warnen, ihn nicht zu berühren, weil sie sonst in unfreiwilligen Kontakt mit dem Gott oder Dämon kommen würden, in dessen Dunstkreis sich jener begeben hat und dessen Zauberkräfte sogar auch in seinen Kleidern wirksam sind (vgl. II. Reg. 2₁₄ und sogar Mc. 5₂₈. ₃₀). Die Gewarnten sind selbstverständlich nicht die „glaubenstreuen" Juden, mit denen sie schwerlich so leicht auf Eine Bank zu sitzen kamen, sondern die eigenen Angehörigen und Bekannten. V. 5b ist ein fast wörtliches Zitat aus Jer. 17₄ (ebenfalls nachgeahmt Dtn. 32₂₂). 6 „Geschrieben ist es vor mir", ist, etwa vom מזכיר עון Hes. 29₁₆ vgl. Jes. 62₂, aufgeschrieben in den himmlischen Annalen, in denen die guten und bösen Taten behufs Vergeltung verzeichnet werden (s. zu c. 4₃ vgl. Esth. 6₁ ff.). „Nicht will ich schweigen", der Lieblingsausdruck Tritojes.s c. 62₁. 64₁₁, hier nicht besonders glücklich angebracht. Die letzten drei Wörter des Verses sind vom Rande eingedrungen, sie gehören nach v. 7b. 7 Die beiden Akkusative am Anfang sind das Objekt zu dem (ersten) שלמתי in v. 6b, ihre Suffixe sind aber mit der LXX in die 3. pers. umzusetzen. יחדו fehlt in der LXX und ist metrisch überschüssig; im zweiten Stichos ist oben ארני eingesetzt, weil er zu kurz ist. Dillm. findet in v. 7a eine ganz deutliche Unterscheidung zwischen dem vorexilischen und dem exilischen Götzendienst, obwohl beides mit keiner Silbe erwähnt wird. Der Sinn ist: die Sünden ihrer Väter (die nicht wie die unsrigen das Exil erlitten haben), ihr Abfall vom allein legitimen Kultus des jerusalemischen Tempels, und ihre eigene Weigerung, meiner Einladung zu folgen, beides soll an ihnen demnächst die volle Ahndung finden, nämlich in dem schon wiederholt, besonders c. 59₁₈, angedrohten großen Gericht. Das Opfern auf den Bergen, das eine Lästerung Jahves ist (vgl. v. 3a), meint natürlich den „Höhendienst", den ja die deuteronomische Richtung als Häresie betrachtet, obgleich er nur die alte Form des Jahvekultus war, freilich behaftet mit manchen dämonistischen Beimischungen. Der zweite Stichos von v. 7b ist unverständlich, aber das ראשנה ist verderbt aus וְאֲשַׁלֵּם, wofür die an den Schluß von v. 6 verschlagene Korrektur ושלמתי hat. Die Phrase: vergelten auf ihren Busen, nämlich in den Busen des Kleides das, was jemand verdient hat, hineinfüllen, z. B. ein Quantum Korn (vgl. Rt. 3₁₅), auch Jer. 32₁₈. Seltsam, daß das Qre das על am Schluß von v. 7 in אל verbessert, am Schluß von v. 6 aber nicht.

* [8]So spricht Jahve:
wie man findet den Most in der [Traube
Und spricht: verderbe sie nicht,
denn es ist Segen darin,
So will ich tun meiner Knechte
nicht zu verderben das Ganze,
[wegen,
[9]Und will hervorgehen lassen
und aus Juda den Besitzer meiner [Berge;
[aus Jakob Samen
Und meine Auserwählten werden
und meine Knechte dort wohnen,
[sie besitzen
[10]Und der Saron wird eine Aue
und das Tal Akor ein Lagerplatz
[der Schafe sein
der Rinder.*)
[11]Ihr aber, die ihr Jahve verlassen
vergessen meinen heiligen Berg,
[habt,
Die ihr deckt dem Glück den
und den Mischtrank einfüllt der
[Tisch
[Bestimmung,

*) für mein Volk, das mich sucht

65, 8–12, dreihebige Doppeldistichen, ist direkte Fortsetzung des Vorhergehenden: den Abtrünnigen werden die gesetztreuen Jahvediener gegenübergestellt und ihnen der künftige Alleinbesitz von Jahves Land verheißen. **8** Eine Traube sieht vielleicht schlecht aus, man ist nahe daran sie wegzuwerfen, aber weil man doch etwas Saft darin findet, tut man's nicht, denn die Gottesgabe darf man ja, ein Satz, der in der ganzen Welt gilt, nicht mit Füßen treten. Eine solche Traube ist die israelitische Bevölkerung Palästinas im 5. Jahrh., im Ganzen ist sie in einem greuligen Zustande, aber es gibt Knechte Jahves, Auserwählte, darunter, ihretwegen wird „das Ganze", die Gesamtbevölkerung nicht vernichtet. Das ist eine weitere Erklärung dafür, warum das Gericht auf sich warten läßt. Für uns erhellt aus dieser Verquickung der Gola mit der alten Bevölkerung, daß der Vf. noch vor dem Eingreifen Nehemias, der die volle äußere Trennung beider Elemente durchsetzte (Neh. 13), geschrieben hat; er kennt noch keinen anderen Ausweg als das äußere Gericht, ähnlich wie Maleachi (c. 3), denn ein Mittelsmann, ein מפגיע (59₁₆) wie Nehemia, ist noch nicht da. Der erste Vierzeiler v. 8a hat manches Ungeschickte, besonders der zweite Stichos ist überlang und unklar: wie sich findet ... ist kein guter Vordersatz zu dem Nachsatz: so will ich tun; man sollte mindestens יִמְצָא lesen: wie jemand den Most entdeckt in einer Traube. Vielleicht ist aber der umständliche Ausdruck nur dem Abschreiber zu verdanken und einfach zu schreiben כְּמִצָא (scil. הַמּוֹצֵא, jemand); nach deutscher Syntax wäre zu übersetzen: wie, wenn jemand den Most in der Traube findet, er sagt usw. Der vierte Stichos ist zu kurz, man sollte ein מצאתי vor בו erwarten, vielleicht genügt ein יש hinter כי. **9** Jahve wird die Israeliten vermehren, dann werden die Juden die Herren von Jahves Land werden, soweit sie Jahves Knechte sind (c. 57₁₃. 60₂₁); zum Ausdruck vgl. noch c. 37₃₂. Für ירשוה ist mindestens ירשום zu erwarten, besser aber vielleicht יִרְשׁוּ הָאָרֶץ zu schreiben. **10** השרון (c. 33₉. 35₂) im Westen und das Tal עכור bei Jericho im Osten des cisjordanischen Palästina fallen der Tempelgemeinde zu, also auch das dazwischen liegende Gebiet der Samarier. „Für mein Volk, das mich sucht" ist eine (richtige) Glosse, weil metrisch nicht unterzubringen. **11** Indem nun der Vf. dem Geschick der Frommen das ihrer Gegner gegenüberstellen will, fügt er erst noch deren Charakterbilde einige Züge bei. Sie haben Jahves heiligen Berg vergessen, d. h. nicht den Tempelkultus als einzig legitimen Gottesdienst betrachtet, sondern den Höhendienst Altisraels beibehalten. Ein Exeget leitet aus dem Ausdruck einen Beweis dafür ab, daß sie nicht in Palästina wohnen (eben dasselbe soll שמה v. 9 beweisen): dagegen gibt es keine Widerlegung. Jene Leute haben ferner, wie schon zur Zeit Jeremias die Judäer der Himmelskönigin (Jer. 44₁₇ ff.), den Schicksalsgöttern Gad und Meni gehuldigt, ihnen Speisen vorgesetzt und Spenden gewidmet. Gad, das Glück (Gen. 30₁₁), Τύχη, ein in Syrien und Palästina viel verehrter Gott (s. Baethgen, Beitr. z. sem. Religionsgesch. S. 76–80),

^{12}Bestimmen werde ich euch für [das Schwert,
Weil ich rief und ihr nicht [antwortetet,
und alle sollt ihr zur Schlachtung [euch ducken,
ich redete und ihr nicht hörtet.
Und tatet das Böse in meinen Augen und was mir gefällt, nicht wähltet.
*^{13}Darum so spricht der Herr Jahve:
Siehe, meine Knechte werden essen, ihr aber hungern,
Siehe, meine Knechte werden trinken, ihr aber dursten,
Siehe, meine Knechte werden fröhlich sein, ihr aber in Schanden.
^{14}Siehe, meine Knechte werden jubeln aus Herzenswohl,
Ihr aber schreien aus Herzensweh und gebrochenem Geiste,
^{15}Und werdet hinterlassen euren Namen zum Schwur meinen Er- [wählten*),
Doch meine Knechte werden genannt werden mit anderem Namen.
^{16}Der sich segnet im Lande, segnet sich mit dem Gott der Treue,
Und der schwört im Lande, schwört beim Gott der Treue;

*) „töten wird dich der Herr Jahve"

---

von dem der Stamm Gad seinen Namen hat, kommt in Babylonien gar nicht vor, in jenen Ländern dagegen bis spät in die griechische Zeit; er wurde später mit dem Stern Jupiter zusammengebracht als „dem großen Glück" (Selden, de Dis Syris, S. 77 ff.). מני, nach der Wortform ein männlicher Gott, von מנה, zuteilen (v. 12), sonst nicht erwähnt, ist offenbar eine verwandte Schicksalsgottheit, wahrscheinlich identisch mit der arabischen Göttin Manât (weiblich, „weil das Wort für Stein femininisch ist" Wellh. Skizzen III, 1. A., S. 22 ff.). 12 מנה bildet ein Wortspiel mit מני und wohl auch כרע mit ערך. Wer das Schwert gegen die Samarier führen soll, wird nicht gesagt, schwerlich hat der Vf. darüber eine bestimmte Vorstellung (vgl. c. 63$_{3.\ 5}$). V. 12b dürfte ein Zusatz sein, nachgefüllt aus c. 66$_4$, denn Tritojes. bedient sich so fester metrischer Formen, daß ein alleinstehendes Distichon den Verdacht erregen muß.

65, 13–20, fünf Strophen zu je vier Pentametern. Der in v. 8–12 angefangene Faden wird weiter gesponnen, jedoch mit besonderer Hervorhebung der künftigen Glückseligkeit nach der Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde. **13** לכן nur zur Anknüpfung und Ausfüllung des Metrums. Die Tempelgemeinde soll es gut haben, die Schismatiker schlecht. Daß Jahves Knechte, wenn sie das Land allein besitzen, reichlich zu essen und zu trinken haben werden, wird in der späteren Eschatologie oft ausgeführt. **14** טוב לב wie Dtn. 28$_{47}$. תיליל (zu der wunderlichen Aussprache s. zu c. 15$_2$) ist wohl nur vom Abschreiber zur Ausfüllung des vermeintlich defekten Stichos hinzugesetzt. Diese beiden ersten Verse passen eigentlich herzlich schlecht hinter v. 12, wo die Abschlachtung der Angeredeten angedroht ist, aber sie sind aus der Situation des Vf.s hervorgegangen s. zu c. 62$_8$ f. **15** Die Samarier müssen „niederlassen", deponieren, als Erbe hinterlassen (Ps. 17$_{14}$) ihren Namen zum Schwur, für die Schwurformel der Auserwählten, die also künftig, wenn sie jemanden verwünschen, sagen werden: es wird oder soll dir ergehen wie dem und dem, wie dem Sanballat, Tobia usw. (oder, wenn Tritojesaia etwas älter gewesen sein sollte, wie deren Vorgängern). Das Sätzchen „töten wird dich (יְמִיתְךָ) der Herr Jahve" sieht Marti wohl mit Recht als den Schwur veranschaulichende Glosse an, da das erste Distichon viel zu lang ist. In v. 15b ist nach der LXX und nach v. 13 f. עבדי mit dem Suff. der 1. pers. zu lesen, ferner das Verb als niph. יקרא auszusprechen. Der Satz selber ist im Grunde eine leere Phrase: es sollte der neue Name angegeben werden! augenscheinlich ist dem Vf. nichts Passendes eingefallen. Der allgemeine Sinn ist ja klar genug: die jetzt Unglücklichen sind dann Glückliche. Man darf doch wohl nicht annehmen, daß Tritojes. den Namen Israel abgeschafft haben will. **16** אשר im Anfang ist zu streichen, weil das part. mit dem Artikel folgt; es ist vielleicht aus versehentlich zweimal geschriebenem אחר hervorgegangen. Sodann ist beide Male אָמֵן zu lesen, denn den künstlichen Ausdruck

Denn vergessen sind die früheren Nöte und verborgen vor meinen [Augen,
[17]Denn siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde.
Und nicht wird gedacht des Früheren noch kommt's in den Sinn,
[18]Sondern man frohlockt und jubelt für immer über das, was ich schaffe.
Denn siehe, ich schaffe Jerusalem zum Jubel und sein Volk zum [Frohlocken,
[19]Und will jubeln über Jerusalem und frohlocken über mein Volk.
Und nicht wird drin mehr gehört ein Laut des Weinens und ein [Laut der Klage,
[20]Und nicht wird ferner von dort mehr kommen ein Säugling [weniger Tage
Und ein Greis, der nicht vollmachte seine Lebenstage,
Sondern der jüngste wird als hundertjähriger sterben und der [Sünder verflucht sein.

„Gott des Amens" kann man dieſem Vf. gewiß noch nicht zutrauen. Der Zuſammenhang iſt folgender: durch die Beſtrafung der Abtrünnigen und die Belohnung der Frommen zeigt ſich Jahve als den Gott der Treue, der ſeine Verheißungen erfüllt, dies dankbar anerkennen werden die, die ſich unter einander ſegnen, dies tun mit den Worten: ſegne dich der treue Gott! Um dieſes Zuſammenhangs willen darf man übrigens nicht אשר zur Konjunktion „ſodaß" machen, weil ein abſcheulicher Stil dabei herauskäme. Das hithp. התברך bei den Späteren (Gen. 22₁₈. Jer. 4₂) für das niph. des Jahviſten Gen. 12₃; die Segnung mit Abrahams Namen kann Tritojeſ. hier nicht gebrauchen, weil auch die Abtrünnigen großenteils von Abraham abſtammen. בארץ geht nicht auf die Erde, es handelt ſich um das von den Sünden gereinigte, nur noch von Jahves Knechten bewohnte heilige Land. Zum Schwur bei Jahve ſ. zu c. 48₁. V. 16b ſollte mit 17a verbunden ſein. Die Drangſale „ſind vor meinen Augen verborgen", d. h. ich will nichts mehr von ihnen wiſſen, euch keine mehr zuſchicken, ſcheint Reminiszenz aus Hoſ. 13₁₄ zu ſein. 17a Die LXX hat am Anfang einen einfacheren Text: „denn es wird ſein" für das „denn ſiehe, ich ſchaffe", was v. 18b ebenſo wiederkehrt und von daher eingedrungen ſein könnte. Die neue Welt ſoll verbürgen, daß keine Not mehr die Auserwählten treffen kann. Wie ſie vorzuſtellen ſei, wurde ſchon c. 60₁₉f. angedeutet und wird unten v. 20. 25 noch etwas weiter ausgeführt. Angeregt iſt der Gedanke, der in den ſpäteren Apokalypſen vielfachen, zum Teil wörtlichen (vgl. Apk. 21₁. II. Petri 3₁₃) Widerhall findet, durch Dtjeſ.s großartiges Wort c. 51₆, obgleich manch andere Prophetenſtelle (c. 11₆ff. Jer. 4₂₃ff.) in der einen oder anderen Weiſe mit eingewirkt haben mag. Leider iſt Tritojeſ. gar nicht der Mann, dieſen theologiſch gewonnenen Gedanken in einer Weiſe auszuführen, daß er ſeiner unbeſtreitbaren Großartigkeit ideell und dichteriſch gerecht würde. Er klebt zu ſehr am Wirklichen; nicht der pathetiſche Idealismus Dtjeſ.s, ſondern ſein Bedürfnis, die gegenwärtige Drangſal für immer beſeitigt und unmöglich gemacht zu ſehen, läßt ihn dieſe Hoffnung ausſprechen, deren Tragweite er nicht ermißt und von deren Verwirklichung ſich ſeine Phantaſie kein Bild machen kann, weil er es uns ſonſt gäbe. Das Wichtigſte für ihn iſt, daß das israelitiſche Land neu wird. 17b iſt ſyntaktiſch mit v. 18a verbunden. Die „früheren" Zuſtände ſind die der Gegenwart, der Zeit vom Untergang Judas bis zur eſchatologiſchen Wendung. 18a Für die unbegreiflichen Imperative iſt וָגִילוּ und וָשִׂישׂוּ zu ſchreiben, die 2. pers. meint v. 13–15 die Gegner. אשר iſt wohl ein Flüchtigkeitsfehler für כאשר. 18b Jubeln ſoll man, denn Jahve ſchafft wirklich Jeruſalem zum Jubel, zu etwas, über das man jubeln kann c. 60₁₅, ja er ſelbſt will 19a ſeine Freude an Stadt und Volk haben c. 62₅. Eine ſtiliſtiſch wie gedanklich recht arme Strophe. 19b. 20 In Nachahmung eines jeremianiſchen Wortes, daß man künftig in der Stadt hören oder nicht hören werde den Laut der Wonne und Freude (Jer. 7₃₄. 16₉. 25₁₀. 33₁₁), wird v. 19b verheißen, daß es in der Stadt keine Trauerklage mehr geben wird, denn es gibt v. 20 keinen vorzeitigen Tod

*[21]Und sie werden Häuser bauen und Weinberge pflanzen und ihre
[und bewohnen [Frucht essen,
[22]Nicht werden sie bauen und nicht sie pflanzen und ein anderer
[ein anderer wohnen, [essen;
Denn wie die Tage des Baumes und das Werk ihrer Hände werden
[sind die Tage meines Volkes, [aufbrauchen meine Erwählten,
[23]Werden sich nicht mühen für und nicht zeugen für den Schrecken.
[Eitles
Denn der Same der Gesegneten und ihre Sprößlinge bei ihnen;
[Jahves sind sie,
[24]Und bevor sie rufen, antworte während sie noch sprechen, höre ich.
[ich ihnen,

---

mehr, jeder stirbt alt und lebensatt. „Von dort ist", d. h. aus der Stadt geht hervor. Ein Säugling von Tagen, d. h. wenigen Tagen. אֶת־יְמֵי ist ein wenig dürftig für den zweiten Stichos; vielleicht schrieb der Vf. יְמֵי חַיָּיו c. 38$_{21}$. V. 20b sagt zunächst, daß der Jüngling oder besser, in superlativischem Sinne (wegen des Artikels), der Jüngste, der stirbt, immer noch hundert Jahre wird, dem Leser überlassend, daraus den Schluß zu ziehen, daß das höchste Lebensalter bis zu mehreren hundert Jahren ansteigt. Bekanntlich gibt der Priesterkodex seinen vorsündflutlichen Patriarchen eine Lebzeit bis zu 1000 Jahren (dem Henoch, der als Jüngster entrückt wird, 365), denen des zweiten Weltalters bis zu 500, denen des dritten bis zu 250 Jahren. Unsere Stelle geht offenbar auf dieselbe Meinung von den glücklicheren Urzeiten zurück, die in der ganzen alten Welt verbreitet ist (vgl. Hiob 42$_{16}$). Der Schlußsatz ist wunderlich: der sich Verfehlende wird als hundertjähriger verflucht werden. Wie denn, wenn er sich im 110. Jahre verfehlt? oder im 20. Jahre und nachher nicht mehr? Denn ein unverbesserlicher Sünder kann ja mit dem חוֹטֵא (zu dem Segol s. G.-K. § 75 A. 20. 21a) nicht bezeichnet sein, der würde חַטָּא oder רשע heißen, auch soll es nach v. 25 vgl. c. 60$_{21}$ im künftigen Jerusalem solche nicht geben. Folgt man dem Metrum, so ist die Zahl „als hundertjähriger" in dem zweiten Stichos zu streichen, und damit ist die Sache in Ordnung: wer sich (mit Absicht) verfehlt, wird ausgetilgt, verfällt dem Fluch, von dem Sach. 5$_{1-4}$ ausführlicher spricht, sodaß Tritojes. mit dieser Anspielung auskommen kann. Vgl. außerdem noch c. 11$_4$.

65,21–25 setzt die Schilderung der herrlichen Zukunft fort, jedoch in dreihebigen Doppeldistichen, ist also doch nicht in einem Guß mit dem Vorhergehenden niedergeschrieben. **21** Die Frommen werden in jener Zeit von aller Arbeit, sogar solcher, deren Nutzen sich erst später einstellt, den vollen Genuß haben, nicht etwa, weil kein Feind sich mehr gegen sie erhebt (wie c. 62$_8$f.), sondern weil, wie **22** ausführt, sie nicht wegen der Kürze des menschlichen Lebens ihren Besitz ihren Erben zu überlassen genötigt sind, denn sie leben so lange wie die von ihnen gepflanzten Bäume, die ja mehrere Jahrhunderte alt werden können und deren Lebensenergie auch der Dichter des Hiob (c. 14$_8$ff.) bewundert. עמי geht natürlich auf die Einzelnen als solche, denn das Volk als Ganzes lebt ewig. יבלו, aufbrauchen, wie Hiob 21$_{13}$. **23** Sie arbeiten nicht umsonst (c. 49$_4$ Hab. 2$_{13}$) und zeugen nicht für die „Bestürzung" (vgl. Jer. 15$_8$. Lev. 26$_{15}$. Ps. 78$_{33}$), d. h. ihr Vermögen und ihre Kinder werden ihnen nicht durch Feindesüberfall oder andere Katastrophen geraubt. Man spürt aus allem das Gedrückte und Unsichere der Lage der Gola zur Zeit Tritojes.s heraus. Zu v. 23b vgl. c. 61$_9$. Ihre Nachkommen sind um sie, viele Generationen, da sie ein so hohes Alter erreichen und ihre Kinder ihnen nicht wegsterben (vgl. Hiob 21$_8$, wo dies von den Gottlosen gesagt wird!). Jahve erhört alle ihre Bitten, während, ja bevor sie ausgesprochen sind. Umstellung der Sätze hätte eine bessere Klimax ergeben; das והיה am Anfang traut man eher dem Abschreiber zu. **25** Zur neuen Erde gehört auch der Friede in der Tierwelt, der seit dem goldenen Zeitalter verschwunden ist. Tritojes. deutet in v. 25a in aller Unbefangenheit c. 11$_{6-8}$ aus. כאחד, wie einer, einträchtig, mehr aramäisch und nur bei den jüngeren

[25]Wolf und Lamm werden ein- und Löwe gleich dem Rind Stroh
[trächtig weiden [freſſen*),
Nicht handelt man böſe noch auf meinem ganzen heiligen Berg-
[verderbt [land, ſpricht Jahve.
*66 [1]So ſpricht Jahve: der Himmel und die Erde der Schemel meiner
[iſt mein Thron [Füße:
Wo wollt ihr mir denn ein und wo iſt der Ort meiner Nieder-
[Haus bauen, [laſſung?

*) doch die Schlange, ihr Brot iſt Staub

Schriftſtellern (Esr. 2₆₄. Koh. 11₆ vgl. Jdc. 20₈). Das Sätzchen von der Schlange, die dem Fluch Gen. 3₁₄ unterworfen bleiben ſoll, harmoniert nicht mit dem Zuſammenhang und wird auch durch das Metrum ausgeſtoßen. Daß v. 25b nicht aus Jeſ. 11₉ entlehnt iſt, ſondern umgekehrt aus unſerer Stelle dorthin nachgetragen, iſt S. 84 gezeigt worden. Subjekt der Verben ſind Menſchen und Tiere, der הר iſt wegen der Tiere das Bergland, Paläſtina, nicht der Zion.

66, 1–4, fünf dreihebige Doppeldiſtichen. Die Abſicht der Schismatiker, irgendwo einen Tempel für Jahve zu erbauen, ohne daß doch Jahve, wie bei dem Zionstempel, dazu die Erlaubnis gegeben hat, iſt frevelhaft, ein dort betriebener Kultus der ärgſte Greuel, Jahve wird die Häreſie beſtrafen. Wer dies Stück dem exiliſchen Dtjeſ. zuſchreibt, mit dem iſt nicht zu ſtreiten. Andererſeits iſt c. 66 auch nicht etwa blos ein nachexiliſcher Nachtrag, es ſpricht ſich in jeder Zeile die ganze ſtiliſtiſche Eigenart, die Theologie und die äußere Lage des Vf.s von c. 56–66 aus. **1** Den erſten Satz: „der Himmel iſt mein Thron uſw." würde Dtjeſ. als Nebenſatz behandelt haben: deſſen Thron der Himmel iſt, aber daß ſich Tritojeſ. auf ſo etwas nicht recht verſteht, zeigt die Stelle c. 57₁₅, wo die appoſitionellen Sätzchen in der Gottesrede ſofort repetiert werden. Übrigens iſt dieſe Stelle die ſachliche Parallele zu der unſrigen. Jahve iſt der Erhabene, ſein eigentlicher Wohnſitz iſt und bleibt der Himmel, die Erde hat nur den geringeren Teil von ihm (c. 60₁₃). Daraus folgt, daß es töricht wäre, wenn man meinte, ihm in einem irdiſchen, von Menſchenhand gebauten Tempel und an einem willkürlich gewählten Ort ſeinen Wohnſitz anweiſen zu können. „Wo wollt ihr mir denn ein Haus bauen?" אי־זה wie c. 50₁; die Überſetzung: wie beſchaffen iſt das Haus uſw. gibt zwar ſo ziemlich denſelben Gedanken, paßt aber nicht zu מקום. Die LXX ſcheint אשר nicht geleſen zu haben. Statt מָקוֹם ſpricht man natürlicher den stat. constr. מְקוֹם. מנוחה nicht Ruheſtätte, ſondern Wohnſtätte (c. 63₁₄. 11₁₀). Der Gedanke, der in der Frage liegt, wäre ſelbſt ohne die pompöſe Einleitung für jeden alten Leſer ſofort verſtändlich, vollends für den nachdeuteronomiſchen Leſer. Die Gottheit bekommt in der alten Zeit nur da ein Heiligtum, wo ſie hauſt und den „heiligen Boden" durch eine Viſion oder eine Großtat (Ex. 20₂₄) bekannt gemacht hat; ſeit dem Deuteronomium glaubt der fromme Jude, daß Jahve nur den Berg Zion als ſeinen Wohnſitz bezeichnet habe. Die im Lande zurückgebliebenen Nordisraeliten hatten dieſen Glauben nicht, auch noch nicht in der nachexiliſchen Zeit (c. 65₁ff.₁₁), obwohl der zentraliſierte Kultus der Gola eine gewiſſe imponierende Wirkung auf ſie nicht verfehlte und ſie entweder zu Annäherungsverſuchen reizte oder aber zur Nachahmung. Unſere Stelle beweiſt, daß die Samarier ſchon frühzeitig daran dachten, wo nicht ihren Kultus zu zentraliſieren, ſo doch einen Haupttempel zu errichten, der dem Zionstempel die Spitze bieten könnte, wie ehemals die königlichen Heiligtümer Altisraels dem Königstempel der Davididen. Ausgeführt iſt unſers Wiſſens ihre Abſicht erſt zu der Zeit, wo Mitglieder der jeruſalemiſchen Großprieſterfamilie zu ihnen übergegangen waren (Neh. 13₂₈f.); zur Zeit Tritojeſ.s drohen ſie nur mit dem Konkurrenztempel und ſind noch unſchlüſſig, wo er gebaut werden ſoll, vermutlich deswegen, weil mehrere altheilige Orte um die Ehre ſtritten. Augenſcheinlich macht ihre Drohung Eindruck auf unſeren Vf., gefährlich war der Plan ſchon an ſich und doppelt gefährlich wegen des Liebäugelns der „Späher" c. 56₉ff., der Prieſter und Propheten, mit den böſen Brüdern. Ihr könnt euch, ſagt er ihnen, doch auf

[2]Dies alles hat ja meine Hand ge-
[macht,
Und nach diesem blicke ich,
[nach dem Elenden
[3]Wer den Stier schlachtet, ist ein
[Menschentöter,
Wer Gabe darbringt, bringt
[Schweineblut,
und so entstand dies alles, ist
[Jahves Spruch,
und Geistzerschlagenen und zu
[meinem Wort Hinzitternden.
wer das Schaf opfert, ein Hunde-
[würger,
wer Weihrauch verbrennt, preist
[Götzen.

---

keine göttliche Offenbarung berufen, durch die Jahve irgend einen Ort in Samarien als ihm heilig bezeichnet hätte. Später haben bekanntlich die Samaritaner pentateuchische Beweisstellen für die Legitimität ihres Garizimtempels zu beschaffen gewußt (s. die Komm. zu Joh. 4₂₀). Wir lernen aus diesem Kampf um den Ort, warum die jüdische Religion keine Weltreligion geworden ist: die Religion des Himmelsgottes hätte eine Weltreligion werden müssen, aber die Eingenommenheit für den Ort, für dessen Kultus, für das Volk, dem dieser Kultus Gesetz und Organisation war, unterdrückte die universalistische Tendenz, die sich in der älteren Prophetie regte; das Gewesene und Gewordene, das sinnlich Gegenwärtige, das Interesse des Augenblicks hielt die Begründer des Judentums, Hesekiel, Sacharja, Tritojes., Esra am Boden fest, band auch ihre Schöpfung ein für alle Mal an den kulturgeschichtlichen Standort, auf dem die Anhänger Esras standen. Die Religion ist gewiß Geschichte, aber keine stillstehende, sondern die ewig fortschreitende, die ganze Welt erobernde und umschaffende Geschichte. 2 Mit dem Zionstempel steht es anders! „Dies alles", den Bestand der neujüdischen Gemeinde, ihren Tempel, ihren Kultus, hat Jahve mit eigner Hand hervorgebracht, und auf „diesen", die jetzt gedrückte (c. 57₁₅), aber zu seinem Wort hinzitternde (Esr. 9₄. 10₃), um das Gesetz eifrig bemühte Gemeinde des Zionstempels blickt er mit Wohlgefallen, wohnt bei ihr, gibt ihr die Gewähr, daß sie sich behaupten wird, wie er sie geschaffen hat (57₁₆). Wie man כל־אלה auf die Schöpfung im Allgemeinen beziehen kann, das ist mir unbegreiflich, da es doch deutlich in Parallele zu אל־זה steht; nur die Gewöhnung, den A. Tl. Autoren jede Stümperei und salbungsvolle Gedankenlosigkeit zuzutrauen, macht es erklärlich. Für על am Schluß ist nach v. 5 אל zu schreiben (Esr. 9₄. 10₃ steht ב: unruhig bemüht sein um). 3 Wer am illegitimen Ort einen von Jahve nicht autorisierten Kultus einrichtet, der übt die größten Greuel. In seiner Erregung hält der Vf., dem ja die Samarier als Zuhörer vor den Augen stehen, einen eigentlichen Übergang nicht für nötig; für uns würde ein vorgesetztes ואתם oder והמה (die LXX hat statt des ersten Sätzchens ὁ δὲ ἄνομος) oder ein מִכֶּם vor מכה deutlicher sein. Aber Tritojes. ist überhaupt nicht stark in Übergängen. Er sagt: wer an einem gesetzwidrigen Kultort, dort, wo ihr den Tempel erbauen wollt, Jahve ein Rind schlachtet, begeht eine Todsünde, wer ein Schaf opfert, ist einer, ist gleich einem, der einem Hunde das Genick bricht (עֹרֵף denom. von עֹרֶף), nämlich um ihn (wahrscheinlich unterirdischen Gottheiten) zu opfern. Nach Marti besagt v. 3, daß die Häretiker tatsächlich neben dem Stierschlachten usw. auch Menschenopfer (das Opfern liegt aber nicht in מכה) in Übung haben; dann hätte der Vf. hier das Hauptthema, den Vorwurf des Abfalls vom legitimen Kultort, vergessen. Aber daß man Jahve Menschen-, Hunde-, Schweinsopfer dargebracht hätte und daß die Samarier dies getan hätten, ist ja ganz undenkbar. Der Vf. sagt: wer an einem Ort, wo Jahve nicht wohnt, ihm opfert, der opfert solchen Wesen, die Menschen- oder Hundeopfer erhalten, nicht aber Jahve. Vor דם־חזיר soll man wohl das מעלה (s. zu c. 57₆) hinzudenken; aus der Nebeneinanderstellung von Schweineblut und mincha sollte man schließen, daß letztere für Tritojes. noch nicht auf das unblutige Opfer beschränkt ist (s. zu c. 1₁₃). מזכיר לבנה ist ein technisch verkürzter Ausdruck; הזכיר bedeutet hier: die אַזְכָּרָה darbringen, ein auf dem Altar zu verbrennendes Duftopfer aus Weihrauch vgl. Lev. 24₇. 2₂ff. און ist wegen ברך wahrscheinlich so viel wie „Ungott" (s. zu c. 1₁₃), wenigstens wie Dämonenhaftes; vielleicht wirkt zu dieser Gleichstellung der Umstand mit, daß auch in der Magie und Mantie, besonders auch der Nekromantie (vgl. das aramäische זְכוּרוּ) Verbrennung

Wie sie ihre Wege gewählt haben und an ihren Greueln ihre Seele [Gefallen hat,
⁴So werde ich ihre Mißhandlung und ihr Grauen ihnen bringen;
Weil ich rief und keiner ant- [wählen ich redete und sie nicht hörten
Und das Böse in meinen Augen [wortete, und was mir mißfällt, wählten.
[taten

*⁵Hört das Wort Jahves, die ihr hinzittert zu seinem Wort:
Es haben gesagt [zu euch] eure Brüder, die euch hassen,
Die euch hetzen um meines Namens willen: „Verherrliche sich Jahve,
Damit wir eure Freude ansehen!“ doch sie werden zu Schanden [werden!

⁶Horch, Getöse aus der Stadt, horch aus dem Tempel,
Horch, Jahve zahlt heim Vergeltung seinen Feinden!

---

von scharfriechenden Kräutern ganz gewöhnlich ist. Nicht Jahvedienst, meint der Vf., sondern ein Teufelsdienst wäre ein von euch eingerichteter Kultus, und eure Opfer sind Mord und dämonische Greuel. Aber die Strafe wird nicht ausbleiben 3b. 4a: haben die Samarier sich entschieden für ihre Eigenmächtigkeiten und ihre Greuel (שִׁקּוּץ besonders häufig bei Hesekiel), so wird Jahve sich dafür entscheiden, sie persönlich zu züchtigen (s. zu c. 3₄), und wird ihnen bringen, was ihnen Grauen einflößt. Hier haben wir das תמה, das wir am Anfang von v. 3 vermißten. גם ‥ גם = et – et. 4b noch eine Motivierung wie c. 65₁₂, die Strafe erfolgt, weil sie sich nicht der jerusalemischen Tempelgemeinde angeschlossen und sich Jahves Gesetz unterworfen, sondern ihre eigenen Kulte beibehalten haben. Der Sieg des Deuteronomiums ist also in den drei Dezennien vor dem Untergang Judas keineswegs entschieden worden, vielmehr wird die Katastrophe den Anhängern des Alten den Nacken gesteift haben (vgl. Jer. 44₁₆ ff.). Das בחר in diesen Versen heißt im Griechischen des N. T.s und der Kirchenväter αἱρέομαι, αἵρεσις.

66, 5–11, dreimal sechs Distichа mit abwechselnd drei und zwei Hebungen: die gesetztreuen Juden werden die Bestrafung der feindlichen Brüder durch Jahve, der von der heil. Stadt und dem Tempel aus auf sie einstürmen wird, und sodann die Heimkehr der Diaspora erleben und damit in die Zeit des Glücks und der Freude eintreten. **5** Das Folgende soll Weisjagung sein, daher der alte Ausdruck „Wort Jahves“, der allerdings gleich im zweiten Stichos wieder den allgemeineren Sinn hat, den man sonst mit dem Wort Thora verbindet. Die prophetische Eröffnung knüpft zunächst wieder wie c. 58₃ an Äußerungen an, die der Vf. gehört hat, diesmal von den Samariern. Er erkennt sie als Brüder der Gola an, aber sie hassen diese. Das intens. von נדה bedeutet zwar im Talmud bannen, doch paßt das hier nicht, es heißt hier einfach fliehen machen, jagen. Die Samarier haben nach c. 62₈ f. die Gola geplündert, jagen nach unserer Stelle deren Mitglieder fort, wenn diese unter sie geraten, und sind dem Anschein nach nahe daran, die Gola zu überwältigen; wahrscheinlich hat nur der persische Statthalter das Ärgste verhütet, wenn er auch die zeitweiligen Raufereien und Scharmützel nicht unterdrücken konnte oder mochte. Dieselben Rückschlüsse lassen sich aus Neh. 3₃₃ ff. 4₁ f. ₅ ff. ziehen. Das zweite Distichon ist reichlich kurz; ich habe hinter אמרו ein אליהם eingesetzt. Bekannt mit den hochfliegenden Erwartungen der Tempelgemeinde, sagen ihre Besieger mit übermütigem Spott: es verherrliche sich Jahve, nämlich durch die Herbeiführung der eschatologischen Wendung, damit wir eure Freude mit ansehen. Natürlich ist ihnen die deuteronomische Eschatologie ebenso lächerlich, wie das dtn. Gesetz verhaßt. Lies יִכָּבֵד, denn das qal: er sei in Ehren (Hiob 14₂₁), paßt nicht zu den Sprechern, die selbst Jahve verehren und nur die Verherrlichung Jahves nach dem Sinn und zum Vorteil der Gola verspotten. Aber sie werden zu Schanden werden, sagt grimmig Tritojes. **6** Aus der Stadt (s. zu c. 59₂₀), aus dem Tempel bricht Jahve mit Kriegslärm hervor, um seinen Feinden

[7]Doch sie, bevor sie kreißt, hat sie geboren [ihren Sohn],
Bevor ihr Wehen kommen, wird sie einen Knaben haben.
[8]Wer hat so etwas gehört, wer solches gesehen,
Ward gekreißt [das Volk] eines Landes an Einem Tage?
Oder ward geboren eine Nation auf Einen Schlag?
Denn gekreißt hat, dazu geboren Zion ihre Söhne.
[9]Werde ich durchbrechen und nicht gebären lassen, spricht Jahve,
Oder bin ich's der gebären läßt und dann verschließt? spricht [dein Gott.
[10]Freue dich, Jerusalem, und jubelt in ihr, alle, die sie lieben,
Frohlockt mit ihr fröhlich, alle, die über sie trauern,
[11]Damit ihr saugt und satt werdet von der Brust ihrer Tröstungen,
Damit ihr schlürft und euch ergötzt von ihrer reichen Mutterbrust.

---

heimzuzahlen (c. 59₁₈). Bis zur Stadt sind offenbar die Gegner vorgedrungen. Wie sich ein Gegner der nachexilischen Abfassung dieser Kk. mit dieser Stelle, die ja ebenso deutlich wie v. 2 das Bestehen der nachexilischen Gemeinde und ihres Tempels voraussetzt, abzufinden sucht, das mag man bei Dillm. nachsehen, Anführung und Widerlegung seiner gezwungenen und willkürlichen Deutung ist nicht nötig. 7 Das erste Distichon der zweiten Strophe ist etwas beschädigt; da das zweite Distichon den Begriff Sohn etwas künstlich durch זכר gibt, so darf man vermuten, daß das erste am Schluß den gewöhnlichen Ausdruck בן oder vielleicht besser יַלְדָּה gehabt hat; außerdem muß das Subj. der Verben, obgleich man es aus dem Anfang von v. 6 erraten kann, schon wegen des Gegensatzes zum unmittelbar Vorhergehenden irgendwie ausgedrückt gewesen sein, also etwa durch והוא. המליטה nur hier für gebären (das piël anderwärts von Tieren). זכר ist die jüngere Form für älteres זָכוּר. Das Bild ist Nachahmung von c. 49₂₀f. 54₁; der Sinn ist: die Diaspora wird auf einmal und in vollen Haufen zurückkehren; diese Hoffnung gehört ja zum Inventar der nachexilischen Eschatologie c. 60. 62₁₀ff. 8 hebt rein rhetorisch das Wunderbare an dem plötzlichen Erstehen eines ganzen Volkes hervor. יוחל (hoph. statt des gewöhnlichen pul.) verlangt ein mask. Subj., ferner handelt es sich nicht um die Entstehung des Landes selbst, auch fehlt eine Hebung: also muß man עם הארץ als Parallele zu גוי schreiben (ob der Ausdruck verändert ist, weil er später einen verächtlichen Nebensinn bekam?). Das letzte Distichon widerspricht mit seinem חלה eigentlich dem 7. v., wahrscheinlich fiel hier dem mühsam arbeitenden Vf. c. 54₁ ein, welche Stelle er einfach umkehrt. 9 bis 11 die letzte Strophe. Man soll die v. 7f. gegebene Verheißung nicht bezweifeln, Jahve wird doch sein Werk nicht halb tun? Bis jetzt war man seit der Befreiung durch Cyrus in dem Zustande, den das Sprüchwort c. 37₃b beträchtlich glücklicher ausdrückt als unser Vf., in ewigen Geburtswehen, oder auch nach v. 9b: eine Geburt war erfolgt (die Aufrichtung der kleinen Gemeinde), dann aber Unfruchtbarkeit eingetreten. Abermals ein Vers, der sich nur aus der Situation der nachexilischen Tempelgemeinde erklärt und geradezu das Motto der tritojes. Schrift, ja aller Prophetenschriften zwischen Cyrus und Nehemia abgeben könnte. 10 Darum nicht zweifeln, sondern sich freuen soll Jerusalem und ihre Bewohnerschaft. Die Lesart der LXX שמחי ירושלם ist besser als die des hebr. Textes, weil durch das Suffix des letzten Wortes in v. 9 gestützt und den Anstoß vermeidend, daß man erst mit ihr sich freuen, dann in ihr jubeln, darauf wieder mit ihr frohlocken (שיש משוש wie c. 62₅b) soll. Über die Trauernden s. zu c. 57₁₈ (61₂f.). 11 Freut euch, damit ihr saugt: die Freude als Vorbedingung für den Anteil an der künftigen Herrlichkeit hinzustellen, lag nahe, wenn die Abtrünnigen als solche charakterisiert werden, die über die eschatologischen Hoffnungen hämisch spotten v. 5, die Freude ist der freudige Glaube und die entschiedene Parteinahme für Jerusalems Herrlichkeit. „Saugt und satt werdet = euch satt saugt, „schlürft (מצץ nur hier für מצה c. 51₁₇) und euch ergötzt" = mit Ergötzung schlürft. Zu שׁד s. zu c. 60₁₆; das parallele Wort זין scheint Zitze, Euter zu bedeuten s. Ges. Buhl.

*[12]Denn so spricht Jahve:
Wie einen [flutenden] Strom [Wohlfahrt
Ihre Sprößlinge werden auf der [Hüfte getragen
[13]Wie jemanden seine Mutter [tröstet,
[14]Und ihr werdet's sehen und euer [Herz frohlocken
Und kund wird sich tun Jahves [Hand an seinen Knechten,
[15]Denn siehe, Jahve wird im Feuer [kommen,
Heimzugeben in Hitze seinen [Zorn

Siehe, ich lenke ihr zu
und wie einen Bach den Reichtum [der Völker;
und auf den Knien geliebkost,
so*) sollt ihr in Jerusalem getröstet [werden.
und eure Gebeine wie Gras sprossen,
aber [sein] Grimm an seinen Feinden.
und wie der Wirbelwind sind seine [Wagen,
und sein Dräuen in Feuerflammen.

*) will ich euch trösten

66, 12—17 Fortsetzung des Vorhergehenden in den gewöhnlichen dreihebigen Doppeldistichen: die Gesetztreuen sollen beglückt, die Häretiker gerichtet werden. **12** Jahve lenkt, wendet zu (Gen. 39₂₁) der Stadt Wohlfahrt wie einen Strom (c. 48₁₈) und die Herrlichkeit der Völker (c. 10₃) wie einen Bach. Oben ist שׁוֹטֵף in den vorhergehenden Stichos versetzt, um das Versmaß wiederherzustellen. „Damit ihr saugt" ist in diesem Zusammenhang Unsinn; es ist mit der LXX וְנִנַּקְתֶּם oder besser וְנִנַּקְתָּה zu schreiben und dies Wort als Collect. anzusehen, natürlich auch die beiden Verben in den sing. fem. zu versetzen (הִשְׁעֹשְׁעִי polpal von שׁעע); zur Sache vgl. zu c. 60₄: natürlich sind es auch hier die heidnischen Bedienten, die die Kinder der Juden warten, weil sonst der Satz unnütz wäre. Solche abrupten Anführungen von durch Exegese gewonnenen Vorstellungen sind die besten Beweise der Epigonenschaft. **13** Drei Stichen statt zwei, dazu klappt der dritte jetzt wunderlich nach. Da die Mutter ein besserer Vergleich zu Jerusalem als zu Jahve ist, da auch im vorhergehenden Gedicht v. 11 von Jerusalems Tröstungen gesprochen wird, so wird die Mutterstadt die Trösterin sein sollen und das כֵּן vor בִּירוּשָׁ zu setzen sein. Das „ich will euch trösten" mag ein Leser nach c. 51₁₂ beigesetzt haben, veranlaßt durch das „in" Jerusalem. **14** Der erste Stichos ist verkürzte Wiederholung von c. 60₅a; zu dem zweiten, dessen Bild von den wie Gras sprossenden Gebeinen für uns nicht recht genießbar ist, vgl. c. 44₃. Kundtun wird sich (s. zu c. 61₉) Jahves Hand bei (אֵת wie Ps. 67₃) seinen Knechten; wenn Jahve, im Gegensatz zu seiner bisherigen Zurückhaltung, sich regt, so bedeutet das für seine Frommen den Anbruch des Heils; חסד für יד zu schreiben hieße den Text verwässern. Wie im ersten, so dürfte auch im zweiten Stichos von v. 14b אֵת Präpos. sein sollen, also וְעַמּוֹ zu lesen sein. Die Bestrafung der Samarier gehört auch zur Tröstung der Frommen. Dem Tag der Rache ist darum wieder die zweite Hälfte dieses Gedichts gewidmet. **15** Bei der Beschreibung der Gerichts-Theophanie schwebt dem Vf. wohl Hes. 1₄ff. vor, vielleicht auch II. Reg. 2₁₁ (6₁₇); wenn auch ursprünglich die geistigen Wesen luftartig gedacht werden, so wird, schon in alter Zeit, mehr und mehr das Feuer das geistige Element. Für בְּאֵשׁ hat die LXX כְּאֵשׁ, das zu כְּסוּפָה paßt vgl. c. 64₁, aber doch nicht nötig ist. הָשִׁיב wollen Lowth und Gort in לָשִׁיב von נשׁב, wehen, ändern; daß das besser ist, will mir nicht einleuchten, sagt man doch auch הֵשִׁיב נקם. Zu גְּעָרָה vgl. c. 17₁₃. 51₂₀. **16** „Denn in (oder mittelst) Feuer will Jahve rechten" (dies eigentlich sehr unpassende niph. נִשְׁפַּט statt des qal auch Hes. 38₂₂. Joel 4₂); dieser Satz klingt freilich so, als ob das Feuer nur als Mittel der Strafvollstreckung, nicht als die Geistermaterie gemeint sei, aber das liegt nur an der ungeschickten Anknüpfung, denn selbstverständlich hat Tritojes. dieselbe Auffassung wie z. B. Dtn. 4₁₂. ₃₃. 5₂₂ff. Die LXX hat dem Parallelismus unnötiger Weise aufzuhelfen versucht durch Einsetzung von כָּל־הָאָרֶץ; der Vf. denkt gar nicht an die ganze Erde und meint mit „allem Fleisch", jedermann, in Wirklich-

[16]Denn durch Feuer will rechten [Jahve
und durch sein Schwert mit allem [Fleisch,*)
[17]Denen, die sich heiligen und [reinigen
für die Gärten hinter dem Einen [in der Mitte;
Die essen das Fleisch des Schweines,
das kleine Getier und die Maus,
([18])Ihre Werke und ihre Gedanken,
[17]allesamt werden sie ein Ende haben, [ist Jahves Spruch.
*[18]Und ich werde kommen zu [sammeln
die Völker und die Zungen,
Und sie werden kommen und [meine Herrlichkeit sehen,
[19]und ich werde unter ihnen ein [Zeichen tun,

*) und viel werden sein die Erschlagenen Jahves

---

keit nur die Feinde der Tempelgemeinde. Der Stichos v. 16b: viel werden sein die Erschlagenen Jahves, hat entweder seinen Partner verloren oder ist selber von einem Leser, dem das große Morden ebenso viel Vergnügen machte, wie dem Vf. von c. 31₂₅ oder c. 34, eingesetzt worden, etwa nach Jer. 25₃₃ (Am. 8₃); letzteres scheint mir die einfachere Annahme zu sein, denn das allgemeine Weltgericht interessiert den Vf. weniger als die Verherrlichung und Sicherstellung der Theokratie. **17** Dafür ist aber am Wichtigsten die Beseitigung jener Elemente, die einerseits dem Blut und den Ansprüchen nach zu ihr gehören, andererseits wegen ihres Festhaltens an der vordeuteronomischen, dazu synkretistisch verderbten Religion ihr gefährlich und feindlich sind. Der Vf. zeichnet sie wieder mit einigen Strichen; ihre appositionelle Einführung zeigt, daß er bei dem כל־בשר v. 16 hauptsächlich sie im Auge hatte. Nicht für den Tempelkult heiligen und reinigen sie sich, sondern für „die Gärten" (c. 65₃), und zwar gelten ihnen diese Heiligung und Reinigung, wie es bei den Mysterien der Fall zu sein pflegt, als besonders wichtig, denn sie nehmen sie gemeinschaftlich vor „hinter einem in der Mitte", d. h. dem Mystagogen nachexerzierend. Der Vf. scheint etwas Ähnliches zu meinen als was Hesekiel c. 8₁₀ ff. schildert, der auch den Mann in der Mitte, der zu seiner Zeit den Chorus führt, mit Namen nennt. Mit der Lesart des Qre אחת für אחר müßte man auszukommen suchen, wenn sie die ältere wäre, müßte aber auch dann wohl eher an eine Priesterin als an eine Göttin denken, weil sonst לפני statt אחר stände und בתוך fehlte. Unser אחר entspricht dem לפניהם in Hes. 8₁₁ (wo עמדים zu streichen ist). Was es für ein Kultus ist, den der Vf. meint, wissen wir nicht, um so weniger als es nicht sicher ist, ob seine Anhänger in Wirklichkeit oder nur in der üblen Nachrede ihrer Gegner Schweine, Mäuse und שקץ geopfert und verzehrt haben. Daß einige Arten von Mäusen als eßbar galten, geht aus dem Verbot Lev. 11₂₉ hervor. Für שקץ ist oben שרץ übersetzt, das Lev. 11₂₉ die kleineren, unreinen Tierarten zusammenfaßt und dem רמש Hes. 8₁₀ entspricht, während שקץ, Greuel, wegen seiner Stellung zwischen Schwein und Maus und wegen des Artikels auffällt. „Sie werden ein Ende haben" kann man zwar von Menschen sagen (Ps. 73₁₉), doch steht סוף gewöhnlich von Sachen, und da in v. 18 die Wörter „ihre Werke und ihre Gedanken" ganz unverständlich sind, so empfiehlt sich ihre Einschaltung vor dem letzten Stichos in v. 17b; dadurch wird außerdem dem Versmaß in v. 17 wie v. 18 aufgeholfen und endlich das יחדו v. 17, das Tritojes. selten gebraucht, motiviert: sowohl ihre Werke wie auch ihre bösen Pläne, nämlich nicht ihre im Vorhergehenden genannten Greuel, sondern ihre Feindseligkeiten gegen die Tempelgemeinde, werden ein Ende nehmen. So erhält dies Gedicht seinen Abschluß, wie ihn das נאם־יי erwarten läßt, und das folgende Stück

66, 18–22 seine Selbständigkeit. Es schildert in fünf dreihebigen Doppeldistichen, ohne auf die (vertilgten) Samarier Rücksicht zu nehmen, die Selbstverherrlichung Jahves unter den Heiden und die Rückkehr der Diaspora. Allem Anschein nach hat es von späterer Hand Einsätze erhalten. **18** Indem wir בא (part.) für באה lesen, erhalten wir nach Ausschaltung der nach v. 17 gehörenden Wörter einen natürlichen Satz: ich aber bin in Begriff zu kommen usw. Jahve kommt zuerst zur Säuberung seines Landes v. 15 ff., aber er kommt auch zur Sammlung der „Völker und Zungen". Letzterer eigentümliche Ausdruck findet sich ähnlich

Und werde senden von ihnen [Entronnene zu*) den fernen Gestaden,
Die nicht gehört haben eine [Kunde von mir, noch meine Herrlichkeit gesehen;

*) den Völkern Tarsis, Put und Lud, Mesek, Ros, Tubal und Javan

Sach. 8₂₃, genau so aber nur im B. Daniel (nämlich sechsmal im aramäischen Teil, Dillm.). את־כל־ gehört wohl dem Abschreiber, da nach v. 19 eben nicht alle Völker gesammelt werden. Jene Völker kommen, selbstverständlich nach Jerusalem c. 60, um Jahves Herrlichkeit zu sehen, seinen übernatürlichen Lichtglanz vor allem, nicht um gerichtet zu werden, was nicht allein mit keiner Silbe angedeutet, sondern durch v. 18b geradezu ausgeschlossen wird. Auch der erste Satz von v. 19: ich setze oder gebe unter ihnen ein Zeichen, führt nicht auf die Vorstellung vom Gericht; diese ganze exegetische Künstelei ist nur durch die fremden Bestandteile von v. 18 veranlaßt, aber auch durch sie nicht entschuldigt. „Ein Abzeichen anheften" würde שים ל erfordern vgl. Gen. 4₁₅, wäre es dennoch gemeint, so würde an ein Bundeszeichen analog dem der Beschneidung gedacht werden müssen. Aber wegen בהם übersetzt man doch natürlicher: ich werde unter ihnen Zeichen oder ein Zeichen tun, ein Wunder, das ihnen vollends klar macht, daß eben Jahve und niemand anders diese wunderbare Herrlichkeit hervorgebracht hat. Das Wunderzeichen genauer anzugeben oder gar zu schildern, reicht die Phantasie des Vf.s nicht aus; es ist für ihn wohl eher ein Zeichen in der Höhe als eines „tief nach Scheol hin" (c. 7₁₁). Wenn ihm die Nichtjuden nicht so gänzlich gleichgültig wären, wenn er eine tiefere und innerlichere Auffassung von der Religion hätte, so könnte er sich hier und c. 60 mit den universalistischen Gedanken der Propheten nicht dadurch abfinden, daß er die Heiden das äußere Wunder anstaunen und dadurch gewonnen werden läßt. Wie anders da c. 49₁–₆ oder c. 2₂–₄! Auch jetzt zeigt sich sofort wieder, daß die Heiden nur der Juden wegen da sind. Um der letzteren willen schickt Jahve von den nach Jerusalem gepilgerten Heiden „Entronnene" (פליטים mit e statt i s. Olsh. S. 320). Entronnene wären eigentlich alle Heiden, die nach einem stattgehabten Gericht noch leben, der Vf. muß also einen besonderen Sinn mit dem Ausdruck verbinden, wenn dieser ursprünglich ist. Wahrscheinlich hat er ihn aus c. 45₂₀ und versteht darunter die Heiden, die die Nichtigkeit der Götzen und die Wahrheit der Jahvereligion eingesehen und sich deshalb der פליטת ישראל (4₂. 37₃₂) angeschlossen haben, sodaß das Wort einen technischen Sinn hat (vgl. c. 56₆f.): Fremdgeborene, die zu Jahves Heiligtum Zutritt haben. Diese werden nun in die fernen Länder geschickt, die noch nicht von Jahves Taten gehört und seine Herrlichkeit noch nicht gesehen haben. Es sind also nicht alle Völker nach Jerusalem gesammelt (v. 18), und noch weniger ein Weltgericht vollzogen. Hat nun Tritojes. diesen Abschnitt geschrieben, so wird man die Völkernamen in v. 19 als spätere Einschaltung ansehen müssen, die zwar für Tritojes. als Leser Hesekiels nicht unmöglich gewesen wäre, aber gar nicht in seiner Art ist, um so mehr aber der Liebhaberei der späteren Leser entspricht (vgl. c. 11₁₁. Ob. 20). Die Völker sind sämtlich aus Hesekiel genommen, Tarsis=Tartessus und Jawan=Griechen (Gen. 10₄) aus Hes. 27₁₂f.; לוד und פול, was wahrscheinlich aus פוט verschrieben ist, aus c. 27₁₀; die beiden letztgenannten Völker werden Gen. 10₁₃. ₆ als afrikanische angesehen. Übrig bleibt משכי קשת תובל, wovon die beiden ersten Wörter im hebr. Text ganz unpassend als poetisches Beiwort zu Put und Lud, „die Bogen haltenden", aufgefaßt sind, während die LXX richtig in dem ersten Wort den Volksnamen מֶשֶׁךְ erkannt hat. Auch in dem zweiten Wort muß ein Volksname stecken, nur nicht קֶדֶר (de Lag.), das nicht zu den weltfernen Völkern gehört und wofür noch eher יָקְשָׁן, als den hebr. Konsonanten ähnlicher, gepaßt hätte. Da Mesek und Tubal zwei von den drei Völkern des Landes Magog Hes. 38₁. 39₁ sind, so wird in קשת das dritte stecken, nämlich ראש oder vielmehr רֹשׁ, und aus ihm mit Heranziehung des folgenden Konsonanten des קשת durch Konjektur des Ktib gemacht sein. Rosch wird allerdings von manchen Exegeten nicht als nom. propr. anerkannt, weil man ein so genanntes Volk in der Nähe der Moscher und Tibarener, kaukasischer und pontischer Bergvölker, noch

Und sie werden melden meine [Herrlichkeit unter den Völkern
Als Opfergabe für Jahve*) auf [meinen heiligen Berg
Wie die Israeliten bringen die [Opfergabe
[21]Und auch von ihnen nehme ich

[20]und bringen all' eure Brüder aus [allen Völkern
nach Jerusalem, spricht Jahve,
in reinem Gefäß ins Haus Jahves;
zu Levitenpriestern, spricht Jahve.

*) mit Rossen und Wagen und Sänften und Maultieren und Dromedaren

nicht nachgewiesen hat, aber dieser Grund ist zu schwach, um das fürchterliche „Hauptfürst" in Hes. 38₁ zu rechtfertigen, und jedenfalls konnte der Glossator ראש ebensogut für ein Volk ansehen wie die LXX in Hes. 38. 39. – Jene bekehrten Heiden verkündigen in den entlegensten Gegenden Jahves Herrlichkeit und bringen dadurch **20** die Juden dort in Bewegung, veranlassen sie, schleunigst nach Jerusalem aufzubrechen, oder vielmehr, bringen sie selbst dorthin „als Opfergabe für Jahve auf meinen heiligen Berg", gleichsam zum Dank dafür, daß Jahve sie selbst auf seinen heiligen Berg gebracht hat 56₇. Die Meinung, daß zwischen dem letzten Satz in v. 19 und dem ersten in v. 20 das Subjekt wechselt, ist durch nichts begründet, vielmehr wegen des מכל־הגוים v. 20 abzuweisen; nicht die Völker, sondern die peletim bringen die Juden herbei, ähnlich wie diese ihre Opfergabe auf den Tempelberg bringen. Daß die beiden Sätze mit dem Worte מנחה eng aufeinander schließen, liegt auf der Hand, um so törichter ist es, daß auch hier ein Einschiebsel dazwischen geschrieben ist, das die Reisevehikel nennt, deren sich die heimkehrenden Israeliten bedienen, und die Maultiere und Kamele in eine lächerliche Parallele mit dem „reinen Gefäß" bringt, in dem man die mincha dem Tempel zuführt. Nach dem Einschiebsel werden die Israeliten von den peletim als vornehme Standespersonen behandelt; nur die Schiffe, die wegen Tarsis nahe gelegen hätten, sind weggelassen, weil der Schreiber mit den meisten Juden der Meinung sein mochte, daß das Wasser keine Balken hat. – Das „reine" Gefäß erinnert daran, daß auch die mincha und also auch die mit ihr verglichene Diaspora rein und Gott angenehm ist. **21** Dieser Gedanke führt den Vf. noch zu dem weiteren, daß diese als Opfergabe dargebrachten Israeliten, oder wenigstens ein Teil von ihnen, noch in dem besonderen Sinne als Gabe an Jahve gelten können, als er sie zu Priestern annimmt. So gelten ja nach dem allerdings erst später niedergeschriebenen Gesetz Num. 8 die Leviten als ein Weihegeschenk der Israeliten an Jahve. Zu schreiben ist לְכֹהֲנִים לְוִיִּם, die LXX hat dasselbe (ohne den Artikel), aber mit Einflickung eines καὶ zwischen beide Wörter, weil sie eben Priester und Leviten nur als zwei schroff geschiedene Rangstufen kennt, während sich der Vf. des in der Periode von der deuteronomischen Reform bis auf Esra herrschenden Ausdrucks Levitenpriester bedient und die Priester und Leviten identifiziert wie Mal. 2₄ff. Man könnte einen Widerspruch zwischen unserer Stelle und c. 61₆ entdecken, sofern dort die Israeliten schlechthin Priester Jahves „heißen", hier dagegen nur einige von ihnen Priester werden sollen, indessen meint der Vf. hier die eigentliche offizielle Priesterstellung, dort nur in übertragenem Sinn den priesterlichen Charakter und Rang, den auch israelitische Laien den Heiden gegenüber zu beanspruchen haben. Daß übrigens Tritojes. oder irgend ein anderer Schriftsteller der deuteronomischen oder späteren Zeit den Gedanken hegen könnte, die Levitenpriester sollten aus den Heiden genommen werden, ist eine ganz unüberlegte Behauptung, mag auch jener Gedanke zehnmal „würdiger" sein; für den nach dem Gesetz „hinzitternden" Tritojesaia ist es selbstverständlich, daß das Objekt von אקח nur geborene Leviten sind, die blos deswegen erst noch von Jahve angenommen werden müssen, weil sie in der Fremde natürlich gelebt haben wie die anderen Israeliten, zu ihren Priesterfunktionen erst angelernt und in ihre Obliegenheiten und Einkünfte eingewiesen werden müssen. Wer v. 18–22 (und c. 56₁–₈) für unecht halten möchte, wird das Stück doch wegen der Levitenpriester vor Esra setzen und also etwa einem jüngeren Zeitgenossen Tritojes.s zuschreiben. **22** „Denn" kein Israelit, geschweige ein Levit, kommt künftig um sein Recht, vielmehr werden ihre Familien und Namen (s. zu c. 56₅) ewigen Bestand haben, gerade so gut

[22]Denn wie die neuen Himmel und die neue Erde, die ich mache,
Bestand haben vor mir, ist so wird Bestand haben euer Same
[Jahves Spruch, [und Name.

* [23]Und geschehen wird's jeden Monat an seinem Neumond und jede Woche an ihrem Sabbath wird kommen alles Fleisch, anzubeten vor mir, spricht Jahve:

---

wie der neue Himmel und die neue Erde Bestand haben. Diese Vergleichung ist Jer. 31₃₅f. 33₂₅f. viel besser ausgeführt; man kann sagen: so wahr die Naturordnung ewig ist, so gewiß wird Israel ewigen Bestand haben, aber ein noch Ungewisses (Israels Bestand) kann man nicht auf ein anderes Ungewisses (den Bestand einer noch garnicht vorhandenen Welt) stützen. נאם י schließt wieder ab wie v. 17; dreimal wird in diesem kurzen Stück versichert, daß Jahve spricht.

66, 23. 24: die Abtrünnigen werden am Ort der Qual liegen, ein Schauspiel für die frommen Kirchgänger. Mir scheint, daß die tritojes. Abfassung dieser Schlußverse kaum verteidigt werden kann, daß sie vielmehr eher von dem Redaktor von c. 40–66 herrühren, demselben, der auch c. 50₁₀f. geschrieben hat. Die Abtrünnigen scheinen doch die Gottlosen in der Tempelgemeinde zu sein, da sie bei Jerusalem hingerichtet werden, und die Art der Bestrafung erinnert so sehr an Vorstellungen von der Gehenna, daß man sich nicht getraut, die Stelle vor dem zweiten Jahrhundert anzusetzen. Auch hat das Stück zwar eine poetisierende Sprache, aber doch kein rechtes Metrum, sodaß es höchstens an c. 56₁–₈ und etwa noch an 66₁₈–₂₃ eine gewisse Parallele hat. **23** „Geschehen wird's", die Anknüpfungsformel der Ergänzer. Der Ausdruck מדי־חדש בחדשו usw. ist ähnlich dem מדי שנה בשנה, I. Sam. 7₁₆. Sach. 14₁₆, aber ein Unterschied liegt in dem Suffix von חדשו und שבתו; wegen dieses Suffixes muß nicht blos חדש, sondern auch שבת in doppeltem Sinne gebraucht sein, Monat und Neumond, Woche und Sabbath. Bekanntlich bedeutet das Wort Sabbath im N. T. auch die Woche, im A. T. allerdings nur an einzelnen Stellen, trotzdem scheint Woche (eigentlich Abschnitt, nämlich des Monats) die ursprüngliche Bedeutung des Femin. שַׁבָּה zu sein, während der Sabbath streng genommen יום השבת, der den Zeitabschnitt abgrenzende letzte Tag, heißt und שבת nur abkürzender Weise auch den Sabbath bezeichnet. כל־בשר heißt auch hier nur: jedermann, nicht etwa die ganze Menschheit, die nicht jede Woche „vor mir" d. h. am Tempel erscheinen kann; gemeint sind die Juden und auch von ihnen offenbar nur die Bewohner von Jerusalem und Umgegend. Der Ausdruck ist in ähnlichem Sinn im Priesterkodex ganz gewöhnlich vgl. noch Ps. 65₃. Die Jerusalemer fanden sich nach dieser Stelle an jedem Sabbath und Neumond im Tempel ein. **24** Haben sie dort nun Jahve gehuldigt, so gehen sie hinaus, aus dem Tempelbezirk, an den nicht näher bezeichneten, also vom Vf. als bekannt vorausgesetzten Ort, wo die Leichen der Abtrünnigen liegen. Ganz sicher ist der Ort nicht zu bestimmen. Nach Jer. 31₄₀ vgl. II. Reg. 23₄ scheint lange Zeit der zum Kidrontal abfallende Ostabhang des Zionshügels die Müllstätte für allerlei aus dem Tempel herausgeschaffte unsaubere Sachen gewesen zu sein, aber Jer. 31₄₀ schreibt vor, daß diese Örtlichkeit künftig „heilig" sein soll. Also ist wohl eher an das Ge Hinnom (B. Henoch c. 27) zu denken, das der Hölle den Namen Gehenna verschafft hat und wahrscheinlich auch c. 50₁₁ mit dem „Ort der Schmerzen" gemeint ist; dies Tal liegt südlich von Jerusalem. Daß dort „ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlischt", diese Vorstellung lehnt sich vielleicht zunächst an den von den Rabbinen bezeugten Brauch der Jerusalemer an, nach diesem Tal die unreinen Kadaver zu schaffen und zu verbrennen: dort sah man also beständig teils verfaulendes teils verbrennendes Aas. Unklar ist nur, ob der Vf. meint, daß beständig gegen jeden Sabbath dorthin neue Leichen von eben gestorbenen oder gerichteten Gottlosen geschafft, oder ob die in Einem großen Gericht vertilgten Abtrünnigen dort ewig von Wurm und Flamme benagt werden. Das erstere wäre wohl natürlicher, doch ist das letztere wahrscheinlicher, denn schwerlich nimmt der Vf. an, daß es in Jerusalem ewig Abtrünnige geben wird, noch dazu so viele, daß jeden Sabbath neue Ware da wäre. Allerdings

[24]da gehen sie hinaus und weiden sich an den Leichen der Männer, die von mir abtrünnig wurden; denn ihr Wurm stirbt nicht und ihr Feuer erlischt nicht, und sie werden ein Abscheu sein für alles Fleisch.

---

gehört dann eine Art Wunder dazu, daß die Leichen nicht einmal völlig von Fäulnis oder Brand verzehrt sind, aber dafür ist es eben die Hölle; auch die Edomiterhölle c. 34 besteht für immer, obgleich die Edomiter auf Ein Mal abgeschlachtet sind. Selbstverständlich darf man dies Feuer nicht mit dem von v. 16 kombinieren, wie es geschehen ist, das wäre für einen jüdischen Schriftsteller ja eine wahre Blasphemie, nicht besser ist die Zusammenstellung dieses Verses mit c. 30$_{33}$! Ist er vom Vf. von c. 50$_{11}$ geschrieben, so darf man noch annehmen, daß er den Abtrünnigen eine Empfindung für die von Wurm und Feuer angerichtete Mißhandlung ihrer Leichen zuschreibt. דֵּרָאוֹן kommt nur noch Dan. 12$_{2}$ vor. Die Leichen sind zwar ein Gegenstand des Abscheus und ein Abschreckungsmittel, aber doch auch eine Augenweide für die Frommen. Es ist traurig, daß ein Buch, das mit das Herrlichste, Erhabenste, Bedeutendste und Frömmste im ganzen A. T. enthält, jetzt mit einem solchen dämonischen Mißklang schließt. Die drei Wörter hinter dem eigentlichen Text וְהָיָה מִדֵּי חֹדֶשׁ weisen den Vorleser der Synagoge an, hinter v. 24 den 23. v. noch einmal zu wiederholen.

Neue Auflagen des

Göttinger Handkommentars zum AT

Herausgegeben von Professor W. Nowack, Straßburg,

**Gesamtübersicht auf der nächsten Seite,
wo auch näheres über Vorzugspreise.**

Das Buch Hiob übersetzt und erklärt von Karl Budde,

Professor in Marburg. 2. neu bearbeitete Auflage 1913.
Geh. 7,60 Mk., Lnbd. 8,60 Mk., Halbfz. 9,60 Mk.

Dtsch. Litztg. 1913, 45. „Zu den allerbesten unter den Bearbeitungen des Hiobbuches neuerer Zeit gehört zweifellos Buddes Kommentar, der nunmehr zum zweiten Mal ausgegangen ist, um selbst im Ganzen wie im Einzelnen durch neue Arbeit denen zu dienen, die sich ernsthaft um volles Verständnis der unvergleichlichen, aber auch schwierigen Dichtung oder um Lösung der in ihrer überlieferten Gestalt wurzelnden zahlreichen, verwickelten literar-kritischen Fragen bemühen .... **Man merkt überall in dieser neuen Auflage des vor 17 Jahren zum ersten Male erschienenen Kommentars die Früchte unablässiger Arbeit** .... Ist B.'s Kommentar auch noch nicht als endgültige Lösung aller Fragen anzusehen, die das Buch Hiob dem Kritiker und Exegeten aufgibt, so bleibt er doch unter den zahlreichen Bearbeitungen desselben **eines der besten Hilfsmittel** für das Verständnis der schwierigen Dichtung im einzelnen wie im ganzen und jedenfalls die allerbeste und zuverlässigste Grundlage für die gelehrte Weiterarbeit an ihr."

Ed. König im **Theol. Lit.-Bl.** 1913 Nr. 16: „Budde hat sein Buch ganz auf die Höhe der gegenwärtigen Diskussion gebracht. Überall aber hat er ... bei aller Berücksichtigung der neuesten Aufstellungen doch die klare Besonnenheit des eigenen Urteils den Ausschlag geben lassen."

Anfang 1915 wird erscheinen:

Die Psalmen übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel,

Professor in Gießen. **4. Auflage.**

An Stelle des vor 3 Jahren heimgegangenen hochgeschätzten Fr. Baethgen bearbeitet z. Zt. **Gunkel** dieses Buch völlig neu. Die theologische Welt ist es schon seit vielen Jahren gewöhnt, den Namen Gunkel mit dem Psalmenbuche zusammen zu hören. Ein wissenschaftlicher Kommentar dieses Buches aus der Feder des feinsinnigen Gelehrten wird sicher ein würdiges Seitenstück zu seiner „Genesis" werden.

Jede Buchhandlung nimmt schon jetzt Bestellungen an.

1911 ist erschienen:

Genesis übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel, Professor in

Gießen. 3. neubearbeitete Auflage. Mit ausführlichen Registern von P. Schorlemmer. CIV, 510 S. Lex. 8°. geh. 11 Mk., Lnb. 12 Mk., Halbfrzbd. 13 Mk.

Prof. **Sellin** im **Lit. Zentralbl.**: „Gunkel hat weit über den engeren Rahmen der Nachforschung hinausgegriffen und das zur Beurteilung der Genesis aus der Literatur anderer Völker heranzuziehende stilistische, folkloristische und sagengeschichtliche Material bedeutend erweitert. Und besonders durch die scharfsinnige und geistvolle Verarbeitung dieses bedeutet die neue Auflage wieder einen kräftigen Schritt vorwärts auf der Bahn wissenschaftlicher Erklärung des einzigartigen Buches ... Für die Eruierung von Wesen, Kunstform und Geschichte der Sagen der Genesis besitzt der Kommentar nach wie vor eine epochemachende Bedeutung. Da wird Jeder nur dankbar lernen können. Welchen Fortschritt bedeuten die Ansichten G.s gegenüber solchen, die vor 20 Jahren herrschend waren!"

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Göttinger
Handkommentar zum Alten Testament

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten
herausgegeben von Professor *D* **W. Nowack,** Strassburg.

Die Psalmen, Genesis und Jesaia liegen bereits in **dritter,** Jeremia, Hiob, Klagelieder und kleine Propheten in **zweiter** verbesserter Auflage vor.

Vorzugspreise für das Gesamtwerk bei gleichzeitiger Bestellung aller Teile:
geh. 96 ℳ (statt 109,40 ℳ), **Lwd. geb. 109 ℳ, Halbleder geb. 122 ℳ**

Gesamtübersicht:

1. Abteilung: Die historischen Bücher. 56 Mk.; Lwd. 62 Mk; HF. 68 Mk.

1. Genesis — Herm. Gunkel. 3. umgearb. Auflage. 1910. 11,—; Lwbd. 12,—; HF. 13.—.
2. Exod.-Lev. (00. 8,—), Num. u. Einl. (03. 5,80) —B. Baentsch. 13,80; Lw. 14,80; HF. 15,80.
3. Deuteronomium (98. 3,20), Josua (99. 2,20), Allgemeine Einleitg. z. Hexateuch (00. 1,00) — C. Steuernagel
Zus. 6,40; Lwbd. 7,40; HF. 8,40.
4. Richter, Ruth (00. 4,80), Samuel (02. 5,80) — W. Nowack.
Zus. 10,60; Lwbd. 11,60; HF. 12,60.
5. Könige — Rud. Kittel. 00.
6,40; Lwbd. 7,40; HF. 8,40
6. 1. Teil. Chronik — Rud. Kittel (02 4,—). 2. Teil. Esra, Nehemia, Esther C. Siegfried. (01. 3,80.) Zus. 7,80; Lw. 8,80; HF. 9,80

2. Abteilung: Die poetischen Bücher. 20 Mk.; Lwbd. 23 Mk.; HF. 26 Mk.

1. Hiob — K. Budde. 2. neu bearbeit. Aufl. 13. 7,60; Lwbd. 8,60; HF. 9,60.
2. Psalmen — Fr. Baethgen
3. Auflage 04. 8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—.
3. Sprüche — Frankenberg 98. 3,40. Prediger — Hoheslied — C. Siegfried 98. 2,60 } Lwbd 7,— HF. 8,—

3. Abteilung: Die prophetischen Bücher. 31,80 Mk.; Lwbd. 35,80 Mk.; HF. 39,80 Mk.

1. Jesaia — B. Duhm. 3. Aufl. 14.
Jerem. Giesebrecht
(einzeln 7,—)
2. Klagelieder — M. Löhr (einzeln 1,—) } 2. Aufl. 07. 7.—; Lwbd. 8,—; HF. 9,—;
3. Ezechiel — Kraetzschmar (00. 6,—.) Daniel — Behrmann . . (94. 2,80.)
Zus. 8,80; Lwbd. 9,80; HF. 10,80.
4. Die zwölf kleinen Propheten — W. Nowack. 2. Aufl. 1904. 8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—.

Alle Einbände haben Fadenheftung. — Einbanddecken Hldr. 1,20 ℳ, Lwd. 60 ₰.

Anfang 1914 ist erschienen:

Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea) übersetzt, erklärt und mit Einleitung und Register versehen von **Hugo Greßmann.**
Geheftet 6 ℳ; Lnbd. 7,20 ℳ; Halblederband 9 ℳ.

Das Judentum. Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil. Übersetzt, erklärt und mit Einltgn. versehen von Privatdozent, Pfarrer **M. Haller.** 1914. Mit Register.
Geh. 4,80 ℳ; Lnbd. 6 ℳ.

Dieser Band enthält u. A. die nachexilischen Partien des Jesajabuches. Den Protojesaja enthält der Band, welcher im Druck befindlich ist:

Die großen Propheten und ihre Zeit. Von Lic. **H. Schmidt,** Privatdozent u. Pastor in Breslau. Fertig sind in der Lieferungsausgabe Bogen 1—19. Der Band wird voraussichtlich Frühjahr 1914 vorliegen.

Diese drei Bände gehören nebst schon früher erschienenen Bänden zu den „Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und erklärt" und sind bei Subskription auf das ganze Werk billiger.

Ausführlicher Prospekt kostenfrei.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Das Ich der Psalmen Von Privatdozent Lic. Emil Balla. 1912. 4,80 Mk.

Prof. E. Sellin in Theol. Literaturbl. 1912 Nr. 22: „Der Verf. legt in dieser seiner Erstlingsschrift eine fleißige und gründliche Arbeit vor, und es ist mit Dank zu begrüßen, daß er es sich nicht hat verdrießen lassen, das schon so viel verhandelte Thema noch einmal prinzipiell zu erörtern ... an dieser Arbeit läßt sich wieder der erfreuliche Fortschritt der Wissenschaft in den beiden letzten Jahrzehnten konstatieren ... So wollen wir hoffen, daß diese Schrift dazu beitragen möge, daß die durch und durch synagogal-jüdische Auslegung aus der protestantischen Exegese wieder ganz verschwinden möge."

Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt von Arthur Ungnad und gemeinverständlich erklärt von Hugo Greßmann. 1911. 5 Mk.; geb. 5,80 Mk.

Lit. Zentralbl., 1912 Nr. 4: „Es war sicher ein ausgezeichneter Gedanke, das umfangreichste und wichtigste babylonische Epos in einer bequem lesbaren Übersetzung und mit eingehender gemeinverständlicher Erklärung versehen herauszugeben. **Die Übersetzung Ungnads ist eine vorzügliche Leistung,** die in vielen Stücken über die grundlegenden Arbeiten Jensens hinausführt, nicht nur in der Übersetzung einzelner Stellen, sondern auch in der Anordnung der Fragmente. Die kurze Erklärung aller vorkommenden Eigennamen im Eigennamenverzeichnis wird von vielen dankbar begrüßt werden. Der von Greßmann bearbeitete Teil gibt eine sorgfältige Analyse des Ganzen nach stofflichen und formalen Gesichtspunkten, zieht Vergleiche mit verwandten Märchen und Sagen und versucht dem Ganzen und seinen Teilen auch vom mythologischen Standpunkt aus gerecht zu werden. **Eine derartige Erklärung des Epos ist ein großes Verdienst und es wäre nur zu wünschen, daß auch andere Erzeugnisse der babylonischen Literatur einen Exegeten finden möchten, der sich mit soviel Liebe in jede Einzelheit versenkt, der soviel Belesenheit und soviel künstlerisches Einfühlungsvermögen für seine Arbeit mitbringt wie Greßmann."**

Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten Von Prof. D W. Stärk. 8 Mk., Lnbd. 9 Mk.

Das Bauernhaus in Palästina. Mit Rücksicht auf das biblische Wohnhaus untersucht. Von Pfarrer Dr. K. Jäger. Mit 10 Abbildungen auf Tafeln. 1912. 2,40 Mk.

Grammatik der Septuaginta. Laut- und Wortlehre. Von Robert Helbing. 6 Mk.; geb. 6,60 Mk.

Prof. D. Deißmann in der Theol. Rundschau 1912 S. 350ff: „Helbing hat das Verdienst, die erste LXX-Grammatik veröffentlicht zu haben, **ein Werk zähen Fleißes, sowie großer Quellen- und Literaturkenntnis.** ... So werden wir mit einer ungeheueren Fülle von Einzelbelegen bedacht."

Septuaginta-Studien. Hrsg. von Alfr. Rahlfs.

1. Heft: Studien zu den Königsbüchern. 1904. 2,80 Mk.
2. Heft: Der Text des Sept.-Psalters; nebst einem Anhang: Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten nach Abschriften von W. E. Crum. 1907. 8 Mk. — **3. Heft:** Lucians Rezension der Königsbücher. 1911. 11 Mk.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von
Prof. D **W. Bousset**-Göttingen und Prof. D Dr. **H. Gunkel**-Gießen
von Heft 14 an in Verbindung mit
Prof. Dr. **H. Ranke**-Heidelberg und Prof. Dr. **A. Ungnad**-Jena.

Alttestamentliche Beiträge:

Meinhold, Prof. D **K.: Sabbat und Woche im Alten Testament.** 1905. (F., 5. H.) 1,80 Mk.

Greßmann, Prof. DDr. **H.: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.** (F., 6. H.) Vergriffen. Neue Auflage in Vorbereitung.

Dibelius, Lic. Dr. **Martin: Die Lade Jahves.** Mit 13 Abbild. 1906. (F., 7. H.) 3,60 Mk.

Schmidt, Pfarrer Lic. **Hans: Jona.** Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. Mit 39 Abbildungen im Text. 1907. (F., 9. H.) 6 Mk.

Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und gemeinverständlich erklärt von **Arthur Ungnad** und **Hugo Greßmann.** 1911. (F., 14. H.) 5 Mk.; in Lnbd. 5,80 Mk.

Balla, Privatdozent Lic. **Emil: Das Ich der Psalmen.** 1912. (F., 16. H.) 4,80 Mk.

Volkserzählungen aus Palästina. Gesammelt bei den Bauern von Bir-Zel. (F., 17. H). In Vorbereitung.

Neue Folge.

Greßmann, Prof. DDr. H.: **Mose und seine Zeit.** Ein Kommentar zu den Mose-Sagen. 1913. (F., N. F. 1. H.) 12 Mk.; geb. 13 Mk.

Böhlig, Oberlehrer Lic. H.: **Die Geisteskultur von Tarsos** im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften. Mit 8 Abbildungen. 1913. (F., N. F., 2. H.) 6 Mk.

Focke, Dr. phil. **Fr.: Die Entstehung der Weisheit Salomos.** Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Hellenismus. (F., N. F., 5. H.) 4.80 Mk.

Ein ausführlicher Prospekt
über sämtliche Hefte der „Forschungen" kostenfrei.

BS1154 .H17 vol.3 pt.1

Göttinger Handkommentar zum
Handkommentar zum Alten Te
: In Verbindung mit anderen P

BS1154.H17

Duhm

AUTHOR

Das Buch Jesaia

TITLE

38701

BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
Patterson	OCT 8 '8

GAYLO

BS1154
.H17

38701